

REVISTA

ÁFRICA(S)

VOL.10 Nº 19 (2023)

**FILOSOFIA
FEITA EM ÁFRICA
OU FILOSOFIA AFRICANA?**

Revista África(s)

Volume 10, n. 19, Jan – Jun, 2023.

Revista África(s)

Núcleo de Estudos Africanos – NEA

Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África - Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus II, Alagoinhas.

Grupo de Estudos África do Século XX – História do Tempo Presente (UNEB/UNILAB)

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora. 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.

Editor geral:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Editoração eletrônica:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Revisão linguística:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Prof. Dr. Antônio Alexandre Timbane

Design da capa:

Profa. Susanne Guimarães Fialho

Sítio de internet:

www.revistas.uneb.br

www.revistas.uneb.br/index.php/africanas

Ficha Catalográfica – Biblioteca do Campus II/UNEB – Bibliotecária: Maria Ednalva Lima Meyer (CRB: 5/504)

Núcleo de Estudos Africanos — NEA

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

Departamento de Educação, Campus II Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Rodovia Alagoinhas-Salvador BR 110, Km 3 – CEP 48.040-210 Alagoinhas — BA

Caixa Postal: 59 – Telefax.: (75) 3422-1139

Endereço eletrônico: estudosaffricanosuneb@gmail.com

África(s): Revista do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação em

Estudos Africanos e Representações da África, Universidade do Estado da Bahia - v1,

v.; il. Semestral ISSN 2446-7375 online

© 2023 do Núcleo de Estudos Africanos da UNEB

Revista África(s), do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, ISSN 2446-7375 online, v. 10, n. 19, jan./jun. 2023. Disponível em: www.revistas.uneb.br/index.php/africanas

Editores:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Conselho científico:

Amarino Queiroz (UFRN)

Bas'Ilele Malomalo (UNILAB/CE)

Carlos Liberato (UFS)

Celeste Maria Pacheco de Andrade (UNEB, UEFS)

Christian Muleka Mwema (UNISUL)

Eduardo de Assis Duarte (UFMG)

Elio Ferreira (UESPI)

Elio Flores (UFPB)

Eliziário Souza Andrade (UNEB)

Felix Odimiré (University Ife/Nigeria)

Flavio García (UERJ)

Flávio Gonçalves dos Santos (UESC)

Gema Valdés Acosta (Universidad Central de Las Villas – UCLV/Cuba)

Ibrahima Thiaw (Institut Français d'Afrique Noire – Ifan/UCAD/Senegal)

Isabel Guillen (UFPE)

Jacques Depelchian (UEFS)

João José Reis (UFBA)

João Lopes Filho (Universidade Pública de Cabo Verde)

Júlio Cláudio da Silva (UEA/ AM)

Jurema Oliveira (UFES)

Leila Hernandez (USP)

Lourdes Teodoro (UNB)

Luiz Duarte Haele Arnaut (UFMG)

Mamadou Diouf (UCAD/Senegal; Columbia University/EUA)

Marta Cordiés Jackson (Centro Cultural Africano Fernando Ortiz/Cuba)

Mônica Lima (UFRJ)

Patricia Teixeira Santos (UNIFESP)

Rosemberg Aparecido Lopes Ferracini - UFTM

Rosilda Alves Bezerra (UEPB)

Roland Walter (UFPE)

Severino Ngoenha (Universidade São Tomás de

Moçambique – USTM)

Tânia Lima (UFRN)

Yeda Castro (UNEB)

Youssef Adam (Universidade Eduardo Mondlane/ Moçambique)

Venétia Reis (UNEB)

Zilá Bernd (UFRGS, Unilasalle)

Coordenação:

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

Docentes:

Alyxandra Gomes Nunes (Doutora) DCH V UNEB;
Celeste Maria Pacheco Andrade (Doutora) DEDC II UNEB;
Detoubab Ndiaye (Doutor) DEDC II UNEB;
Iêda Fátima da Silva (Doutor) DEDC II UNEB;
Ivaldo Marciano de França Lima (Doutor) DEDC II UNEB;
José Ricardo Moreno Pinho (Doutor) DEDC II UNEB;
Joselito Brito de Almeida (Mestre) DEDC II UNEB;
Alexandre Antônio Timbane (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;
Ercílio Neves Brandão Langa (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;
Marcos Carvalho Lopes (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;
Pedro Acosta Leyva (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês.

Apoio:

Universidade do Estado da Bahia — UNEB

Reitora: Profa. Dra. Adriana Marmorini Lima

Vice-Reitora: Profa. Dra. Dayse Lago de Miranda

Pró-Reitora de Pós-Graduação: Profa. Dra. Tânia Maria Hetkowski

Diretor do DEDC II: Aldrin Armstrong Silva Castellucci

EDITORIAL

Este número de África(s) traz consigo artigos pautados nas reflexões em torno da Filosofia e nas suas muitas acepções presentes no continente africano. É, portanto, um número bastante significativo, pois chama para si o debate em torno do que significa filosofia, ou filosofar. Afinal de contas, há uma filosofia africana? Existem filósofos em África?

Comitê Editorial Executivo

Alexandre Antônio Timbane
Ivaldo Marciano de F. Lima

Estas perguntas não são destituídas de sentido, posto que no Brasil existe uma corrente de intelectuais que afirma haver uma filosofia una e homogênea em África, mas atribui à mesma formatos e características que talvez não sejam aceitas por quem efetivamente reivindica para si a condição de filósofo. A filosofia feita em África possui as marcas dos seus muitos povos que constituem culturas e experiências diversas, expressas pelas muitas línguas faladas no continente, e, por conseguinte, trazem consigo estas diferenças na sua tessitura. Talvez, portanto, seja mais razoável nos referirmos às múltiplas filosofias africanas, deixando claro que estas nada têm de extemporâneo quando dispostas em comparação com outras escolas existentes nos demais continentes.

Não há aqui, seja pelos organizadores deste dossiê ou por seus autores, uma reivindicação de que a filosofia africana seja superior ou melhor do que aquela supostamente existente em outros espaços. O que se faz em África é o mesmo que em outros espaços, qual seja, utilizar a razão e seus procedimentos para responder às necessidades cotidianas, como também refletir sobre os eventos e fenômenos que se apresentam sob as formas mais diversas. Este número de África(s) oferece, portanto, algumas questões possíveis de serem levantadas quando entabulamos elementos sobre os modos como compreendemos África, seus eventos e fenômenos.

Editor-Gerente
[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

É preciso refletir sobre como pensar os Estudos Africanos na contemporaneidade, em meio a um processo de avanço das tendências que preconizam por perspectivas a priori, ou por modos de compreensão balizados em essências, como se houvessem dimensões do fazer ou pensar lastreados por mecanismos sólidos, rígidos, a exemplo daqueles que veem nas práticas e costumes culturais algo dotado de uma origem possível de ser encontrada, e passível de ser transportada de um espaço para outro. Seria possível encontrar a origem de uma dada prática ou costume? Ou mesmo achar que esta é passível de ser transportada de um espaço para outro, como se os sentidos e significados fossem estanques, fixos e cristalizados?

Como imaginar o continente africano diferente do que ele é, ou seja, plural, povoado por homens e mulheres dispostos em diferentes espaços, com inúmeras línguas e palmilhado de contextos complexos, com infinitas minudências e especificidades diversas? É razoável querer entender África sob o escopo de um conceito que se baseia numa suposta essência que define os sujeitos e os torna tributários de algo extemporâneo, infenso ao fazer e à construção sócio-histórico cultural?

Aliás, como refletir sobre um evento e/ou fenômeno quando se tem uma resposta a priori, como é o caso de quem se reconhece portador de uma verdade a ser descoberta, ou dos que se veem como dotados de uma missão que irá salvar o mundo, ou ao menos impor a este os seus valores, ideias, costumes, modos de ver e entender as coisas?

Eis a questão! Atualmente, ao menos no âmbito das academias brasileiras, há considerável número de problemas, alguns graves sopesando as questões alusivas ao método científico e a pesquisa, que colocam determinadas certezas na condição de dogmas, verdades absolutas e inquestionáveis. Dessa maneira, empurram, ou marginalizam, os que se colocam no campo da dúvida e da incerteza para o lugar dos atrasados, cartesianos e algo do tipo. Tal reflexão também vale para os que tomam a filosofia ou filosofias existentes em África como algo dotada de uma extemporaneidade ímpar.

Importa considerar que uma prática ou costume cultural se constitui de um sem número de composições que são operadas no momento em que é utilizada por um indivíduo. Achar que uma determinada prática possui uma origem é acreditar que o fazer é passível de repetição, como se a vida e a história possuíssem sentidos a priori, e, por conseguinte, acontecessem numa perspectiva linear. Nessa ordem, os eventos, por assim dizer, são dotados de um começo, meio e fim, e a vida é regida por um sentido marcado por um suposto destino. É possível pensar desta forma? Mas, por que estou a me referir a estas questões? Bem, digamos que esta discussão diz respeito a uma tentativa de mostrar que as práticas e os costumes culturais, mesmo que compostos por elementos supostamente vindos de outros espaços, são ressignificados e incorporados a algo novo, com sentidos e motivações bem diferentes. Logo, não se pode atribuir

uma condição de “africano” para algo que é criado, inventado e utilizado em um país situado na América do Sul, neste caso, o Brasil.

Em que pese os modos como devemos compreender o continente africano, importa destacar que os usos e abusos do adjetivo pátrio “africano” não fazem muito sentido, isto se o objetivo for compreender de forma amíuê seus povos, homens e mulheres. Quem nasce em África é africano? Bem, digamos que de forma genérica, sim, mas isto nem de longe nos permitirá compreender as diferenças entre os balantas, fulas, mandjakus e papéis, em se tratando do contexto da Guiné-Bissau, por exemplo. África, portanto, é uma referência e um bom começo, mas a partir daí as incertezas ganham corpo e forma. Não há nada mais diferente do que um homem nascido na Guiné-Bissau de outro que veio ao mundo no que hoje nomeamos por Moçambique, e ao que me parece, isto não é nenhuma novidade para aqueles e aquelas que neste exato momento estão levando suas vidas nos muitos países dispostos do outro lado do oceano Atlântico.

Logo, nada melhor do que o lastro da filosofia para compreender os inúmeros aspectos dispostos nas várias culturas existentes em África. Sim, tudo o que há neste continente pode ser, de algum modo, considerado africano, mas o que existe em Angola pode não haver em Ruanda ou Botswana, ou o que há na Etiópia pode ser desconhecido em Zâmbia. É razoável, portanto, considerar África como um continente plural. Creio que não há como proceder, a menos que se queira repetir dogmas e declarar que os homens e mulheres de África são dotados de uma condição extemporânea, diferentes dos seus iguais nascidos na Ásia, Europa ou Américas.

Por fim, e não menos importante, a terceira questão levantada sobre como refletir acerca dos eventos e fenômenos, é a que sofre maior prejuízo quando praticada sob o signo da certeza.

Ao longo destes quase treze anos em que exerço a condição de docente e pesquisador na Universidade do Estado da Bahia, já ouvi vários discursos que indicam parte dos problemas vividos pela comunidade científica brasileira. Já ouvi frases que colocavam o cristianismo como uma religião “branca” e “europeia”, mesmo sabendo que esta é tributária de um homem nascido em um espaço geográfico vizinho ao Egito - Jesus Cristo, o homem sobre o qual depositam a responsabilidade de ter lançado as bases para esta religião. Vale lembrar que o cristianismo nasceu em uma região vizinha ao que hoje nomeamos por África. E por acaso, há uma significativa fortuna crítica que mostra a existência de comunidades cristãs na região norte do que hoje nomeamos por África ainda nos primórdios da era comum (OLIVER, 1994; M'BOKOLO, 2009; MEREDITH, 2017). Em uma seleção para vagas em um programa de pós-graduação, em que ocupei o lugar de avaliador, ouvi de um dos candidatos a máxima de que o cristianismo foi levado para a África pelos brancos europeus, e estes, para completar a

informação, chegaram ao continente na condição de conquistadores impiedosos, impondo a escravidão que até então inexistia naquelas terras. Tais questões merecem ampla reflexão.

Ora, é possível se deparar diante de um fenômeno e conhecê-lo sob os aportes de uma certeza a priori? Eu diria que a condição do cientista e do filósofo pedem, exigem, a segurança da dúvida e da incerteza, pois o conhecimento é tributário de um caminho em que observação, dúvida, reflexão e análise são partes primordiais deste processo.

Enfim, para este número de África(s) o leitor e a leitora têm em mãos um rico dossiê formado por seis artigos que discutem questões diversas, e que serão devidamente apresentados no texto que segue este editorial. Seus organizadores, Cristian Arão Silva de Jesus e Manuel Cochole Paulo Gomane nos presenteiam com um belo e, ao mesmo tempo, profícuo texto em que apresentam os seis artigos que integram este dossiê. O título deste já vale a leitura: “Filosofia feita na África ou filosofia africana?” Ora, o questionamento é o primeiro procedimento, básico para alguém que se propõe a desvendar os enigmas de um dado evento ou fenômeno.

Os outros dois artigos, advindos do fluxo contínuo de submissões a este egrégio periódico, trazem consigo aspectos sobre questões distintas. O primeiro, intitulado “O país masa encarando a globalização: evolução da percepção da brutalidade sexual e a violência doméstica no século XXI”, de autoria dos ilustres Alain Djarsoumna e Aron Bagoydi, discute acerca dos problemas vividos por um dos povos que vivem entre os Camarões e o Chade, e que vivenciam os contextos da violência doméstica em pleno século XXI. Ao que parece, estes autores tomam a envergadura de enfrentar o senso comum e indicar que este tipo de violência está longe de constituir algo natural, e que deve ser analisada sob o escopo de uma construção que pode sim ser desconstruída.

O segundo artigo, intitulado “A narrativa da Folha de São Paulo sobre imigrantes congolezes na cidade do Rio de Janeiro: uma análise do período entre 2005 e 2010”, de autoria de Felipe Antonio Honorato e Valéria Barbosa de Magalhães, discute sobre os modos e formas como o jornal Folha de São Paulo apresenta (e representa) nas matérias publicadas em suas páginas os homens e mulheres congolezes que vivem na cidade do Rio de Janeiro. Tomando como lastro a metodologia da análise de valência (MAV), os autores sugerem que os sentidos destas matérias, quando existem, são dotados de juízos de valor que não ajudam seus leitores e leitoras a disporem de uma melhor compreensão das vidas destas pessoas, que em sua maioria fugiram do seu país de origem em decorrência da guerra. Isto, ao que parece, indica que a construção da homogeneidade e da ausência de elementos positivos para África é algo que se retroalimenta dia sim, dia também...

Enfim, ao leitor e à leitora os votos de uma boa leitura e que estas páginas sirvam como auxílio à necessária reflexão sobre uma África que em todos os sentidos se mostra plural, heterogênea, e se abre em sua multiplicidade de culturas, modos de fazer, pensar, agir...

Referências:

M'BOKOLO, Elikia. **África negra. História e civilizações – Tomo I (até o século XVIII)**. Salvador/ São Paulo: EDUFBA/ Casa das Áfricas, 2009.

MEREDITH, Martin. **O Destino da África. Cinco Mil Anos de Riquezas, Ganância e Desafios**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

OLIVER, Roland. **A experiência africana – da pré-história aos dias atuais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

Ivaldo Marciano de França Lima

Editor geral

DOSSIÊ: FILOSOFIA FEITA NA ÁFRICA OU FILOSOFIA AFRICANA

Cristian Arão Silva de Jesus¹
Manuel Cochole Paulo Gomane²

CRISTIAN A. S. DE JESUS
MANUEL C P GOMANE

Acercar-se a um pensamento que se debruça sobre o continente africano é uma tarefa árdua, tão tenazes são os estereótipos, os clichês, e as pseudocertezas que, como um halo nebuloso, cingem sua realidade (SARR, 2019, p. 9).

A filosofia africana tem sido um tópico de crescente interesse e curiosidade. A “herança africana” no Brasil e a luta contra o colonialismo que resulta em uma busca por uma “identidade africana” são temas importantes para muitas pessoas. No contexto brasileiro, o ensino da filosofia historicamente negou ou invisibilizou os conhecimentos relacionados à intelectualidade africana, ignorando a intrínseca relação entre Brasil e África. Por isso, é significativo e necessário discutir o tema da filosofia africana e sua relevância para a filosofia contemporânea, acrescentando elementos bibliográficos que nos permitem ampliar o escopo da discussão sobre diversas temáticas.

Todavia, a ideia de África presente em grande parte do imaginário brasileiro costuma ser uma idealização que envolve um passado belo e idílico no qual devemos buscar respostas para problemas contemporâneos. Essa fantasia que encobre a visão

Editor-Gerente
[Ivaldo Marciano de França Lima](#)

¹ Doutor em Filosofia (UFBA), divulgador científico do canal A Coruja Diurna, e membro do Grupo de Pesquisa África do Século XX. cristian_arao@hotmail.com

² Doutorando pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFBA, mestre em Educação e Ensino de Filosofia pela Universidade Pedagógica de Maputo. manuelcochol@gmail.com

sobre o continente africano faz com que as potencialidades e as questões reais trabalhadas pelas pessoas da África fiquem ofuscadas ou invisibilizadas pela nossa expectativa do que deveria ser o continente africano, colocando-o sempre numa perspectiva folclórica.

É necessário negritar o fato de que a filosofia africana não é homogênea, nem monolítica e muito menos “*egiptocêntrica*”; mas sim, plural e diversa. Visto que reflete as múltiplas culturas, línguas, religiões e tradições que compõem o continente africano, ela pode ser entendida como um conjunto de reflexões, conceitos, valores e práticas que expressam as diferentes formas de pensar e de viver dos homens e mulheres nascidos na África. A filosofia africana também é dinâmica e criativa, pois se adapta às mudanças históricas e aos desafios sociais, políticos e econômicos enfrentados ao longo dos séculos.

O pensamento filosófico africano possui o mérito de oferecer reflexões sobre questões da sua realidade e natureza própria, epistêmica e ontologicamente. Assim, a tradição filosófica africana estabeleceu-se como um grande campo de debates desde o texto inaugural *Filosofia Bantu*³, do padre belga Placide Tempels, até os mais recentes escritos de filósofos moçambicanos como Severino Ngoenha e José Castiano, passando por diversos nomes da história do pensamento africano com Kagame, Senghor, Hountondji e Towa. Todos esses filósofos tem como ponto em comum a preocupação em como a filosofia pode oferecer contribuições para lidar com problemas e questões daquele continente.

No Brasil, há também uma discussão sobre o que seria uma filosofia brasileira ou a inserção da tradição filosófica do Brasil em uma filosofia latino-americana. Contudo, a prática filosófica na academia brasileira, em grande medida, ainda é marcada pela prática da confecção de comentários à textos clássicos da história do pensamento ocidental. Em que pese a relevância dessa forma de trabalhar com o pensamento filosófico, é importante que a filosofia também lide com os problemas do seu tempo e lugar a partir de suas referências locais. Por isso, conhecer como a prática filosófica é desenvolvida pelos filósofos africanos pode ser uma inspiração para o desenvolvimento de uma filosofia brasileira que consiga estar mais atenta ao presente, lidando com questões regionais e globais.

Sendo assim, espera-se que os textos aqui reunidos possam contribuir para uma maior compreensão da produção de filósofos africanos, de modo a desmitificar a realidade da África e demonstrar que a filosofia africana é um campo rico e diverso de conhecimento que pode contribuir para o debate filosófico no Brasil. Ao reconhecermos a pluralidade e a criatividade do pensamento africano, podemos ampliar nossa compreensão sobre a África e nós mesmos, além de nos inspirarmos para pensar sobre os problemas e as potencialidades do nosso contexto. A filoso-

fia africana nos mostra que a filosofia não é apenas uma atividade retrospectiva, mas também prospectiva, que busca não apenas entender o mundo, mas também transformá-lo.

O artigo escrito pela dupla Fernando Rafael Chongo e Bento Siteo, intitulado “Missões de educação integral e ações de emancipação local: uma inovação na igreja presbiteriana de Moçambique”, realiza uma investigação sobre os impactos das Missões de Educação Integral da Igreja Presbiteriana de Moçambique na sociedade moçambicana. Articulando Filosofia da Educação e Teoria social, os autores refletem sobre o papel da religião na sociedade, abordando questões como linguagem e participação social. A partir de análise qualitativa de entrevistas e exame de documentos, Chongo e Siteo concluem que as ações das Missões, por trabalharem com a noção de “educação integral”, contribuíram para a formação de sujeitos comprometidos com a promoção da paz e com o desenvolvimento da sociedade. No artigo é abordado ainda a importância das Missões para a valorização e a preservação das línguas locais. Os autores relatam que durante as ações realizadas pela Igreja Presbiteriana de Moçambique, os idiomas moçambicanos foram usados tanto para a evangelização, quanto para o processo de instrução nas escolas.

Manuella Bezerra de Melo, no artigo “*As aventuras de Ngunga e o papel da viagem para de(s)colonização de sua mente*”, analisa a narrativa do escritor Pepetela sobre um garoto órfão que se faz homem enquanto viaja pelos kimbos de uma Angola em guerra anticolonial. Segundo Melo, as aventuras de Ngunga acontecem durante um trânsito realizado a pé e desacompanhado, enquanto o personagem questiona o que vê a sua volta, e percebe a importância de empreender o próprio pensamento. O texto busca, no campo do discurso decolonial, olhar para Ngunga e sua trajetória para além do paradigma identitário, mas enquanto um personagem capaz de estetizar a própria existência promovendo uma guerrilha do pensamento contra a hegemonia do mesmo, capaz de aplicar a nomadologia deleuziana. Como pensar a de-colonização cruzando o tempo entre a memória viva e a ficção? Fanon e Pepetela são os autores que embasam os argumentos da tecedura que renova a esperança de uma perspectiva que nos convida a sair da biblioteca colonial para a biblioteca crítica, caminho que nos é proposto por Mudimbe na obra *Invenção de África*. É um texto que renova e esperança da interdisciplinaridade entre a Filosofia e Literatura.

O confiabilismo de processo social resultante do contrato cultural e que, historicamente, dá origem ao contrato social (constitucionalismo) é ainda ou aparentemente, um modelo experimental na democracia moçambicana. O artigo intitulado “Justiça social e o kukhendla na tradição africana: reflexões à luz dos princípios de rawls”, dos autores Pedrito Carlos Chiposse Cambrão, Itélio Joana Muchisse e Estrela Rosa Langa Zandamela, demonstra que as relações

³Este livro é “provavelmente o primeiro texto em que o termo filosofia é aplicado a uma realidade africana. Essa obra é frequentemente considerada como ponto de partida da história da filosofia africana, ou pelo menos da sua arqueologia” (KODJO-GRANDVAUX, 2021, p. 15).

entre o modelo de justiça tecnicista e cultural ainda estão longe de uma explicação “puramente epistêmica”, ou das disciplinas de especialidade, como é o caso das ciências filosóficas e políticas. Para sustentar um olhar contextual conciliador entre a normatividade universalista e os modelos de análise global, os autores argumentam que as práticas culturais podem ser legitimadas pelas comunidades por serem praticadas nessas culturas há muitas gerações, mas ao mesmo tempo, estar em conflito com certos princípios da justiça e serem causadores de desequilíbrio nas relações sociais, com especial enfoque para o âmbito familiar. A partir de uma leitura do modelo de justiça normativo (prescrito) como é o caso da teoria de justiça de Rawls, os autores buscam fazer uma análise contextual e analítica de conceitos a luz de uma reflexão “filosófica”, relacionando a prática do *kukhendla* com a justiça social e a distribuição de recursos. Os autores demonstram com argumentos plausíveis que as dimensões “meta-éticas-culturais” (normatividade não prescrita), não são teoricamente modelos por si antagônicos aos padrões “Ocidentais” em relação as democracias contextuais, como é o caso do modelo moçambicano.

O artigo de Igor Fernando Vergara Xanthopulo Carmo, denominado “*Vencer o mito e o diálogo como estratégia filosófica bantu para a justiça*”, analisa as obras de Severino Ngoenha e José Castiano, tendo em vista a compreensão de uma ideia de justiça a partir da filosofia moçambicana. Os dois filósofos são expoentes da filosofia africana contemporânea, que defendem uma terceira via alternativa ao neoliberalismo e ao socialismo. Eles propõem um paradigma libertário baseado na liberdade como valor central da filosofia e da política africanas. Para eles, a liberdade não se resume à emancipação da escravidão ou à independência do colonialismo, mas implica também na responsabilidade por si mesmo e pelos outros da comunidade. Igor parte dessa premissa e defende a utilização da mitologia Bantu como referência para a emancipação. Para ele, A filosofia bantu, exemplificada pelo Ubuntu, expressa o valor da produção intelectual africana para a convivência coletiva e a promoção social, possibilitando a ética do diálogo como uma forma de se alcançar justiça.

Pascoal Mangovo Capita apresenta um texto que retoma a gênese da ontologia africana, procurando apresentar a convergência e a divergência entre o muntuísmo e a personalidade existentes numa das muitas perspectivas dispostas na África. A questão da personalidade marca aquele que é um dos debates mais relevantes no discurso africano acerca da gênese do conhecimento na África: a filosofia de autoafirmação ou a filosofia do Muntu – pessoa africana. O debate sobre a pessoa africana atravessa o discurso africano acerca das condições de possibilidade da sua existência e da existência ou não da filosofia africana. Capita, através da crítica contemporânea ao pêndulo entre a filosofia da religião e filosofia da mente, buscar

características necessárias e suficientes na identificação de uma pessoa, em particular, da pessoa na perspectiva africana baseado na distinção entre esta e a anglo-saxônica.

Muito embora a filosofia africana seja um campo plural, com diversas interpretações sobre a sua natureza, a coleção de artigos aqui apresentada consegue discutir de forma exitosa diversos conceitos e pensadores que ilustram a criatividade da tradição filosófica do continente africano. Transitando em áreas como a identidade, cultura, religião, política, ética e epistemologia, os textos apresentam não só as ideias de filósofos africanos, como também questões relativas à história, cultura e mitologia de diferentes regiões africanas. Espera-se que a leitura desse dossiê possa ajudar a traçar novas formas de pensar a África de modo diferente da visão folclórica e pouco rigorosa que infelizmente é bastante comum. Os organizadores deste dossiê esperam também que esse conjunto de textos sirva de inspiração para acadêmicos brasileiros que desejam refletir sobre problemas e questões contemporâneas, como fazem muitos filósofos africanos.

Boa leitura!

Referências bibliográficas:

KODJO-GRANDVAUX, Séverine. **Filosofias africanas**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2021.

SARR, Felwine. **Afrotopia**. São Paulo: N1 - Edições, 2019.

KODJO-GRANDVAUX, F. L. **Filosofias africanas: uma introdução**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ,

SARR, F. **Afrotopia**. São Paulo: Editora Todavia, 2021.

MISSÕES DE EDUCAÇÃO INTEGRAL E AÇÕES DE EMANCIPAÇÃO LOCAL: UMA INOVAÇÃO NA IGREJA PRESBITERIANA DE MOÇAMBIQUE

INTEGRAL EDUCATION MISSIONS AND LOCAL EMANCIPATION ACTIONS: AN INNOVATION IN THE PRESBYTERIAN CHURCH OF MOZAMBIQUE

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo analisar em que medida a proposta de estabelecimento de missões de educação integral que estimulem ações de emancipação local constitui uma inovação apreciável ao nível dos obreiros da Igreja Presbiteriana de Moçambique. Em termos metodológicos, esta é uma pesquisa qualitativa cuja recolha de dados foi baseada nas técnicas de análise documental e entrevista de grupos. O estudo conclui que o estabelecimento de missões de educação integral que estimulem ações de emancipação local constitui uma inovação significativamente apreciável ao nível dos obreiros, pelo que é vista como um fator imprescindível de intervenção social da Igreja Presbiteriana de Moçambique.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja Presbiteriana de Moçambique; Missões; Educação Integral; Emancipação Local.

ABSTRACT: The present article aims to analyze to what extent the proposal to establish integral education missions that stimulate local emancipation actions constitutes an appreciable innovation at the level of workers of the Presbyterian Church of Mozambique. In methodological terms this is a qualitative research whose data collection was based on documentary analysis and group interview techniques. The study concludes that the establishment of integral education missions that stimulate actions of local emancipation constitutes a significantly appreciable innovation at the level of church workers and it is therefore seen as an indispensable factor of social intervention of the Presbyterian Church of Mozambique.

KEYWORDS: Presbyterian Church of Mozambique; Missions; Integral Education; Local Emancipation.

Fernando Rafael Chongo

Bento Siteo

Editor-Gerente

[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

MISSÕES DE EDUCAÇÃO INTEGRAL E AÇÕES DE EMANCIPAÇÃO LOCAL: UMA INOVAÇÃO NA IGREJA PRESBITERIANA DE MOÇAMBIQUE

Fernando Rafael Chongo¹
Bento Siteo²

Introdução

A educação é o fator primordial de promoção da dignidade humana. Os países desenvolvidos usam a educação para estimular avanços nas ciências e tecnologias. Os países em desenvolvimento desdobram-se por uma educação de qualidade por reconhecerem o seu poder de emancipação (NHALEVILO, 2013). A educação é a ferramenta mais importante em uso no processo de desenvolvimento das nações no mundo atual. As religiões em geral e a religião cristã em particular, representada pelas igrejas, são instituições de educação, tal como a escola e a família. Embora as igrejas constituam espaços particularmente vocacionados à evangelização, o seu papel social assenta-se no campo da educação (LIBÂNEO, 2010). Diga-se, assim, que a educação eclesial, tal como a de outras religiões, perfaz o bojo das práticas educativas julgadas essenciais para a garantia da dignidade humana.

Em Moçambique o período colonial foi marcado por igrejas protestantes que privilegiavam o cristianismo social. Em pleno século XIX, de tempestuosidades da revolução industrial, ofereciam práticas de educação integral, que englobavam a evangelização, a educação escolar, moral, ambiental e muitas outras ações de libertação integral (NGOENHA, 2000). Em 1880, cidadãos moçambicanos liderados por Yosefa Mhalmhala, depois de se terem convertido no Transval, África do Sul, decidiram trazer o evangelho para os seus irmãos na região dos Khosa, em Magude. Com a expansão do seu trabalho, estes missionários tsongas decidiram convidar os missionários suíços sediados no Transval para lhes vir apoiar. Assim,

Nascia em Moçambique uma igreja, uma pequena igreja, fruto do zelo dos missionários negros e dos esforços duma missão europeia. Uma pequena igreja africana que soube guardar sua independência, sua autonomia, sua cultura, com relação ao colonizador enquanto que todas as outras instituições se desmoronavam (BUTSELAAR, 1987, p. 1)

¹ Pós-doutorando em Educação pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, Brasil; Doutorado em Inovação Educativa (Ciências de Educação) pela Universidade Católica de Moçambique; Professor Auxiliar na Universidade Púnguè; Pastor e Presidente da Comissão de Evangelização e Missões, na Igreja Presbiteriana de Moçambique; e-mail: fernandochongo@yahoo.com

² Doutorado em Linguística Africana pela Universidade de Leiden, Holanda; Docente da Universidade Eduardo Mondlane; Pastor da Igreja Presbiteriana de Moçambique; e-mail: bsithoye@gmail.com

Os missionários suíços que chegaram no sul de Moçambique em 1887 tinham como propósito a educação integral, incluindo a evangelização de um povo que ocupava um vasto território que se estendia do Transval, na África do Sul, até Gaza, em Moçambique, passando por Maputo. Para o efeito viram-se motivados a usar as línguas locais (SITOE, 2014). A estratégia do uso das línguas locais possibilitou a atração de líderes locais e o consequente alcance das respectivas massas. O amor a Deus e ao próximo, a responsabilidade, o trabalho, bem como o sentido de pertença e de solidariedade constituíram alguns dos objetos de destaque da Missão Suíça.

A Igreja Presbiteriana de Moçambique (IPM) resulta, com efeito, da Missão Suíça, uma comunhão de missionários moçambicanos com missionários suíços que embora a vocação primária fosse a evangelização deu primazia à educação integral do homem (NGOENHA, 2000; CRUZ E SILVA, 2001). As investidas humanizantes da Missão Suíça estimularam o processo histórico de construção da nação moçambicana. Contribuíram significativamente na formação de ativistas que arquitetaram a luta pela conquista da independência nacional. É de destacar o primeiro Presidente da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), Professor Universitário e evangelista presbiteriano, Eduardo Chivambo Mondlane, bem como o Presidente do Conselho Sinodal da IPM, Rev. Zedequias Manganhela, que deram as suas vidas a favor das liberdades do povo moçambicano (CHONGO, 2022).

Os dias atuais, em que a IPM conta com aproximadamente 140 anos de existência em Moçambique são bastante problemáticos. A zona Norte de Moçambique tem sofrido ataques sangrentos dos chamados invasores, que se pensa que a sua criação foi camuflada por atividades religiosas. Questiona-se o papel atual das organizações religiosas. Nisso, recomenda-se que a IPM resgate a sua função de educação integral de modo a poder contribuir ativamente no processo de construção social. Com base na situação exposta, os pesquisadores propõem que a IPM opte pela inovação nas suas práticas de intervenção social, estabelecendo missões de educação integral que estimulem ações de emancipação local. À vista disso, os pesquisadores formularam o seguinte problema de investigação: Será que a proposta de estabelecimento de missões de educação integral, que estimulem ações de emancipação local, constitui uma inovação apreciável ao nível dos obreiros da Igreja Presbiteriana de Moçambique?

O presente estudo é resultante de uma palestra proferida no retiro dos obreiros da IPM, que decorreu entre os dias 3 e 5 de fevereiro de 2023, na paróquia de Antioca, em Magde. É importante referir que Antioca é o berço da IPM. Foi constituída entre 1880 e 1882 por uma equipe de obreiros nativos radicados e convertidos na África do Sul, liderada pelo evangelista Yosefa Mhalthala. Foi dessa expedição que se materializou a exploração da possibilidade de implantação da Missão Suíça em Moçambique, que só viria a efetivar-se em 1887. Pela razão

exposta, defende-se que a IPM não foi fundada em 1887, mas sim em 1882 (BUTSELAAR, 1987). O estudo é intitulado *Missões de educação integral e ações de emancipação local: uma inovação na Igreja Presbiteriana de Moçambique*. Tem como objetivo analisar em que medida a proposta de estabelecimento de missões de educação integral que estimulem ações de emancipação local constitui uma inovação apreciável ao nível dos obreiros da Igreja Presbiteriana de Moçambique.

A opção pelo presente estudo prende-se com algumas razões fundamentais. A primeira tem a ver com o fato de os pesquisadores serem apologistas do resgate da cultura de educação integral como estratégia de intervenção social da IPM. A segunda razão tem a ver com a necessidade de inspirar as igrejas em Moçambique a aplicarem as lições desta pesquisa, nesta altura em que se mostra importante clarificar que as religiões e as igrejas em particular são parceiras ativas da manutenção da paz e do desenvolvimento. Os pesquisadores pretendem, com efeito, que as organizações religiosas que operam em Moçambique se inspirem exclusivamente em cultivar a educação integral para a emancipação local.

Em termos de estrutura, o presente artigo está subdividido em cinco partes principais. A primeira é a introdução, que integra a problematização, os objetivos e a justificativa. A segunda parte é o quadro teórico, que tem como temáticas as missões de educação integral como sinais de qualidade de intervenção social nas igrejas em Moçambique, ações de emancipação local como um desafio e contributo das missões de educação integral, bem como línguas locais como ferramentas de educação para a emancipação local. A terceira parte é constituída pelos caminhos metodológicos. A quarta é constituída pela apresentação, análise e discussão dos dados coletados. Por fim, a quinta parte é constituída pelas considerações finais.

Missões de educação integral: sinais de qualidade de intervenção social das igrejas no período pós-colonial em Moçambique

A educação é um fator indispensável de integração social. Ela é referente à formação do humanismo na sua multiplicidade de dimensões, sendo de destacar a dimensão física, intelectual, afetiva, cultural e social (LIBÂNIO, 2006). As sociedades atuais concebem a educação como uma ferramenta de construção de competências que relevem para o desenvolvimento sustentável (LEMMER, 2005). A educação serve para formar cidadãos livres, felizes e úteis para o desenvolvimento humano (MONTEIRO, 2005). Ela constitui um reconhecido processo de construção de mestria para a resolução dos problemas sociais. É um processo de emancipação, expressa pela formação de trabalhadores criativos e inovadores (MAZULA, 1995).

A educação é um conjunto de experiências, sejam elas planificadas ou não planificadas, em que as pessoas aprendem. Tais experiências englobam a instrução (SMITH; RAGAN, 1999). Esta concepção de educação supera a que faz uma distinção entre a educação e a instrução, com a alegação de ser possível educar sem instruir, e instruir sem educar (LIBÂNEO, 1990). No nosso entender, a educação é um bojo incomensurável que, além de contemplar o ensino, inclui também a evangelização, o aconselhamento, o cuidado, entre outras experiências de promoção da dignidade humana.

Se por um lado podemos falar de educação escolar, restringida ao ensino, por outro podemos falar da educação integral, que é uma indubitável ampliação da educação escolar e é a condição primária da emancipação social (DE SOUZA, 2016). A educação integral não se restringe à formação intelectual. Alcança uma multiplicidade de dimensões, incluindo a dimensão espiritual, cultural, desportiva, artística e até tecnológica. Dedicase em construir profundamente as bases do desenvolvimento através da formação completa do ser humano. É desta forma que a educação integral contribui na formação de quadros que sejam altamente qualificados para a cooperação e participação (BORGES, RIBEIRO; RICHTER, 2018).

A educação tem assumido diversas designações, tais como formal, não formal, informal, religiosa e ambiental. Pode-se falar também de educação para a paz. Entretanto, toda a sua diversidade cabe na educação integral, desde que tenha como fim último a construção contínua e cada vez melhor de uma mentalidade social que seja orientada para a formação de individualidades orientadas para a emancipação local (NGOENGA, 2000; DE SOUZA, 2016). A educação é de qualidade quando é provedora de serviços tão satisfatórios a ponto de superarem as expectativas dos respectivos beneficiários (SALLIS, 2001). É num contexto de educação integral de qualidade em que se estimula o desenvolvimento de competências úteis para o desenvolvimento humano.

No início do período pós-colonial, as igrejas protestantes existentes eram portadoras da visão bíblica de educação integral. Algumas delas, para além de templos, possuíam escolas, hospitais e geriam vários outros projetos de desenvolvimento. As suas práticas ainda marcam os dias atuais por constituírem lições históricas de intervenção social (NGOENHA, 2000; CRUZ E SILVA, 2001; SITO E, 2020). Na década de 1980, com a agudização do conflito armado entre o Governo e a Resistência Nacional de Moçambique (RENAMO), as igrejas tiveram que intervir ativamente na catalização do processo que culminou com a conquista e a manutenção da paz em Moçambique. Antes da morte do Presidente Samora Machel em 1986, o Conselho Cristão de Moçambique (CCM) teve a visão de contactar o governo para solicitar que a paz fosse alcançada por via do diálogo, em vez do conflito armado que estava ceifando vidas e destruindo a economia do país (JESSEN, 1997; GUJAMO, 2004).

Em 1988, altura em que vigorava a lei 14/87, de anistia aos crimes cometidos contra a segurança do Estado, o CCM, representado pelo Bispo da Igreja Anglicana, Dom Dinis Sengulane, e o Pastor da Igreja Presbiteriana de Moçambique (IPM), Pastor Ozias Mucache, juntou-se à Igreja Católica, que era representada por Dom Alexandre Maria dos Santos e Dom Jaime Gonçalves. Juntos representaram as igrejas e iniciaram contatos com a RENAMO. Há que referir que 1988 foi o ano em que Papa João Paulo II visitou Moçambique e apregou a necessidade de paz e reconciliação. Foi na sequência da participação ativa das igrejas que em 1990 iniciaram-se as negociações entre o Governo e a RENAMO, que culminaram com a assinatura dos Acordos de Paz, em Roma, aos 04 de outubro de 1992 (JESSEN, 1997; GUJAMO, 2004).

Na década de 1990, período de reconstrução pós-guerra e de implantação de mentalidades democráticas, as igrejas iniciaram o seu envolvimento na expansão do Ensino Superior em Moçambique. A par do conhecimento de Deus e da sua obediência, o povo devia, pois, estar provido de múltiplas competências para a superação da pobreza absoluta. Foi assim que em 1995 a Igreja Católica de Moçambique criou a Universidade Católica de Moçambique (UCM), que foi a primeira instituição de ensino superior privada em Moçambique (FEREIRA, MENDES; MARTINS, 2017).

A UCM tem privilegiado a educação integral. Além da instrução para a garantia de competências profissionais, a UCM privilegia a aprendizagem significativa dos princípios éticos, tanto na sua dimensão social, quanto na teísta, por constituírem um fator imprescindível de harmonização da sociedade. Foi assim que se propôs leccionar em todos os cursos algumas disciplinas complementares obrigatórias, tais como Mundividência Cristã, que veio a ser substituída pela disciplina de Introdução à Teologia (SAPATO, 2016; PIEDADE, 2016). A UCM pauta, com efeito, pela educação integral.

A par da educação terciária, que é o ensino superior, as igrejas investem também na educação secundária, técnica e primária. Muitas escolas secundárias e algumas escolas técnicas deste país funcionam em infra-estruturas construídas e mantidas pela Igreja Católica, o que constitui uma participação sobejamente relevante para o sucesso escolar. Ademais, a casa do Gaiato da Matola, uma iniciativa da Igreja Católica, é reconhecida pela vocação de acolhimento de crianças desamparadas. Ela dedica-se em abrigá-las, educá-las em várias dimensões a ponto de se tornarem adultos devidamente formados, e depois inseri-las na sociedade. Ações do gênero, de emancipação local, acontecem também na Igreja Presbiteriana de Moçambique, na Igreja Metodista Unida de Moçambique, entre outras igrejas. A título de exemplo, podemos citar o Centro Educacional de Mabilibili, no Distrito de Matutuíne, um empreendimento da Igreja Presbiteriana de Moçambique.

Nos dias que correm é cada vez mais notável a participação ativa das igrejas no desenvolvimento da cultura musical. Eventos eclesiais relativos ao canto coral têm estimulado a descoberta de talentos que depois evoluem a ponto de serem bastante apreciáveis na arena da música convencional. Aliás, o canto coral em si tem estado a ganhar contornos comerciais mercê da sua qualidade, tanto em termos de harmonia, quanto de mensagem. Diga-se, assim, que as igrejas têm sido um campo fértil de promoção da cultura musical e de muitos outros sinais de qualidade de educação integral.

As igrejas são corpos de comissionados, ou melhor, de missionários mandatados por Deus às nações, conforme a crença dos seus fieis. As igrejas existem porque há uma missão de Deus que elas devem cumprir, que é a educação integral com ênfase na evangelização, em todas as nações, de modo que se libertem, se salvem do mal e tenham vida em abundância. Significa que a visão das igrejas é a salvação do povo de Deus (HAGGAI, 1986). No contexto do cumprimento da sua missão, uma igreja visionária chega a construir uma rede de missões. É capaz de tornar cada objetivo geral em mais uma missão e ainda fazer com que esta tenha os seus respectivos objetivos específicos. Preserva a sua missão central e, para cumpri-la de forma estratégica, estabelece missões intermediárias. Chega, desta forma, a construir uma sucessão de missões, articuladas ao cumprimento da missão central e orientadas para o alcance duma única visão que é a salvação ou emancipação do povo de Deus.

As igrejas investem na inovação como forma de garantir que as suas intervenções agreguem valor ao processo de desenvolvimento social. Importa referir que nos tempos atuais a inovação não se cinge em questões tecnológicas. Considera-se também por inovação a incorporação de novos procedimentos com vista a melhorar os processos de gestão nas organizações (CARVALHO, LOPES; REIMÃO, 2011). A inovação que se notabiliza nas igrejas inclui a promoção do estabelecimento de missões de educação integral que resultem em ações de emancipação local. Elas reconhecem, pois, a sua missão precisa, que é a conversão de individualistas e a sua transformação em individualidades, isto é, em agentes de promoção da paz e do desenvolvimento da sociedade (NGOENHA, 2000).

Ações de emancipação local: desafios e contributos para o desenvolvimento comunitário

A família, a igreja e a sociedade constituem os espaços principais privilegiados pelo sistema de educação integral da Missão Suíça em Moçambique. Foi assim que se logrou a formação de cidadãos orientados para a valorização do espaço familiar, do eclesial e do social (ALDASSE, 1996). O local, mesmo nos dias que correm, é inclusivamente representado por estes espaços. O local é um espaço que, por ser de acomodação do ser humano, é digno de

emancipação. Um local emancipado é aquele que é provido de condições que possam garantir dignidade aos seus utentes. É aquele cujos servidores são providos de conhecimentos, habilidades e atitudes que sejam socialmente relevantes, isto é, de competências que lhes tornem servidores para o garante do bem-estar social. Por conseguinte, um local emancipado é aquele cujos utentes são educados.

O desenvolvimento de ações de emancipação local é um exercício deliberado, sistemático e perene, orientado por uma entidade educativa para a qualificação de agentes que sejam continuadores da promoção da dignidade humana. Ações de emancipação são exercícios de pessoas emancipadas para potenciar os outros seres humanos, de modo que alcancem competências que lhes possibilitam servir em diversas esferas. São aquelas que instigam o início e a evolução de competências, tanto individuais, quanto coletivas, para criação e inovação em prol do desenvolvimento local. A formação de quadros capazes de produzir ações de emancipação local acarreta custos diversificados. Dito doutro modo, a garantia de ações de emancipação local não é um produto do acaso, resulta da superação de determinados desafios. O desafio de maior destaque é a garantia da competência organizacional.

A competência organizacional tem a ver com a expressão de conhecimentos, habilidades e atitudes de uma determinada organização. Trata-se de uma organização inteligente, que reconhece que a sua existência é condicionada pela sua constante aprendizagem. Em função disso privilegia a necessidade de construção de uma memória e, mais do que isso, de construir conhecimentos, habilidades e atitudes organizacionais (SALLIS, 2002). Um dos reflexos da competência organizacional tem sido a concepção de planos e de critérios de formação de seus colaboradores, que são o garante da sua competência. A atribuição de bolsas de estudos graduados e pós-graduados, a oferta de estágios profissionais, capacitações e reciclagens, são expressões de reconhecimento de que é mediante o investimento na aprendizagem de pessoas e de equipes que se logra alcançar a aprendizagem constante e a competência evolutiva na formação de quadros qualificados. As ações de emancipação local resultam, por conseguinte, de quadros formados em organizações competentes.

Há contributos que resultam do engajamento organizacional na garantia de ações de emancipação local. Há que destacar a inclusão do local em questão e de seus ocupantes na esfera do desenvolvimento social. A organização vocacionada à educação integral vai ao encontro das comunidades locais e por essa via possibilita a formação de profissionais competentes, em prol da garantia da qualidade de serviços providos localmente.

Línguas locais: ferramentas de promoção da dignidade humana

Num Moçambique multilingue e multicultural, não se pode falar de estabelecimento de missões de educação integral que estimulem ações de emancipação local sem se abordar a questão da(s) língua(s) de comunicação. A língua é o instrumento-chave de comunicação e de manutenção das relações humanas. Assim, no quadro da sua pretensão de estabelecimento de relações humanas que estimulem o desenvolvimento das comunidades em que está inserida, a igreja deve estar sensibilizada para lidar com a diversidade linguística do país. É este aspecto da função da língua que lhe atribui papel de relevo nos sistemas de educação e nos programas de desenvolvimento em particular. “*A reflexão em torno de ideias como democracia, desenvolvimento, empoderamento das comunidades, etc. sugere que, entre outras coisas, é necessário preservar, respeitar e valorizar tudo o que fortalece a sua identidade cultural, incluindo a língua.*” (SITOE, 2014, p. 65).

As missões protestantes privilegiaram as línguas moçambicanas como meio de instrução nas suas escolas e de evangelização nas suas igrejas. Este é o caso da Igreja Presbiteriana de Moçambique. Desde a sua fundação, reconheceu o valor das línguas moçambicanas produzindo material de culto e de ensino destas línguas e literatura de educação cristã e cívica. Ainda em Spelonken, na década 1880, Henri Berthoud publicava textos em *Xigwamba*, uma espécie de língua franca desta região. Recomendou que esta língua fosse designada por um termo mais genérico: *Tsonga*. Em 1884, Paul Berthoud, seu irmão, fez notar que esta língua tinha vários dialetos com diferenças notáveis entre eles. Então, Henri Berthoud dividiu a língua em oito ramos, possuindo cada um o seu próprio território e um dialeto particular. Frisou o fato de haver entre estes dialetos uma inteligibilidade tal que poder-se-ia concentrar toda a energia sobre a variante mais central, que seria o *Xidzonga*, a variante falada na região onde Yosefa Mhalthala tinha estabelecido a estação missionária (Magude) e que hoje é a variante de referência da língua changana (SITOE, 2020).

Pode-se assim dizer que a Missão Suíça, para fins de ganhar prosélitos pela evangelização, depois de avanços e recuos, tratou de construir uma língua regional, escrita, baseada numa língua franca em evolução, primeiro, chamada *Xigwamba* e depois *Tsonga*. Esta construção de língua envolveu a fixação da sintaxe, a seleção de vocabulário e o estabelecimento do sistema fonológico. O primeiro livro a ser publicado em Tsonga pela Missão Vaudoise foi o *Buku ya Tšikwembo* em 1883. De acordo com Siteo, 2014 “*este desenvolvimento suscitou a eclosão de uma literatura e de uma imprensa usando essas línguas, pese embora o facto de ser numa variedade que acabou por ser apelidada de Xiniri³ pelos falantes nativos destas línguas. Nela transparecia a tentativa da padronização destas línguas pelos missionários*” (SITOE, 2014, p. 56).

Em 1887-88 foram estabelecidas duas estações missionárias na costa: uma em Lourenço Marques, hoje Maputo, dirigida por Paul Berthoud, e a outra em Rikatla, no atual distrito de Marracuene. Segundo Harries (1987), esta divisão do campo de Missão em estações da costa moçambicana e estações de Spelonken, na África do Sul, causou sérios embaraços em torno da língua de comunicação. Rapidamente ficou patente que a língua falada em Maputo e Marracuene, o Ronga, era diferente do Tsonga, o que tornava a expansão do evangelho difícil e morosa. É assim que um outro missionário suíço, antropólogo, Henri Junod, publicou o seu material em Ronga, construindo assim uma língua literária mais consentânea porque próxima do falar das populações da zona.

Importa aqui abrir um parêntesis para falarmos do emprego do termo Tsonga devido à sua ambiguidade: “*Actualmente, na África do Sul o termo Tsonga, no tocante à classificação linguística, é usado simultaneamente como sinónimo de Changana e como nome do grupo de três línguas, a saber, o Ronga, o Changana e o Xitshwa. Em Moçambique, a opção é a de considerar Tsonga como termo designativo do grupo destas três línguas mutuamente inteligíveis*” (SITOE, 2020, p. 65).

A língua escrita permitiu que povos diferentes se vissem pela primeira vez como uma comunidade. O material de ensino, os dicionários e as gramáticas deram aos missionários um poder sobre todo um mundo conceitual em torno da “nova sociedade”, de “um novo povo a emergir da escuridão”: O seu “Tsonga” fornecia novo vocabulário com o qual não só se expressavam ideias bíblicas, educacionais e litúrgicas, mas permitia também a expressão de novos conceitos ao mesmo tempo que conferia um novo instrumento de inserção e intervenção social aos seus falantes. Isto fez com que a militância dos missionários estivesse confinada e de certa forma reforçasse a tradicional visão missionária do espaço étnico tsonga, apesar de, nessa época, ter-se tentado alargar o campo de missão até à Beira, território de outras etnias. Prova isto o fato de que a designação pioneira da IPM é problemática. No Transval, foi conhecida por *Kereke ya Vatsonga* (Igreja dos Tsongas), em Maputo por *Kereke dra Varonga* (Igreja dos Rongas) e em Gaza *Kereke ya Vatsonga* (Igreja dos Tsongas). Veja-se o subtítulo do hinário da IPM em uso em Maputo: *Tinsimu ta Tinhlengeletanu ta Vakriste Xikari ka Varonga* (Hinos das comunidades cristãs no seio dos rongas) (SITOE, 2020).

Por razões históricas, a IPM estava confinada a grupos étnicos das províncias de Maputo e Gaza. Isto porque as sucessivas gerações de missionários suíços tinham em comum, consciente ou inconscientemente, um *tsongacentrismo* que se tinha desenvolvido no seu seio. Só na medida em que os tsongas se *moçambicanizavam* é que os *tsonganistas* se viam obrigados a *moçambicanizar-se* também. Ora, a pergunta que se coloca é: Qual é a posição atual da Igreja

³ ‘a língua dos missionários’ - de *muniri*, termo com que se designa o missionário nestas línguas.

Presbiteriana, face a esta herança histórica? É uma igreja da *tsonganidade* ou da *moçambicanidade*? A IPM proclamou a sua “*independência total e completa*” da Missão Suíça em 1972. Hoje está registada em Boletim da República com o nome de *Igreja Presbiteriana de Moçambique*. No preâmbulo da sua Constituição, lê-se o seguinte:

*«O trabalho evangelístico, com recurso a línguas locais, a educação formal e informal, e o envolvimento profundo em empreendimentos sociais contribuíram grandemente para a formação duma consciência de cidadania entre os membros da IPM. Esta peculiar acção evangelística da IPM num tempo em que o País estava ainda sob a dominação colonial tem sido reconhecida ao nível nacional, como tendo contribuído para a emergência do nacionalismo em Moçambique. Com efeito, os esforços e programas educacionais da Igreja, contribuíram não somente para suprir as imensas necessidades educacionais, mas também para oferecer uma formação alternativa ao do sistema colonial, tendo contribuído para o despertar de várias lideranças nacionalistas. Eduardo Mondlane, arquitecto da nação moçambicana, permanece um símbolo e marco inspirador dessa obra.»*⁴

Consentâneo com esta visão, a Constituição da IPM estabelece o seguinte, com respeito à questão da(s) língua(s):

Artigo 55: (línguas de Evangelização e de Trabalho na IPM)

1. A IPM consagra a língua portuguesa como língua de trabalho nas relações com terceiros, bem como no relacionamento entre paróquias de diferentes regiões do País.
2. A IPM consagra as línguas faladas nas zonas de implantação, como línguas de evangelização, de culto e de trabalho.
3. Existindo na mesma comunidade, membros oriundos de diferentes regiões do País, poderão ser criados serviços de culto dominical em língua portuguesa ou outra que se mostrar necessária.

Mas será que a IPM já se despiu completamente da base tribal que caracterizou os primeiros momentos da sua história? Que características ela assume nas suas comunidades no centro e no norte de Moçambique? Em termos de postura, não será ainda a Igreja (Presbiteriana) dos Rongas e Changanas em Nampula, dos Rongas e Changanas em Lichinga, dos Rongas e Changanas em Pemba, dos Rongas e Changanas na Beira, em Chimoio, em Tete e em Quelimane? (SITOE, 2020). Importa aqui referir que:

“Já houve obreiros changanas e rongas que, uma vez colocados como missionários nas comunidades nortenhas, trataram de aprender e usar a língua local. Vamos tomar o caso do Pastor Félix Khosa como um exemplo. Em pouco tempo aprendeu Emakhuwa e relacionou-se com os crentes nesta língua. [...]”

⁴ Constituição da Igreja Presbiteriana de Moçambique. Maputo: Igreja Presbiteriana de Moçambique. 2009.

Outro exemplo vem-nos do Pastor Lázaro Timbana e da Evangelista Loice Sigulha que, colocados em regiões do norte do país, dispuseram-se a aprender a língua local e interagir com os seus irmãos em Cristo na língua que Deus lhes deu. Poucos são os casos como estes, infelizmente” (SITOE, 2020, p. 84).

O que impede a IPM de preparar *Félix Khosas, Lázaro Timbanas e Loice Sigulhas* de hoje e de amanhã? Como diria Chimbutane (2011, p. 156), “*Apesar do facto de o Português ser a língua oficial do país, é através das línguas locais que a vida é conduzida no nível local, incluindo em instituições oficiais.*” E a IPM é uma instituição oficial!

Caminhos metodológicos

Após uma auscultação preliminar da opinião dos obreiros sobre esta iniciativa de missões de educação integral e ações de emancipação local, através da plataforma whatsapp de uso restrito dos obreiros, cujos resultados encorajaram os pesquisadores a prosseguirem com o seu trabalho, o presente estudo foi realizado no retiro dos obreiros da Igreja Presbiteriana de Moçambique, precisamente na Paróquia de Antioca, em Magude. A sua decorrência foi no mês de fevereiro de 2023. É um estudo qualitativo, dada a natureza do seu problema de investigação e do respectivo objetivo. É importante referir que uma pesquisa é qualitativa quando faz uma análise descritiva de assuntos sociais, de forma indutiva, em busca de seus significados (BOGDAN; BIKLEN, 2013). A pesquisa qualitativa analisa, neste caso, o nível de apreciação da proposta de estabelecimento de missões de educação integral que possam propiciar ações de emancipação local. Espera-se que as conclusões do estudo sejam passíveis de aplicabilidade em instituições congêneres (AMADO, 2014). Este é um estudo de caso simples, baseado na observação de um determinado contexto. Teve em vista compreender aspectos relativos ao desenvolvimento humano (BOGDAN; BIKLEIN, 2013; LAMBERT, 2019).

A recolha de dados para a realização do presente estudo foi baseada em duas técnicas, designadamente a observação participante e a inquirição por entrevista (TOZONI-REIS, 2009). A opção por estas técnicas prendeu-se com o fato de tratar-se de um estudo cujos dados são essencialmente qualitativos (KARSENTI; SAVOIE-ZAJC, 2018; LAMBERT, 2019). Para o efeito, contou com sete participantes, identificados através da amostragem não probabilística acidental. Contou ainda com entrevistas a cinco obreiros para recolha de dados complementares, o que fez um total de 12 participantes. Portanto, tratou-se de um estudo que, não propiciando nenhuma representatividade, não teve nenhuma pretensão de generalizar as suas conclusões (COUTINHO, 2007; AMADO, 2014). As referidas entrevistas foram gravadas, transcritas e usadas como dados qualitativos do presente estudo (FLICK, 2002).

Apresentação, análise e discussão de dados

A proposta colocada pelos pesquisadores, na palestra por si proferida no retiro dos obreiros da IPM, é de que a IPM deve estabelecer missões de educação integral que possam estimular ações de emancipação local. Os pesquisadores fizeram referência à necessidade de uma missão central, de âmbito nacional, que deve ser dirigida pelos órgãos de direção central da IPM, designadamente o Sínodo Geral, que é o órgão legislativo, o Conselho Sinodal, que é o órgão executivo, e o Conselho de Verificação, que é o órgão fiscal. Na ótica dos pesquisadores, a missão central deve funcionar no escritório central para gerir as macropolíticas e os grandes projetos relativos à educação integral. Na ótica dos pesquisadores, uma tal inovação faria com que a IPM melhorasse significativamente a sua intervenção social.

Na sequência da sua proposta, os pesquisadores ainda fizeram referência à necessidade de estabelecimento de uma missão em cada região, isto é, no norte, no centro e no sul de Moçambique. Em cada região deve haver um escritório regional onde deve estar estabelecida a respectiva missão e os respectivos órgãos de direção, designadamente o Sínodo Regional, o Conselho Sinodal Regional e o Conselho de Verificação Regional. A função de cada uma destas três missões seria a de ser um braço forte de materialização da intervenção social da IPM, tomando em consideração as vicissitudes contextuais da sua respectiva região.

Entretanto, os pesquisadores referiram que a ideia de estabelecimento de missões de educação integral que possam resultar e ações de emancipação local é condicionada por algumas realizações de âmbito organizacional. A realização primordial é a construção da competência organizacional através de ações sistemáticas, tais como a massificação da formação de quadros altamente qualificados, a profissionalização dos corpos de trabalho, com destaque para o corpo técnico-administrativo, a implantação da cultura de mediação e resolução de conflitos, a equidade de gênero em todos os níveis de liderança da IPM, e gestão de projetos de grande dimensão com o intuito de geração de receitas próprias, o desenho de projetos de busca de receitas externas, entre outras realizações julgadas imprescindíveis para o sucesso das atividades correntes da IPM.

A proposta colocada pelos pesquisadores estimulou uma reflexão conjunta que foi expressa por questões, acréscimos, emoções e manifestações de opiniões. Foi neste ambiente em que os pesquisadores recolheram os dados inerentes ao presente estudo, tanto por observação, quanto por entrevista. É de realçar que a referida recolha de dados foi mediante a análise da forma como alguns obreiros da IPM apreciam a proposta colocada, de estabelecimento de missões de educação integral que possam estimular ações de emancipação local em todo o território nacional.

Dados recolhidos por observação

O momento da palestra foi marcado por dois aspectos que chamaram a atenção dos pesquisadores. O primeiro aspecto foi o silêncio acolhedor que foi produzido por uma audiência de aproximadamente 100 pessoas. Os seus semblantes revelavam um interesse enorme pelas abordagens que iam sendo feitas. O segundo aspecto foram as impressões deixadas pelos intervenientes. Revelavam que a palestra tinha sido bem acompanhada e por isso propiciava intervenções interessantes. De entre tantas informações relevantes recolhidas importa referir as que se seguem.

A questão da descentralização da IPM foi saudada na generalidade e ficou a impressão de que os seus aspectos pormenorizados concordam com os que constam na Constituição da IPM. Diferentemente da proposta apresentada, que defende que o Sínodo Regional seja estabelecido em cada região, podendo ser no norte, centro e sul, a Constituição da IPM defende o Sínodo, uma constituição de um mínimo de três presbitérios. Mais ainda, enquanto a proposta defende que a par de um Sínodo Regional haja um Conselho Sinodal Regional e um Conselho de Verificação Regional, a Constituição da IPM defende que a Mesa do Sínodo se constitua numa Comissão Executiva no intervalo entre as suas reuniões. Por conseguinte, a proposta colocada desafia a IPM a tomar em consideração as regiões norte, centro e sul a ponto de estabelecer nelas as missões regionais dirigidas pelos referidos três órgãos e com instalações próprias.

No retiro houve alguma lamentação pelo fato de protelar-se a materialização da descentralização e solicitou-se flexibilidade por parte das lideranças atuais. Notou-se, portanto, alguma crença de que a proposta colocada constitui uma estratégia que pode tornar a IPM num colaborador mais ativo no processo de construção nacional. Há que fazer referência a um dado importante que dá conta de que foi no colégio pastoral da IPM que se iniciou a discussão sobre a necessidade de aconselhamento do governo de Moçambique para que enveredasse pelo diálogo pela paz ao invés do investimento nas confrontações armadas. Posteriormente, ciente das suas limitações, a IPM submeteu a proposta ao Conselho Cristão de Moçambique (CCM), que por sua vez constituiu uma comissão que se engajou na sua materialização.

Apoiou-se a ideia da consolidação de uma administração que seja efetivamente estabelecida e que perdure, guiada por uma agenda sólida e passível de atualizações ao longo do tempo. Apoiado foi também o princípio da massificação da formação de quadros, de modo que a IPM possa ser melhor representada nos seus serviços. Os beneficiários de bolsas de estudos, segundo o que foi referido, podem trazer benefícios diversificados à IPM. O evangelista Eduardo Chivambo Mondlane foi tomado como um exemplo que ainda é digno de realce. Após o seu

regresso dos Estados Unidos da América em 1961, onde concluiu o seu doutoramento em Ciências Sociais, visitou a paróquia de Antiocha, em Magude. Fez um ofertório, em jeito de gratidão a Deus, que serviu para a construção da atual Escola Primária Completa Eduardo Mondlane. Muito mais do que isso, o saudoso obreiro dedicou a sua vida ao árduo trabalho político que culminou com a libertação do povo moçambicano da opressão colonial portuguesa (NGOENHA, 2019).

As mulheres foram uma menção de destaque no evento, mercê da necessidade que tem havido de promover a equidade de género na IPM, como uma das estratégias de construção da competência organizacional. As mulheres chegaram a emitir sinais de júbilo quando se chegou a mostrar a necessidade da sua inclusão na liderança dos órgãos centrais da IPM. O ambiente que se construiu fez transparecer um significativo acolhimento da proposta do estabelecimento de missões de educação integral que possam resultar em ações de emancipação local. Foi explícito o anseio generalizado em testemunhar o resgate de uma igreja repleta de recursos e de frutos perenes resultantes de fortes investimentos na educação integral. O fato de a Missão Suíça ter sido reconhecidamente forte gera muita pressão à IPM para que se inspire e conceba uma mentalidade de criatividade (CHONGO, 2022).

Dados recolhidos por entrevista

Os pesquisadores tiveram a ocasião de entrevistar sete obreiros da IPM, no local do retiro e cinco depois deste evento. Procuraram saber como cada um deles apreciava a proposta colocada, de estabelecimento de missões de educação integral que possam estimular ações de emancipação local em todo o território nacional, sem descurar a componente das línguas locais. As suas respostas foram as que vêm infracitadas.

(...) A igreja precisa sempre de uma renovação, e a renovação não parte logo sem haver alguém que possa pensar e ver a necessidade de uma determinada mudança, porque sendo nós uma igreja reformada e sempre reformando, permite-nos que possamos ter pessoas que pensam de forma diferente, mas que têm capacidade de expor as suas ideias (...) o tema que está sendo proposto (...) permitiria em primeiro lugar a descentralização e a aproximação das instituições aos crentes e a aproximação dos obreiros. Isso permitiria também o melhoramento do tratamento dos assuntos regionais, porque tudo seria tratado no mesmo lugar e as decisões tomadas teriam que ir junto à central. Assim haveria uma conexão mais directa para a resolução de todos os problemas que existem em cada região. Mas para isso é preciso que haja um investimento. Investimento, primeiro, de pessoas capazes em todos os sectores (...) para o desenvolvimento da igreja (A).

É bastante apreciável a forma como o participante A demonstra ter compreendido a proposta colocada. Concebe a descentralização como um vetor de aproximação da IPM, tanto dos crentes, quanto dos obreiros, em cada uma das três regiões do país, através dos respectivos órgãos de direção. Mais ainda, concebe a proposta como uma estratégia de resolução de problemas locais. Reconhece, por fim, que a sua concretização é condicionada pela existência de recursos humanos que sejam qualificados. É justamente esta percepção do participante A que está no cerne da proposta do presente estudo. Almeja-se que a IPM seja significativamente potenciada de modo que se torne um vetor de participação cada vez mais ativa na emancipação do país (NHALEVILO, 2013).

Eu posso dizer que gostei da explanação (...) temos que criar uma administração forte, que não seja uma administração vulgar onde as pessoas só passam por ali (...) Aquilo que eu até certo ponto estou a recear é a questão dos Sínodos Regionais, porque temos que consolidar as nossas paróquias em primeiro lugar (...) a descentralização é a única forma para o crescimento da igreja. Sem a descentralização não podemos desenvolver, não podemos fazer nada. É bom dar o poder àquela pessoa local e aquela pessoa vai se sentir mais e vai trabalhar muito para o crescimento da igreja, mas o importante é consolidarmos a base para o crescimento da igreja (...) (B).

O participante B faz uma análise cautelosa em relação ao modelo de descentralização proposto. Se por um lado aprecia a ideia de fortificação da administração, por outro lado mostra-se receoso em relação a implantação de órgãos de direção regional. Defende a consolidação das paróquias existentes como primeiro passo. Entretanto, há que esclarecer que a proposta colocada vem justamente para estimular a consolidação das referidas paróquias, em todas as regiões do país, através de missões regionais que se pretende que sejam robustas em todas as perspectivas incluindo a perspectiva econômica. Além disso, vem para fazer da IPM uma igreja que não se limita na resolução de seus problemas organizacionais, mas que consiga inclusivamente atender a resolução de problemas locais. É, pois, à igreja que se confia a vocação de educação social para a paz (KÜNG, 2003). Ademais, é num contexto de paz que se cultiva e se consolida a emancipação e o desenvolvimento do ser humano na sua totalidade (SAPATO, 2016).

(...) A apreciação que eu faço com relação ao tema apresentado (...) é positiva. Primeiro porque resgata aquilo que são os valores da Missão Suíça, desde a chegada dos missionários cá em Moçambique. Sabemos que os missionários que vieram trabalhar na Igreja Presbiteriana não foram apenas pastores, não foram apenas teólogos. Do grupo dos missionários estiveram lá médicos, professores, agrónomos, juristas, e sabemos também que o projecto da Missão Suíça se concretizou não só nas igrejas, mas também nas escolas, nas oficinas, em projectos de agricultura. No entanto, nós perdemos estes valores, porque com a chegada da independência houve uma onda com o sentimento de que não existia Deus, de que a religião era coisa para banir. O Estado nacionalizou grande parte daquilo que eram as infra-estruturas e projectos da igreja. Foi daí

que nós perdemos o lado da educação, das escolas e perdemos o lado da saúde. Tínhamos hospitais geridos pela igreja, mesmo as igrejas nalgum momento foram encerradas, mas passado algum tempo as igrejas foram reabertas, só que a partir daí só olhamos para a evangelização. Mas se a igreja quiser, de facto, desenvolver, não pode ensinar as pessoas a conhecer coisas de Deus apenas. É necessário que a igreja se envolva numa educação integral das pessoas, ensinando as pessoas a ganhar auto-suficiência a partir das suas famílias, para que as pessoas saibam que têm que produzir a sua própria comida, os bens de que necessitam, que é preciso saberem cuidar da sua própria saúde para poderem melhor servir a Deus, porque não se serve bem a Deus com fome, não se serve bem a Deus com doença. Então, a igreja tem que ser tudo isto. Portanto, o tema é muito importante, inovador porque nestes dias a igreja não está a caminhar nesse sentido, mas não inovador porque resgata aquilo que já vínhamos sendo, que havíamos perdido pelo caminho. Portanto, a minha apreciação é positiva, sou de apoiar isso. Mas precisamos, de facto, de obreiros que não só estejam formados na teologia. Precisamos de investir na formação do nosso pessoal em outras áreas (...) essas áreas da educação, da saúde, e agora já têm ciências novas, já temos a computação, temos engenharias electrónicas, coisas que não existiam antigamente (...) a igreja precisa de ser mais abrangente nas suas áreas de actuação. É verdade que a missão número um da igreja é evangelizar, mas temos que alimentar as pessoas para estarem dispostas a ouvirem a palavra de Deus (...) Oxalá que as nossas lideranças na igreja recebam bem esta proposta apresentada e possam levar avante este projecto. Muito obrigado (C).

O participante C enriquece sobremaneira o presente estudo com dados importantes sobre a história da igreja no período colonial em Moçambique. Explana de forma explícita o momento da crise de relacionamento entre as igrejas e o governo liderado pelo Presidente Samora Machel (JESSEN, 1997; GUJAMO, 2004). Deixa explícita a razão que levou a IPM a perder a sua hegemonia no campo da educação integral. Toda a sua explanação constitui um argumento forte para apoiar a ideia de estabelecimento de missões de educação integral que possam resultar em ações de emancipação local. Desafia, por fim, aos líderes da IPM para que acompanhem as abordagens atuais que estimulam a mudança em prol do resgate da imagem institucional desta igreja centenária.

De fato, o estabelecimento de missões de educação integral que estimulem ações de emancipação local suscita a produção de manuais e guias práticos sobre agricultura, pecuária, defesa do meio ambiente, cuidados de saúde, etc. que ajudem as comunidades a melhor desenvolver o seu trabalho. Com a produção e distribuição de material escrito nas diferentes línguas do país, a IPM pode estar a retomar o papel da Missão Suíça neste país, já que hoje pretende cobrir efetiva e eficazmente todo o país (SITOE, 2020, p. 85).

(...) Tudo o que eu ouvi acompanhei atentamente, e tudo é muito valorizado porque abre o caminho para a Igreja Presbiteriana avançar, sobretudo aquilo que me tocou, a administração permanente (...) Temos que criar condições para termos uma administração bem definida (...) É preciso que tenhamos um plano, uma perspectiva, para que quando chegar uma outra pessoa, em períodos eleitorais, não mude o rumo, mas engrene no programa já traçado. Isso nos vai

dar os melhores frutos em todas as vertentes da Igreja Presbiteriana de Moçambique (...) Temos que definir um plano, um objectivo, um caminho, um plano a longo prazo para depois ser dividido em prazos curtos, para conseguirmos atingir os objectivos (D).

O participante D reitera a defesa da construção da competência administrativa da IPM, que constitui um passo fundamental no processo de estabelecimento de missões de educação integral. De fato, não se pode imaginar uma organização que queira crescer sem que invista na robustez da sua máquina administrativa. É dessa forma que se pode garantir uma organização que seja orientada para a gestão estratégica, que seja capaz de assegurar, tanto o seu próprio desenvolvimento, quanto a sua participação ativa no desenvolvimento social (REIS; REIS, 2008).

(...) Segundo a nossa experiência diríamos que após a guerra dos 16 anos a igreja ficou numa situação de destruição em termos de infra-estruturas e como tal havia uma necessidade de reconstrução das capelas que haviam sido destruídas. Uma coisa muito interessante que se desenvolveu nessa altura foi que (...) as comunidades eram sensibilizadas a entrar na floresta, cortar as estacas, o caniço, construir as paredes, maticar e ficar a espera dessa parceria, que era a questão de chapas e pregos, incluindo o próprio arrame. Isso aconteceu, levantámos muitas capelas dessa forma. Mas também foi numa fase em que a igreja sofreu a perda de gado em termos dessas comunidades (...) havia necessidade de potenciar essas comunidades porque viviam na base de agricultura, já não tinham juntas de bois, não tinham nada. De tal forma que o DM (Departamento Missionário da Suíça) teria nos apoiado com um valor que foi usado na compra de juntas de bois, e essas juntas tiveram um papel preponderante, em que uma junta era para três famílias, duas famílias cristãs e uma família pagã. Essas famílias pagãs, portanto, isso faz parte da evangelização, acabaram convertendo-se na Igreja Presbiteriana (...) logo após 1992 até 1996 estávamos a fazer essa actividade (...) Essas famílias pagãs se converteram e passavam a dizimar como outras famílias e isso potenciava a própria igreja (...) A outra experiência que é fácil de traduzir é aquilo que nós encontrámos numa das paróquias, em que se seleccionava uma média de cinco mulheres, portanto, isso aplicava-se na sociedade das mulheres, e elas tinham a capacidade de trabalhar um ano na capoeira, e essa capoeira tinha uma capacidade para criar 500 pintos. Então, iam criando esses pintos durante um ano, mas quando chegasse o mês de Novembro elas durante aquela fase da criação não levavam os lucros para as suas casa e nem recebiam nada. O seu fruto ganhavam-no no fim do ano (...) Isso foi na Phulana. É um projecto muito importante que pode potenciar a própria igreja (...). Para terminar, dizer que também podemos dar um incentivo na criação de coelhos, porque o coelho não precisa de comer comida especial para poder viver e procriar (...) Portanto, há muita matéria que nós podemos utilizar para podermos melhorar a situação (E).

O participante E recorre ao passado para trazer evidências de que a IPM tem desenvolvido ações de emancipação local. Faz referência a estratégias de empoderamento da igreja através da potenciação econômica, tanto de seus participantes ativos, quanto dos potenciais crentes. Trata-se de uma lição marcante, de que não se pode pretender o desenvolvimento da igreja sem que se pense inclusivamente no desenvolvimento da sociedade.

O participante E termina a sua intervenção com um apoio implícito à ideia de desenvolvimento de um projeto de geração de renda. Faz referência a projetos da pecuária, demonstrando, assim, um reconhecimento do quão importante é para a igreja ter várias fontes de garantia de recursos financeiros. A igreja, sendo uma escola da vida, deve ser um espaço de aprendizagem de formas dignas de subsistência. A igreja, tal como outras instituições educativas, deve ser concebida como uma fonte de inovação para a garantia do desenvolvimento da dignidade humana (CORRÊA; MONDLANE, 2015).

Sim, falando em Missões de educação integral, seria o resgate daquilo que é a natureza existencial da Igreja Presbiteriana de Moçambique, uma herança histórica que vem já há anos. Seria, de facto, um resgate se nós formos a restabelecer isso (...) uma educação integral e holística é reparar para o ser humano no seu todo, material e espiritualmente. Portanto, uma igreja inserida na comunidade e que deve satisfazer as necessidades imediatas e se calhar até futuras da própria comunidade, responder aos anseios dentro da sua responsabilidade social. Portanto, os líderes, os pastores que estão nessas comunidades têm um papel muito importante. Devem ser potenciados, devem ser formados, de modo a responderem essas questões todas e isso iria de acordo com aquilo que acontece na sociedade, onde falamos de currículo local e desenvolvimento local (...) o rosto da igreja está na base. Portanto, pequenas iniciativas de geração de renda vão dinamizar a evangelização, mas também podem beneficiar a comunidade local, através de acolhimento de idosos, pessoas vivendo com HIV/SIDA e outras enfermidades. A cada dia surge uma nova coisa que precisa ser respondida. Uma igreja deve ser activa, uma igreja contemporânea, uma igreja que antecipa os acontecimentos, uma igreja que responde, que é sempre luz, que é sempre o sal da terra. Portanto, há necessidades materiais, mas também necessidades espirituais que devem ser respondidas e o papel da igreja é muito importante (...) (F).

A igreja, ao nível da paróquia, precisa de pequenas iniciativas de geração de renda, conforme defende o participante F. No entanto, ao seu nível mais alto, tanto regional, quanto central, a igreja precisa gerir grandes projetos de geração de renda. Para tal os seus líderes precisam desenvolver uma cultura de *pensar grande*. A par dos dízimos devem fazer com que a igreja seja capaz de oferecer serviços que sejam fundamentalmente sociais e que consiga, em compensação, recursos monetários que possam servir para uma série de reinvestimentos que sejam em prol do desenvolvimento social.

(...) A educação é a primeira coisa, mas também relevam as habilidades para os jovens. Os jovens gostam de TICs, gostam de projectos ousados. Há outros que gostam de agricultura, estamos a começar a ver jovens a abraçar a agricultura. São essas bases que sustentam a pessoa humana, e pode voar para mais patamares, mas com o chão seguro (...) mas também não esquecer as mamas, que precisam de ser alfabetizadas. Elas ficam muito felizes quando podem assinar os seus nomes (...) isso é uma das coisas que pode trazer a paz porque muita gente vai votar sabendo o que está a fazer (G).

O participante G faz uma menção específica da mulher e defende a sua alfabetização. Seria o primeiro passo rumo à sua educação desde o nível primário ao superior. De fato, sendo que Moçambique tem optado pela promoção da equidade de gênero, é pertinente que a IPM seja exemplar na mobilização de recursos que visem garantir que a mulher ombreie com o homem no desenvolvimento de conhecimentos, habilidades e atitudes. Aliás, importa referir que a IPM tem sido majoritariamente constituída por mulheres, pelo que a sua emancipação seria um contributo para o desenvolvimento institucional. Apostar na educação da mulher seria, com efeito, potenciar a IPM para ações efetivas de intervenção social.

De recordar que, desde o início, o sistema de educação preconizado por esta igreja integrou a mulher, permitindo assim a sua promoção sociocultural. Nos seus grupos, animadas pelas mulheres dos missionários, de pastores e de catequistas, discutiam questões ligadas à família, alimentação, educação, meio ambiente, entre outras. Como resultado, criaram-se novas relações conjugais, familiares e sociais. Trata-se de uma libertação da mulher e ao mesmo tempo do próprio homem. Segundo Biber (1992), já em 1894 os homens desta igreja compreendiam que os seus lares faziam a diferença nas suas comunidades. *“Até hoje, a mamana (mãe, mulher) da IPM tem papel preponderante na igreja, no lar e na sociedade em geral”* (SITOE, 2020, p. 69). É esta mulher que deve ter um papel de relevo no estabelecimento de missões de educação integral que estimulem ações de emancipação local.

As mensagens dos participantes inquiridos por entrevista denotam apoio à proposta de estabelecimento de missões de educação integral que resultem em ações de emancipação local. Vêem o quão avançam outras congregações cristãs na colaboração para o desenvolvimento social de Moçambique. Reconhecem a necessidade de inspiração na Missão Suíça, cujo sucesso resultava de seus recursos diversificados e mormente do seu quadro de pessoal que era capacitado e bastante criativo (HARRIES, 2007). Um dos importantes legados da Missão Suíça é o uso das línguas locais para o desenvolvimento das comunidades. O entrevistado LL1, ao debruçar-se sobre a questão de a IPM estar ou não equipada em termos de recursos humanos para o uso das línguas locais como uma das ferramentas de educação para a emancipação local, afirmou:

Equipada, não diria tanto. Se calhar, diria que a IPM tem algumas ferramentas, mas pode não estar totalmente equipada porque precisaria de reforçar essas pequenas ferramentas que tem, a partir do momento que nos nossos cultos usamos as línguas locais porque isso já é um ganho. Precisariam de uma alavanca porque mesmo aquela língua local que estamos a falar lá, acabamos descobrindo que tem certas lacunas. Então, precisávamos de reforçar a questão da formação nessa área. Porque não é só dizer “Eu falo Changana.” e se calhar esse Changana, não é um Changana que podemos dizer que vamos ensinar com ela, porque tem muitas falhas. Mesmo as línguas do Centro e Norte. No Sul, descobrimos estas pequenas falhas que podem, de certa forma, minar o próprio

desenvolvimento da língua local. (...) Eu penso que com um pouquinho de uma alavanca, as pessoas serem um pouquinho formatadas a esse lado. Então, em cada região há pessoas que iriam fazendo assessoria, iriam fazendo as reciclagens, etc etc. Por exemplo, estava aí o Pastor Ângelo Cotela a fazer [curso de licenciatura de] Línguas Bantu. Está a Instrutora Hortência, parece que concluiu com sucesso. Então, aqui mesmo no espaço da IMP já temos dois ou três, quatro, cinco quadros que podem... Então, essas pessoas, um pouco preparadas ou a serem formatadas, eles podem ser um grande ganho porque já têm uma bagagem, e essa bagagem só precisa de ser afinada (LL1).

Este participante aponta para um aspecto fulcral, no que tange a formação de quadros na área das línguas locais ao mencionar o fato de já existirem obreiros com uma formação de base a partir da qual a IPM pode avançar para patamares mais altos. Mas, este esforço não deve descurar a componente sociocultural como, entre outras coisas, a dissertação do participante LL2 deixa antever:

As línguas nacionais são muitíssimo importantes. Porquê que digo que são importantes? É só recuarmos um pouco na história da nossa igreja. Os missionários quando viessem cá, ao saírem da Suíça para Manjacaze, por exemplo, qual era a preocupação deles? Era de aprender a língua local. (...) Estamos a pensar fazer evangelização em todo o país, mas estamos a falhar. Sabe porquê? Você vai para Nampula. O culto em Emakhuwa não é prioritário daquela paróquia; está afastado. Dão prioridade ao culto em Português. Aos nativos, os macuas, não. Não há nada que se passa ali. Então, essa é uma das coisas que nós temos que trabalhar no sentido de as línguas locais serem prioritárias. O quê que nós queremos eliminar em Nampula ou noutras províncias? É aquela linguagem de que esta Igreja é dos machanganas! (...) Li um livro nos tempos, lá em Ricatla, que dizia assim: Evangelizar ou colonizar? Quero lhe dar um exemplo vivo. Nós temos quantos pastores que são macuas em Nampula? São quatro...cinco ou são seis. Esses são macuas. Mas porquê que a direcção máxima da nossa Igreja não leva esses recursos humanos para estarem na sua terra local, para eles introduzirem lá a língua? (...) Não estou a ser tribalista. Ele vai dar o seu impulso, mas alguma coisa vai falhar. Nós temos que levar o recurso humano local. A Igreja tem... temos recursos. Temos massenas, temos mandaus, temos macuas, temos lomués, temos manhungues, temos... mas esses recursos humanos estão centralizados na capital do país. Então? Porquê? Onde está isto escrito que você vem de Nampula; não pode ir trabalhar na sua terra, Nampula? Temos que trabalhar exactamente na língua local. Esse Português, Changana, é cá, depois do Rio Save para cá (LL2).

O participante LL2 aborda ainda um desafio adormecido, mas que pode ser despoletado se a IPM não procurar dar tratamento igual ou equitativo aos seus membros ao longo do país. O tribalismo está latente. Se, por um lado, Moçambique deve procurar libertar-se da hegemonia da língua portuguesa que confere aos seus usuários estatuto social superior em relação aos que só falam as línguas locais, por outro lado não deve permitir que uma língua local se sobreponha às outras, sob risco de dar lugar ao tribalismo, com consequências nefastas inimagináveis. Mas, o depoimento do participante LL5 é mais acutilante:

Bom, eu acho que na Igreja Presbiteriana, nós temos sorte: A nível de todas as províncias, em todas as línguas de Moçambique, já temos lá pastores. Então, o que a igreja podia fazer era pegar nestes pastores e criar um grupo de interpretação da Bíblia. (...) A igreja podia criar uma comissão de pastores... mesmo para as liturgias. Eu diria que somos conservadores. Mesmo nas liturgias e nos hinos. Os hinos são do sul; Pastor, qual é o futuro que a igreja espera por essas pessoas? Quer dizer, quando as pessoas chegam na igreja... A igreja é um lugar de libertação. Mas essa libertação acontece quando as pessoas percebem as escrituras na sua língua própria. Então, se eu vou a um culto que somente fala Inglês e eu não sou bom em Inglês, na prática, ente eu hei-de voltar do jeito que entrei. Até hei-de voltar pior do que da maneira que eu entrei. (...) Então, falando da tradução, eu acho que a igreja podia criar condições, reunir pastores que dominam a língua para ajudar na tradução da Bíblia, dos hinos. Dizem que os hinos que nós estamos a entoar no norte não são esses hinos daqui. São muito diferentes. Então, precisa-se de um grande trabalho que é a tradução do hinário. (...) Outra coisa que não desenvolve a nossa igreja é que, eu sou de Nampula. Então, o que acontece? Os dois pastores levados para lá são naturais de Tete. Não conhecem a cultura de Nampula. É o que está a acontecer, mesmo lá na zona norte. A igreja não se desenvolve porque os nossos irmãos que vão para lá carregam consigo a cultura do sul. Por mim, para uma grande evangelização, o que a igreja podia fazer, se coloca lá um pastor... por exemplo, se leva um pastor da zona sul e coloca em Cabo Delgado, tem de haver lá um pastor de Cabo Delgado que conhece a cultura (LL5).

Se a IPM pretende implantar-se efetivamente em todo o território nacional, deve assumir que *“o desenvolvimento de uma democracia e da unidade nacional do país depende directamente do acesso, por parte dos seus cidadãos, à participação efectiva em todos os domínios, o que só pode acontecer se as línguas desses cidadãos são línguas que facilitam tal acesso”* (SITOE, 2014, p. 65). Tanto o Português, como o Changana ou Ronga serão línguas “estranhas” numa zona rural do Centro e do Norte do país!

Na minha opinião, a IPM não está preparada neste aspecto, mas, querendo, pode se preparar. Porque evangelizar na sua língua materna de cada zona é muito importante. Afinal, como é que nós conseguimos o evangelho? Mesmo cá no sul? É só ver como a IPM de cá do sul ficou. E se não fossem os suíços, o quê que seria de nós? Grande trabalho eles fizeram e surtiu efeito. Então, porque não para outras zonas? A IPM não está preparada porque mesmo os hinários que eles conseguiram para nós, em Ronga e Changana, noutras províncias ainda não existem. Nós podíamos dar continuidade através destes hinários, traduzirmos. (...) Devemos nos organizar para conseguirmos dominar as línguas locais para evangelização em todo o país. A primeira coisa, a IPM deveria formar as pessoas que estão na área de linguística das línguas maternas. Por exemplo aqueles que fazem Curso de Língua Bantu. E também apostar-se nos maestros e nos compositores, que podiam traduzir aqueles hinários que temos para um dia termos aquele hinário completo em Cicewa, por exemplo. Mas o grande trabalho que se deve fazer é formar bem estas pessoas, para estarem capazes de traduzir o hinário para cada língua. (...) E precisamos de traduzir a Bíblia nas nossas línguas maternas. Porque mesmo para as nossas línguas maternas já não há aquela vontade, as pessoas não têm aquela vontade. Está cada vez mais a degradar-se aquele hábito de se falar a língua materna ou local. Então, para tal, precisamos de formação. Se vamos para a escola, vamos, mas lá

só aprendemos a língua portuguesa e as nossas línguas maternas ficam para trás. Precisamos de uma capacitação para a tradução da Bíblia também (LL4).

O participante LL4 também aborda a questão da formação de obreiros nas áreas das línguas locais, mas focando a sua atenção para a componente de tradução da Bíblia, dos materiais litúrgicos e de educação cristã, como forma de promover o uso efetivo das línguas locais. O participante LL1 também volta a insistir neste aspecto, mas avançando a proposta de criação de grupos de trabalho para a área de tradução:

(...) Agora, o quê que deve ser feito para que a IPM volte a envolver-se seriamente na tradução da Bíblia de modo a facilitar que cada moçambicano possa receber a Boa Nova e fale directamente com Deus na sua própria língua? Devíamos explorar esse trunfo da formação de tradutores. Pode-se aproveitar alguns quadros, esses que estiveram na linha da frente na tradução da Bíblia nas línguas locais. Outros ainda existem, outros ainda têm força, outros ainda estão activos. Podemos reaproveitar essas pessoas. É claro que disse que podemos juntar com sangue novo aqui, mas devemos aproveitar aquela gente porque eles carregam uma certa experiência... Estou a dar exemplo da minha paróquia que temos o Sr. Mandlate que esteve nessa linha e conheço outra pessoa ali no Xai-Xai. Ainda estão em pé. Então, pode-se apostar na formação de tradutores (...) Daqui a dez anos estaríamos noutra nível se começarmos a formar agora. Esses tradutores, dentro de cinco anos já estaríamos a falar de uma realidade, as pessoas já estariam a fazer o seu trabalho com os seus recursos mas sem precisarmos de pagar muito. Então, penso que podemos fazer isso, mas buscando também a experiência dos homens que ainda estão vivos e que ainda têm energia, mas sem confiar só neles porque tarde ou cedo vão partir. Mas também confiarmos na juventude para se juntar a estes grupos. Hoje não estamos a compreender o que significa isto, mas um dia vamos compreender e já com muitos aplausos (LL1).

Isto está em sintonia com o postulado pelo Professor Kwesi Kwaa Prah, fundador do Centre for Advanced Studies of African Society (CASAS). Este estudioso advoga que é necessário implantar estruturas que vão na prática promover a realização do desenvolvimento e crescimento das línguas africanas (PRAH, 1995). Mas, o entrevistado LL3, ao tecer as suas considerações à volta da questão de formação na área de tradução da Bíblia, acrescenta um dado novo: o domínio das línguas originais!

(...) Não, não estamos preparados. Porque, bom, na zona sul estamos, já que a igreja chegou primeiro aqui. Mas, a partir de Sofala, Tete, Nampula, até lá no norte, os pastores que estão no campo são esses que traduzem para as pessoas, mas em termos da Bíblia como tal, não têm em línguas locais. No meu entender, teríamos que formar tradutores. Mesmo essa tradução que fazem agora é à maneira como a pessoa entende. Se está a escrever bem a língua ou não, ninguém sabe. Porque cada língua tem as suas especificidades. São esses pastores que estão a traduzir. Têm a aproximação de uma ou de outra língua... (...) Temos que formar porque a tradução passa por compreender e dominar um pouco as línguas base. Estou a falar de Hebraico, estou a falar de Grego. Para

traduzir a Bíblia, tem que compreender um pouco a língua que está a traduzir. Não temos essas pessoas (LL3).

A Igreja Presbiteriana de Moçambique pode criar uma estrutura destas para estimular, através do uso das línguas moçambicanas, em paralelo com a língua oficial, o Português, no âmbito das atividades das missões de educação integral.

Mas, eu acho que está preparada para fazer esta evangelização usando recursos financeiros. Eu acho que a nossa igreja tem dinheiro, senhor Pastor. A nossa igreja é rica financeiramente. A nossa igreja tem potencial. Para mim, o que eu vejo é, talvez, falta de planos ou má gerência... Mas, a Igreja Presbiteriana, segundo o historial, é uma igreja muito rica e tem capacidade de evangelizar em línguas locais. Nós podíamos usar instrumentos musicais para acompanhar os nossos hinos. Por exemplo, podemos criar emissores usando a rádio, não é? Podemos ter recursos para termos rádios que somente falam em línguas locais... podendo haver outras línguas. Podíamos criar condições para termos aquilo que fazem outras igrejas (LL5).

Este depoimento leva-nos à parábola do investimento dos talentos. A IPM, em vez de enterrar o seu talento, deverá fazê-lo render tal como fizeram os outros servos. Desta feita também na área de comunicação, como propõe o entrevistado LL5. Então, chegado o Dia, irá ouvir do seu Senhor: *“Muito bem, servo bom e fiel; foste fiel no pouco, sobre muito te colocarei; entra no gozo do teu senhor”* (MATEUS⁵, 25: 23).

Considerações finais

A compulsão dos dados recolhidos induziu à conclusão de que a proposta de estabelecimento de missões de educação integral, que estimulem ações de emancipação local, constitui uma inovação significativamente apreciável ao nível dos obreiros da IPM, pelo que, é vista como um fator imprescindível de intervenção social da Igreja Presbiteriana de Moçambique. A proposta em questão inclui a garantia de um sistema de gestão que esteja à altura de uma organização educativa orientada à participação ativa para o desenvolvimento social de Moçambique.

A IPM deve, assim, fazer investimentos significativos, prévia e urgentemente. O seu ponto de partida deve ser a garantia da massificação da formação de quadros que sejam altamente qualificados nas áreas aliadas ao seu almejado projeto educativo. Ademais, deve ser uma iniciativa operacionalizada em todos os níveis e setores da igreja.

⁵ Bíblia Shedd: Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 2ª Edição. São Paulo: Vida Nova. p. 1373. 2013.

Ao nível da missão central da igreja é fundamental que haja tanto um corpo administrativo pastoral devidamente profissionalizado, quanto uma agenda de desenvolvimento. Que este nível seja uma fonte de provimento de bolsas internas e externas. Que seja a fonte de grandes projetos e de realizações que possam tornar a IPM numa organização socialmente briosa. O projeto *lumuko* (desmame), que está sendo operacionalizado pelo Departamento Missionário da Suíça (DM), no financiamento de projetos de desenvolvimento ao nível das paróquias da IPM, deveria ser centralizado e orientado para grandes projetos. Seria para a garantia da retroalimentação dos orçamentos das missões regionais.

Ao nível das três missões regionais propostas, é estratégico que se invista na promoção das línguas locais. Há que torná-las centros de excelência em gestão da educação integral, e em atividades tais como: (i) capacitação dos obreiros em línguas locais, (ii) concepção e tradução de materiais educativos, (iii) alfabetização e capacitação de nativos em língua portuguesa, bem como (iv) na capacitação de comunidades locais sobre o desenho de projetos de desenvolvimento sustentável.

Ao nível da missão de base, que as paróquias mais fortes e as respectivas famílias sejam provedoras de bolsas internas aos obreiros e a outros membros da IPM. Que se desenhem termos de referência que expressem claramente os objetivos, os beneficiários, os critérios de seleção, entre outros elementos, de modo que as bolsas paroquiais e familiares sejam concedidas de forma criteriosa e transparente, em prol do desenvolvimento individual, familiar, eclesial, comunitário e social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDASSE, Abrão. **Memento: o livro do rapaz**. Maputo: Literatura da Igreja Presbiterana de Moçambique. 1996.

BIBER, Charles. **Cent ans au Mozambique: Le parcours d'une minorité**. Lausanne: editions du SOC. 1992.

BORGES, Maria., RIBEIRO, Betânia., RICHTER, Leonice. Desafios da educação integral no tempo presente. **Revista Educação Popular**. Uberlândia, v. 17, n. 2, p. 131-143. 2028.

BUTSELAAR, Jan Van. **Africanos, Missionários e Colonialistas: As origens da Igreja Presbiteriana de Moçambique (Missão Suíça), 1880-1896**. (Trad. portuguesa de Francisco da Cruz). Lausanne: Département Missionnaire des Eglises Protestantes de la Suisse Romande. 1987.

CARVALHO, José., LOPES, José; REIMÃO, Cassiano. **Inovação, Decisão e Ética: Trilogia para a gestão das Organizações**. 1ª e.d. Lisboa: Edições Sílabo. 2011.

CHIMBUTANE, Feliciano; STROUD, Christopher (Orgs.). **Educação Bilingue em Moçambique: Reflectindo Criticamente sobre Políticas e Práticas**. Maputo: Texto Editores. 2011.

CHONGO, Fernando. Educação e formação de comunidades de aprendizagem: análise de percepções no Colégio Pastoral da Igreja Presbiteriana de Moçambique. **Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras**. São Francisco do Conde (BA), vol. 2, nº Especial, p. 287-308, 2022.

CORRÊA, Dalila; MONDLANE, Augusto. **Gestão de Instituições de Ensino Superior**. Lisboa: Editora Escolar.

COUTINHO, Clara. **Métodos de investigação em educação: concebendo o plano de investigação**. Universidade do Minho. 2007.

DE SOUZA, Edilson. Os sinais da educação integral. **Revista Educação**. Santa Maria, vol. 41, N. 1, p. 27-41, 2016.

FERREIRA, Alberto; MENDES, Ângelo; MARTINS, Vera. **A UCM e o contexto Internacional: Breve reflexão**. In: BARBOSA, Adérito; IBRAIMO, Mahomed; LAITA, Martins; MUSSAGY, Ibraimo. *Desafios da Educação: Leituras actuais*. Nampula: Década das palavras. p. 15-56. 2017.

FIRMINO, Gregório. **A «Questão Linguística» na África Pós-colonial - o Caso do Português e das Línguas Autóctones em Moçambique**. Maputo: Texto Editores, 2006.

GUJAMO, Rufino. **A Transição Democrática e a Manutenção da Paz em Moçambique entre 1992 e 2004**. Tese de Doutoramento em História. Universidade de Lisboa, Universidade Católica Portuguesa e Universidade de Évora.

HAGGAI, John. **Lead On: leadership that endures in a changing world**. Dallas: World publishing, 1986.

HARRIES, Patrick. The Roots of Ethnicity: discourse and the politics of language construction in south-east Africa. In **African Affairs**, vol. 87, nr 346. p. 25-52. 1987.

HARRIES, Patrick. **Junod e as Sociedades Africanas: Impacto dos Missionários Suíços na África Austral**. Maputo: Paulinas. 2007.

JESSEN, Agostinho. **Papel da Igrejas no Processo de Paz em Moçambique: 1980-1992**. Monografia de Licenciatura em História. Universidade Eduardo Mondlane. 1997.

KARSENTI, Thierry ; SAVOIE-ZAJC, Lorraine. **La recherche en éducation: étapes et approches**. 4^e edition revue et mise à jour. Canada: les presses de l'université de Montreal. 2018.

KÜNG, Hans. **Projecto de ética mundial: uma moral ecuménica em vista de sobrevivência humana**. 4^a e.d. São Paulo: Paulinas, 2003.

LEMMER, Eleanor. **Educação contemporânea: questões e tendências globais**. Maputo: Texto Editora. 2005.

LIBÂNIO, José. **Didática**. São Paulo: Editora Cortez. 2006.

- LIBÂNEO, José. **Pedagogia e pedagogos, para quê?** 12. ed. São Paulo: Cortez. 2010.
- MAZULA, Brazão. **Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique: 1975-1985. Em busca de fundamentos filosófico-antropológicos.** Porto: Edições Afrontamento e Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa.
- NGOENHA, Severino. **Estatuto e axiologia da educação: o paradigmático questionamento da Missão Suíça.** Maputo: Imprensa Universitária. 2000.
- NGOENHA, Severino. **Mondlane: regresso ao futuro.** Maputo: Real Design-Editora, 2019.
- PIEIDADE, Bonifácio. Um olhar sobre os 20 anos da Universidade Católica de Moçambique: percurso significativo? **Revista de Investigação em Educação, Comunicação e Desenvolvimento.** n. 01, vol. 1, p. 24-36, 2016.
- PRAH, Kwesi Kwaa. **African languages for the mass education of Africans.** Bona: DSE (German Foundation for International Development), 1995.
- SALLIS, Edward. **Total quality management in education.** 3er e.d. USA: Kogan Page. 2002.
- SAPATO, Rafael. **A formação humana na universidade na perspectiva da Universidade Católica de Moçambique.** In: BARBOSA, Adérito; ALVES, José; IBRAIMO, Mahomed; LAITA, Martins. **Desafios da Educação: Ensino Superior.** Nampula: Década das palavras, p. 15-29. 2016.
- REIS, Rui; REIS, Henrique. **Gestão estratégica: aplicada a instituições do ensino superior.** Lisboa: Escolar Editora. 2008.
- SITOE, Bento. Línguas Moçambicanas, como estamos? In: SEVERO, Cristine; SITOE, Bento; PEDRO, José. **Estão as línguas nacionais em perigo? Coleção Cadernos de Ciências Sociais.** Lisboa: Escolar Editora, 2014, p. 37-75.
- SITOE, Bento. O Tsonga e a moçambicanidade: o caso da Igreja Presbiteriana de Moçambique. In: PAULA, Maria Helena e Xavier, Vanessa Regina Duarte (Orgs.), **Estudos de linguagem em abordagens multiculturais.** Campinas, SP: Mercado de Letras, p. 61-87, 2020.
- SITOE, Bento. Da oralidade à escrita: (D)escrivendo (n)as nossas línguas - o caso do Changana, língua bantu falada ao sul de Moçambique. In XAVIER, Vanessa Regina Duarte e FRANCESCHINI, Bruno (Orgs) **Matizes multiculturais em estudos da linguagem - Identidade, memória e sociedade.** Campinas SP: Pontes Editores, 2022, p. 49-71.
- SMITH, Patricia & RAGAN, Tillman. **Instructional Design.** 2. ed. New York: Wiley, 1999.
- TOZONI-REIS, Marília. **Metodologia da Pesquisa.** 2ª e.d. Curitiba: IESDE, 2009.

Recebido em: 21/02/2023

Aprovado em: 14/06/2023

AS AVENTURAS DE NGUNGA E O PAPEL DA VIAGEM PARA DE(S)COLONIZAÇÃO DE SUA MENTE

NGUNGA'S ADVENTURES AND THE ROLE OF TRAVEL IN DE(S)COLONIZING HIS AWARENESS

RESUMO: As Aventuras de Ngunga (1972), do angolano Pepetela, conta a história de um garoto órfão que se faz homem enquanto viaja pelos kimbos de uma Angola em guerra anticolonial. A narrativa acompanha a deslocação física de uma criança na medida em que o revela também como um protagonista que faz do caminho percorrido o espaço para o exercício de um pensamento nômade de natureza imanente, que lhe possibilita formar uma consciência livre. As aventuras acontecem justamente na sua jornada, e enquanto transita percebe a importância de empreender o próprio pensamento. Neste artigo, proponho olhar para Ngunga como uma personagem capaz de estetizar a própria existência, promovendo uma guerrilha do pensamento contra a hegemonia do mesmo, capaz de aplicar a nomadologia deleuziana como recurso para descolonizar a si próprio e libertar sua consciência, como desejava Franz Fanon.

Manuella Bezerra de Melo

PALAVRAS-CHAVE: Literatura; Racismo; Colonial; Decolonial; Poscolonial.

ABSTRACT: The Adventures of Ngunga (1972), by angolan writer Pepetela, tells the story of an orphan boy who becomes a man while traveling through the kimbos of an Angola in the throes of an anti-colonial war. The narrative follows the physical displacement of a child insofar as it also reveals him as a protagonist who makes the road he travels the space for the exercise of a nomadic thought of an immanent nature, which enables him to form a free conscience. The adventures take place precisely on his journey, and as he travels he realizes the importance of undertaking his own thinking. In this article, I propose looking at Ngunga as a character capable of aestheticizing his own existence by promoting a guerrilla war of thought against its hegemony, capable of applying Deleuzian nomadology as a resource for decolonizing himself and freeing his conscience, as Franz Fanon wanted.

Editor-Gerente
[Ivaldo Marciano de França Lima](#)

KEYWORDS: Literature; Decolonial; Poscolonial; Travel; Nomadology.

AS AVENTURAS DE NGUNGA E O PAPEL DA VIAGEM PARA DE(S)COLONIZAÇÃO DE SUA MENTE

Manuella Bezerra de Melo¹

Introdução

Um Ngunga nómade e anticolonial

Em 1972, quando publicou *As Aventuras de Ngunga*, o escritor Pepetela espectava uma Angola arrasada pela Guerra Colonial, que só veio a ter fim anos depois com o fim do Estado Novo Português. Talvez, salvaguardada sua biografia, apostasse no cruzamento da literatura com concepções anti-coloniais propositadamente, como recurso, ou talvez estivesse somente a refletir o seu tempo. No entanto, a moral assumida por esta narrativa leva o leitor aos mesmos questionamentos que fazia Franz Fanon. Nascido na Ilha de Martinica – departamento ultramarino da França - Fanon precisou ir estudar psiquiatria em Paris para perceber que não era considerado francês, mas um antilhano negro. Não tinha consciência da sua negritude, e menos ainda, não tinha noção de como esta negritude era vista pelos brancos que haviam colonizado a ilha caribenha onde nasceu. Foi ao *sair da ilha que pôde ver melhor a ilha (Saramago)*, foi a deslocação, a viagem que o possibilitou a compreensão e o levou à reflexão. Cair em si o levou aos conflitos que culminaram, posteriormente, nas suas obras críticas multidisciplinares de filosofia, sociologia e psiquiatria, sendo esta última a qual dedicou parte de seus estudos relacionados aos efeitos psíquicos do racismo. Seu legado teórico e científico, influência para estudos culturais e a Teoria da Literatura; pode ser observado no desfecho que alcança Ngunga, protagonista de Pepetela, que deu ao personagem o contorno empírico dos estudos de Fanon, um garoto que liberta sua consciência das correntes colonizadoras.

Não é só o menino Ngunga que tem uma relação biográfica com o filósofo Frantz Fanon. O próprio Pepetela renunciou a moral colonizadora e ocidental, trazida na sua descendência portuguesa, para se dedicar a luta pela libertação do povo angolano junto ao Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) em 1961, quando se exilou de Lisboa, onde estudava Letras, para Argélia – a mesma Argélia que viveu Fanon até 1957. Suas experimentações em vida lhe deram a rota que percorreria Ngunga; de alguma maneira um experimento literário com função social, criando uma obra que confrontava e reescrevia o Bildungsroman Clássico nascido e

¹ Mestre em Teoria da Literatura e Literaturas Lusófonas e bolsista pela Fundação para Ciência e Tecnologia de Portugal (FCT) no Programa Doutoral em Modernidades Comparadas; Literaturas, artes e culturas da Universidade do Minho (Uminho), em Portugal. manuellabmm@gmail.com

vinculado em sua forma a serviço da ideologia colonialista, ajustando-se ao Bildungsroman Postcolonial.

La concepción del Bildungsroman Postcolonial como una subversión o una reescritura del Bildungsroman Clásico va en consonancia con las tesis defendidas por la crítica postcolonial en los últimos años, al concebir el discurso literario como un instrumento emancipador, mediante el cual es posible apropiarse de las representaciones colonialistas (VASQUEZ, 203, p.11).

Nos estudos sobre o romance de aprendizagem em seu modo clássico, realizados pelo espanhol José Santiago Fernandez Vasquez, observa-se no gênero que às obras de Bildungsroman há certo padrão de características por parte do protagonista – em sua maioria jovem de personalidade independente -, que no decorrer da narrativa passa por uma evolução focada em princípios pedagógicos, acarretando em um desenvolvimento emocional harmônico e ordenado.

El primero de estos términos alude al desarrollo de las capacidades innatas del protagonista; el segundo hace referencia a la necesidad de que el perfeccionamiento individual sea complementado por un adiestramiento social. Para poner en práctica este objetivo es preciso que el aprendizaje del Bildungsheld sea tutelado por uno o más personajes que ejercen el papel de mentor; es decir, se ocupan de garantizar el bienestar material y espiritual del héroe, y aseguran de que éste alcance un grado de madurez que haga posible su integración con la comunidad (VASQUEZ, 2003, p.14).

Ainda que siga o roteiro de construção e amadurecimento individual ao passo de sua história, como prevê o romance de formação, Ngunga rompe os limites da aprendizagem clássica com uma capacidade inventiva de projetar sua própria arquitetura eminente enquanto prenúncio do exercício de uma micropolítica dentro de um território hegemônico, tal e qual nos eixos históricos e políticos da nomadologia Deleuziana em seu popular ensaio *Mil Platôs*, que conceituam-no como uma “[...] máquina de guerra justamente por ser inalienavelmente relacionado com esse ‘Fora’ (VIEIRA, 2009, p.109) porque “[...] a vinculação da vida é, pois, com um itinerário. O que importa é o constante caminhar, que abre os poros, alivia os pulmões, permite que o sangue flua, dá energia e disposição pra continuar a caminhar” (VIEIRA, 2009, p.109).

Após perder seus pais em uma emboscada de colonialistas portugueses a seu kimbo, o protagonista conhece e se decepciona com o que chama de ‘egoísmo dos adultos’ que, para ele, ‘pensam somente em si mesmos’ e ‘não praticam aquilo que dizem’, concluindo então que as “[...] as palavras nada valem” (PEPETELA, 1980, p .45). Isso ocorre primeiramente em seu

encontro com o Presidente Kafuxi, quando ainda no início da trama passa uma temporada em sua casa:

E, um dia em que apareceu o comandante do esquadrão com três guerrilheiros, aconteceu o que tinha que acontecer. O velho lamentou-se de fome, dos celeiros vazios. Mandou trazer um pratinho de pirão para o comandante. Para os outros nada havia. O comandante teve que dar dois metros de pano e outro pratinho apareceu. Ngunga não falou. Começava a perceber que as palavras nada valiam. Foi ao celeiro, encheu uma quinda grande com fubá, mais um cesto. Trouxe tudo para o sítio onde estavam as visitas e o presidente Kafuxi. Sem uma palavra, pousou a comida no chão. Depois foi a cubata arrumar suas coisas. Partiu sem se despedir de ninguém (PEPETELA, 1980, p.45).

Esta aí o momento da escolha. Este episódio é o ponto de partida, o impulso necessário para que Ngunga saísse, por definitivo, pelo mundo numa viagem para procurar as repostas que precisava; “[...] Queria saber se em toda parte os homens são iguais, só pensando neles” (PEPETELA, 1980, p.50). A partir daí, depara-se também com outras situações que julga de egoísmo dos adultos, entre elas com o comandante Mavinga, ao juntar-se a uma Secção de guerrilheiros na floresta:

Muitas vezes se falava no comandante daquele esquadrão, o camarada Mavinga. Todos recordavam sua coragem e decisão. Mas haviam guerrilheiros que diziam que Mavinga tinha apenas um defeito: pensava demais nele mesmo...Qual era a pessoa grande que não era egoísta? (PEPETELA, 1980, p.52).

A obra de Gilles Deleuze dá protagonismo ao papel da geografia na construção do pensamento, e oferece o entendimento que é no viajar que Ngunga atravessa um território etológico e etnológico, e na medida em que cruza as fronteiras de cada kimbo (aldeia) de Angola, atravessa também as fronteiras do seu próprio pensamento, assumindo a condição nómade como um recurso para alcançar a descolonização de si próprio, como sugeria Fanon.

[...] a geografia não se contenta em fornecer uma matéria e lugares variáveis para a forma histórica. Ela não é somente humana e física, mas mental, como a paisagem. Ela arranca a história do culto da necessidade, para fazer valer a irredutibilidade da contingência. Ela a arranca do culto das origens, para afirmar a potência de um ‘meio’ (o que a filosofia encontra entre os gregos, dizia Nietzsche, não é uma origem, mas um meio, um ambiente, uma atmosfera ambiente: o filósofo deixa de ser cometa...). Ela a arranca das estruturas, para traçar as linhas de fuga que passam pelo mundo grego, através do Mediterrâneo. Enfim, ela arranca a história de si mesma para descobrir os devires, que não são a história mesmo quando nela recaem (FANON, 1992, p.125).

A noção de território é central no pensamento de Deleuze e de seu principal parceiro intelectual, Felix Guatarri, que no livro “Micropolítica: Cartografias do Desejo” empreende um

território num sentido amplo, ultrapassando seu uso na etologia e etnologia, concepção praticada pelo Ngunga quando observamos sua condição imanente perante sua própria realidade, onde o território serve somente à sua viagem, ao trânsito e ao seu deslocamento, e à subversão da centralidade de ideias que captura as subjetividades e epidermiza um aprisionamento da hipótese de um devir.

O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p.323).

É preciso contextualizar. *As aventuras de Ngunga* acontecem em meio à guerra anticolonial angolana. Trata da história de um menino pouco crescido, cujos pais morreram numa altura da vida onde ainda não foi concluído o processo daquilo que Foucault chama de *domesticação*, que é uma forma de formação da subjetividade que se estabelece dentro de uma sociedade disciplinar, neste caso, uma sociedade em guerra é justamente a que cita. Foucault explica que toda sociedade “[...] impõe um controle social sobre o corpo, mas é exatamente esse controle que varia historicamente” (FOUCAULT, 1999, p. 287).

Os saberes e os poderes de todos os tempos procuram domar os corpos, mas estes lhes escapam perfazendo uma história da resistência relativa à vida, pois “o ponto mais intenso das vidas, onde se concentra sua energia, fica exatamente ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças e escapar de suas armadilhas” (FOUCAULT, 1977 apud DELEUZE, 1986, p. 101).

No caso de Deleuze, a disciplina como modo de formar a subjetividade seria um modelo em crise, pois estaria em curso a constituição de uma “[...] sociedade de controle (...) que implicava novas subjetividades” (DELEUZE, 1992, p. 219-226). Deleuze explica, portanto, como um garoto sozinho entre as balas europeias e angolanas, consegue os recursos necessários para definir seu próprio caminho. Isto ocorre na hora que percebe que é o caminho em si, a ser tomado, e que constituir-se como angolano é, sim, não ceder ao imperialismo Português, mas também é não fechar os olhos para a desgraça provocada pelo seu próprio povo, os erros e ações condenáveis. E neste ponto cria, portanto, uma guerrilha de pensamento contra todas as idealidades imutáveis. Ngunga pratica esta subversão dos territórios quando, por exemplo, ao se deparar com os mentores adultos pôde perceber neles seus equívocos um a um, rompe este bloqueio e, sozinho, reconstrói sua própria alternativa de vida sem o comum auxílio das supostas

naturais necessidades entendidas ou esperadas a alguém da sua idade, uma recusa ao processo de constituição da subjetividade dominante para possibilitar a própria subjetivação revolucionária.

Esta sua condição imanente e subversiva do pensamento fica evidente quando encontra *Uassamba*, personagem pela qual se apaixona, mas que foi vendida em troca de bois pelos seus pais a Chipoya, o líder do kimbo, para ser sua esposa. Aqui, Ngunga é capaz de praticar a reflexão necessária e lógica para sair do conforto dos próprios costumes e entender que mesmo no seio da sua cultura e identidade, há uma série de tradições injustas a serem reparadas.

Ngunga encostou-se a uma árvore. Porque o mundo era assim? Tudo que era bonito, bom, era oprimido, esmagado, pelo que era mau e feio. Não, não podia. Uassamba, tão nova, tão bonita com aquele velho? Lá porque ele a comprara a família? Como um boi que se compra ou uma quinda de fubá (PEPETELA, 1980, p.153).

Tinha vontade de gritar, de insultar o Chipoya, os pais de Uassamba, os velhos que defendiam os costumes cruéis, os novos que não tinham coragem de os destruir” (PEPETELA, 1980, p. 164).

E dedica parte de seu tempo a pensar em algo que possa fazer para tirar Uassamba da situação de opressão em que está colocada: “[...] Era Uassamba que lhe dava esses maus pensamentos. Não, ela não tinha culpa. Era o mundo com suas leis estúpidas” (PEPETELA, 1980, p.159).

O pensamento nômade é o principal suporte de Ngunga nas suas aventuras vividas em trânsito. Para acompanhar esta trajetória, até que se torne o jovem adolescente que virá a ser espelho da obra de Frantz Fanon, e compreender como isto acontece, é necessário também evocar a memória historiográfica. Durante todo século XVIII, o Iluminismo dominava o pensamento filosófico e questionava a monarquia absolutista, assim como os dogmas fixos na Igreja Católica Romana, com o debate e construção de um novo conceito de *humano*. As concepções quebraram alguns paradigmas e o diálogo foi necessário quando é sabido que nesta altura as condições de vida eram desumanas para a maioria da população, em detrimento do poder, riqueza e glória dos monarcas. No entanto, a ideia de *humano* forjada aí, condicionada e difundida como sinônimo de uma suposta racionalidade pré-concebida, tem uma problemática que trazemos para a sociedade contemporânea: foi elaborada por humanos brancos da parte oeste da Europa a partir de uma perspectiva que eles conheciam, o que excluía definitivamente muitos territórios da noção de humanidade construída por essa sociedade ocidental, entre eles os homens e mulheres de África.

É com base neste questionamento sobre o que é ou não humano que Fanon desenvolve na sua teoria crítica as questões relacionadas aos sintomas psíquicos do racismo e da desumanização do negro, e que Pepetela, um homem do seu tempo, escreve, e é também diante de todos estes

pré-supostos anteriores que Ngunga, o personagem, é criado, sobrevive e se forma imbuído do projeto de dominação colonial, irreduzível na atuação livre de seus dispositivos nômades como prática efetiva da nomadologia deleuziana que o levará adiante, à Fanon.

Para estabelecer esta noção de humanidade branca o europeu desconstruiu as muitas identidades existentes em África, liquidando manifestações culturais de variados aspectos, sejam étnicas ou religiosas, e seguidamente construiu e propagou estereótipos de exotismo que desenvolveram nos muitos povos africanos o apagamento social e o complexo de inferioridade, necessários para o sucesso do projeto de povos que desejam dominar e oprimir outros, que já não acreditam mais na possibilidade de serem eles mesmos capazes de fazerem sua própria história.

O comportamento de Ngunga, um garoto cuja natureza imanente do pensamento afirma a existência intrínseca da realidade, subverte e extrapola esta assimilação, apropriando-se da [...] condição nômade como parte pragmática da nomadologia (DELEUZE; GUATARRI, 1980, p 471), é um propósito do ideal. Com este propósito, Pepetela empreende no rapaz órfão as possibilidades, as condições para um africano colonizado e assimilado da superioridade branca se desgarrar das concepções que lhe aprisionam fisicamente, mas também emocionalmente. E o criador de Ngunga faz isso porque sabe que a literatura pode ser um recurso pra vocalizar esta possibilidade.

A *assimilação* é uma das muitas consequências psíquicas que explica Fanon como parte da opressão racista. Ocorre porque, entre outras coisas, o colonizador usa do seu poder agindo efetivamente pra branquear o negro com favorecimentos àquele que se comporta conforme os padrões estabelecidos por ele, branco, e acusa o outro que o enfrenta ou questiona, por exemplo. Em África, por longos anos foi perpetuada a ideia de que o colonizador é um educador, alguém que estava a levar a bonança ocidental, capaz de inserir aquilo que consideram como ‘sociedades primitivas’ no ‘mundo civilizado’, e que estaria fazendo, então, um favor que deve ser agradecido perpetuamente, discurso paternalista repetido para justificar a exploração da mão de obra, e ocultar as práticas violentas do colonizador em busca de recursos materiais.

Para ele só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco. Donde a preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse desejo de ser poderoso como o branco, essa vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parte do ser e do ter que entra na constituição de um ego. Como dizíamos há pouco, é pelo seu interior que o negro vai tentar alcançar o santuário branco. A atitude revela a intenção. A retração do ego como processo bem sucedido de defesa não é viável para o negro, pois ele precisa da sanção do branco (FANON, 2008, p.60).

Fanon desenvolve esta interlocução entre as consequências objetivas e subjetivas da ação colonial sob o colonizado negro, traça estratégias de sobrevivência e faz críticas ao nacionalismo

e ao imperialismo, enquanto revela estas consequências psíquicas do estabelecimento de uma única possibilidade de identidade, moldando psicologicamente os nativos de outros berços territoriais para dentro do seu papel ‘natural’ de escravo ou servo do branco.

Se ele se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica (FANON, 2008 p.95)

Na obra de Pepetela é possível perceber, mesmo no seio dos kimbos africanos, este desejo pelo objeto ocidental, a permissividade e condescendência com valores assimilados, como o individualismo, que ferem a base da sociedade autóctone africana, formada sobre preceitos coletivos de aldeia que trabalha para a comunidade, uma demonstração da contaminação ocidental, mesmo no ambiente rural onde se passa a narrativa. Em uma passagem de *As Aventuras de Ngunga*, é possível também observar bem esse efeito no cozinheiro do Posto de Cangamba, local para onde os colonialistas levaram preso Ngunga e o professor União após a emboscada na escola. Em meio a um processo de luta pela emancipação de seu País, um homem negro e angolano serve aos colonizadores portugueses e defende, seguro, seu papel social de servir o branco colonizador.

Vocês julgam que vão ser independentes – dizia ele. – Estúpidos! Se não fossem os brancos nós nem conhecíamos a luz elétrica. Já tinhas visto a luz elétrica e os carros, seu burro? E queres ser livre. Livre de que? Para andares nu e subir nas árvores? (PEPETELA, 1980, p.110).

Assim como o cozinheiro, também o Grupo Especial – Unidade de Soldados Angolanos no Exército Português (GE), exemplo concreto da ação de *assimilação* na atividade colonizadora portuguesa em Angola, que também fez o protagonista concluir a falta de sentido disso para um angolano: “[...] Depois compreendeu que os G.E não serviriam para nada, pois eram só criados dos portugueses e não tinham força nenhuma ali” (PEPETELA, 1980, p.111). E como na passagem do camarada Chitangua, também preso no Posto de Cangamba. Apanhado, o homem que era o mais forte do kimbo chora por apanhar e indica os sítios onde os portugueses deveriam fazer buscas, o que caracterizaria traição ao Movimento, atitude que decepcionou profundamente o menino Ngunga: “[...] Ngunga não respondeu. Um homem tão grande, cheio de força. Um covarde... Ngunga tinha vontade de lhe bater também” (PEPETELA, 1980, p.105).

As aventuras de Ngunga (1980) ocorrem em um período de ultracolonialismo, no qual os portugueses se esforçam para serem reconhecidos enquanto os melhores colonizadores,

amuletos nas teorias luso-tropicalistas do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, de uma suposta colonização ‘amiga e branda’, mas que nunca deixou de usar a força para garantir a exploração das riquezas dos territórios ocupados em favor do desenvolvimento Português.

Todo povo colonizado, isto é, todo povo no seio do qual nasce um complexo de inferioridade, de colocar no túmulo a originalidade cultural local – se situa frente-a-frente à linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. O colonizado se fará tanto mais evadido de sua terra quanto mais ele terá feito seus os valores culturais da metrópole. Ele será tanto mais branco quanto mais tiver rejeitado sua negrura (FANON, 1983, p. 49).

Conclusão

Para o desenvolvimento da obra *Peles Negras, Mascaras Brancas*, Fanon desvenda a função objetiva do racismo, a de ser um mecanismo estruturante da sociedade capitalista e colonial, onde o colonizador é dominante e o negro colono o dominado. No entanto, para que uma descolonização viesse a ocorrer e ser efetiva, a única forma é que ela seja conquistada com luta e protagonismo do colonizado, descartando a utilidade de uma libertação consentida, já que esta não é capaz de libertar a consciência. Fanon trata sobre o processo colonial como uma condição que age na totalidade. Ela não é só territorial e psíquica, seus efeitos e consequências são tão econômicos quanto sociais, são tão estruturais quanto nocivos ao corpo do colonizado. À luz de Fanon, participar da viagem de Ngunga por Angola é compreender como todas essas nuances são possíveis, sejam pelo papel do protagonista ao subvertê-las, seja pelo papel daqueles que ele observa, ao aprisionarem-se. No desenrolar da narrativa de *Pepetela*, é possível observar as características psicológicas de Ngunga, personagem capaz de quebrar este paradigma, um resultado dialético da sua existência nômada à sua projeção de homem, angolano, descolonizado, ainda que a guerra pelo território estivesse aparentemente perdida pelos homens crescidos.

A sequência dos acontecimentos vai convencendo Ngunga pouco a pouco da necessidade de expandir seus conhecimentos enquanto arma para alcançar seus objetivos, que são sempre coletivos e demonstram um olhar empático do menino com o mundo e, principalmente, com a construção mais justa deste mundo que ele também habita. Assim acontece quando escuta e concorda com o Professor União sobre a importância da escola: “[...] O professor União tinha sido enviado de longe pelo movimento para ensinar. No tempo do colonialismo, ali nunca tinha havido escola, raros eram os homens que sabiam ler e escrever. Mas agora o povo começava a ser livre” (PEPETELA, 1980, p. 73). E um pouco mais adiante, quando se liberta dos portugueses e vai pela floresta a procura de seu povo. “[...] E correu para a liberdade, para os pássaros, para o mel, para as lagoas azuis, para os homens. Atrás de si ficava o arame farpado, o mundo dos patrões e dos criados (PEPETELA, 1980, p.117).

Pelas mãos de Pepetela, Ngunga escreve sua própria história porque assim decidiu, traça seu futuro como quem desenha o mapa da liberdade para os garotos e garotas africanas que lerão suas aventuras. “[...] Mais uma vez, Ngunga jurou que tinha que mudar o mundo mesmo que, para isso, tivesse que abandonar tudo que gostava” (PEPETELA, 1980, p.159), a decisão de unir seus estudos à ação, de não ser um animal doméstico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDALA Júnior, Benjamin. **Margens da cultura: mestiçagens, hibridismo e outras misturas**. São Paulo: Editora Boitempo, 2004.
- ANDERSON, Perry. **Portugal e o fim do ultracolonialismo**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966.
- BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.
- CANDIDO, Antônio. **A educação pela noite & outros ensaios**. São Paulo: Ed. Ática, 1989.
- CHAVES, Rita; CABAÇO, José Luís. **Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural**. São Paulo: Editora Boitempo, 2004.
- DELEUZE, Gilles. **O que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux**. Paris: Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Paris: Minuit, 1986.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Ed. Fator, 1983.
- FANON, Frantz. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Tradução Alexandre Pomar. Lisboa: Letra Livre, 2017.
- FANON, Frantz. **Pele Negras, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora, Brasil: Ed. UFJF, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade vol. I (a vontade de saber)**. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade – Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

HALL, Stuart. **Identidades Culturais na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

LENINE, Vladimir Ilich. **Obras escolhidas – Volume 1**. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1979.

PEPETELA. **As aventuras de Ngunga**. São Paulo: Ática, 1980.

VAZQUEZ, José Santiago Fernandez. **Reescrituras postcoloniales del “Bildungsroman”**. Madrid, Espanha: Editorial Verbum, 2003.

Referências da internet

O abecedário de Gilles Deleuze. Entrevista concedida a Claire Parnet. Vídeo. Transcrito e traduzido por Tomás Tadeu da Silva. Disponível em: <www.ufrgs.br/faced/tomaz>. Acessado em: 12 fev. de 2003.

Recebido em: 21/01/2023

Aprovado em: 14/06/2023

JUSTIÇA SOCIAL E O KUKHENDLA NA TRADIÇÃO AFRICANA: REFLEXÕES À LUZ DOS PRINCÍPIOS DE RAWLS

SOCIAL JUSTICE AND “THE KUKHENDLA” IN THE AFRICAN TRADITION: REFLECTIONS IN THE LIGHT OF RAWLS’ PRINCIPLES

RESUMO: O artigo debruça-se sobre o tema da justiça social na prática tradicional conhecida por *Kukhendla*. O objetivo do mesmo é refletir e estabelecer a relação desta prática com os princípios da justiça, na teoria da justiça social de John Rawls. O argumento que se procura sustentar é o de que as práticas culturais podem ser legitimadas pelas comunidades, por serem praticadas nessas culturas por muitas gerações. Todavia, elas podem, ao mesmo tempo, estar em conflito com certos princípios da justiça, além de causarem desequilíbrio nas relações sociais, com especial enfoque para o âmbito familiar. A discussão que se levanta é fundamentada nos dois Princípios da Justiça de John Rawls, apresentados no seu livro “Uma Teoria da Justiça”: o princípio da liberdade igual e o da diferença. A metodologia usada para o estudo consistiu na aplicação de algumas entrevistas, análise de conceitos e reflexão sócio-filosófica, buscando relacionar esta prática com a justiça social e a distribuição de recursos. A conclusão a que se chega é a de que a prática do Kukhendla pode influenciar negativamente nas liberdades civis, assim como pode ser impulsionadora de desigualdades sociais alicerçadas em condições, geralmente, de corrupção.

PALAVRAS-CHAVE: Kukhendla; Princípios da Justiça; Práticas Tradicionais.

ABSTRACT: The article addresses the issue of social justice in the traditional practice known as *Kukhendla*. Its objective is to establish the relationship of this well-known phenomenon with the principles of justice in John Rawls' theory of social justice. The argument being put forward is as follows: cultural practices may be legitimized by communities because they have been practiced within these cultures for many generations. However, they may, at the same time, be in conflict with certain principles of justice and may cause imbalance in social relations, with a special focus on the family sphere. The discussion is based on the two Principles of Justice from John Rawls' "A Theory of Justice": the Principle of Equal Liberty and the Difference Principle. The methodology used for the study consisted of analyzing concepts and philosophical reflection, aiming to relate the practice of *Kukhendla* to social justice and resource distribution. From this discussion, the conclusion is drawn that the practice of *Kukhendla* can negatively impact civil liberties, as well as be a driver of social inequalities rooted in conditions often related to corruption.

KEYWORDS: Kukhendla; Principals of Justice; Traditional Practices.

Pedrito C. C. Cambrão

Itélio Joana Muchisse

Estrela Rosa Langa Zandamela

Editor-Gerente

[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

JUSTIÇA SOCIAL E O KUKHENDLA NA TRADIÇÃO AFRICANA: REFLEXÕES À LUZ DOS PRINCÍPIOS DE RAWLS

Pedrito Carlos Chiposse Cambrão¹
Itélio Joana Muchisse²
Estrela Rosa Langa Zandamela³

Introdução

Quando se fala de corrupção numa sociedade, imagina-se, a priori, os métodos convencionais com que esse fenômeno maléfico se desenrola. Mas, a verdade, a partir da tradição do sul de Moçambique apresenta uma realidade interessante na Filosofia Social. As redes sociais, hoje, mostram-nos outra realidade que afinal é possível recorrer a meios ligados a tradição para enriquecer. Propagandas espalham-se por diversos grupos, convidando os seus usuários à adesão a tais práticas que, no final do dia, podem se revelar como nocivas.

O presente artigo tem como objectivo refletir sobre a relação entre o *kukhendla*⁴, prática tradicional que visa a busca de poderes mágicos e vantagem material em algumas regiões da África, assim como das relações deste conhecido fenômeno e os princípios da justiça na teoria da justiça social de John Rawls. Para tanto, foi utilizada a metodologia de análise de conceitos e reflexão filosófica, buscando relacionar a prática do *kukhendla* com a justiça social e a distribuição de recursos.

A prática do *kukhendla* é comum em algumas regiões do sul de Moçambique, especialmente em comunidades mais tradicionais. Ela consiste na busca por poderes mágicos com os curandeiros e na sua utilização para a obtenção de vantagens materiais, como bens e dinheiro, além de força física e proteção contra inimigos. Embora seja uma prática comum em algumas comunidades moçambicanas, sua relação com a justiça social é questionável. Nesse sentido, é importante contextualizar a prática do *kukhendla* na tradição de parte dos povos moçambicanos e refletir sobre seus possíveis impactos na justiça social e na distribuição de recursos. Para isso, será utilizada a teoria da justiça de John Rawls, que propõe o princípio da

¹ Doutor em Sociologia pela Universidade do Porto – Portugal, Licenciado em Filosofia e Teologia, Docente e Pesquisador da Universidade Zambeze (UniZambeze). prof.pedrito@hotmail.com

² Licenciado em Ensino de História e Filosofia pela Universidade Save; Mestrando em Direitos Humanos, Justiça e Paz pela Universidade Católica de Moçambique em Xai-Xai; Estudante de Mestrado Profissional em Propriedade Intelectual e Transferência de Tecnologia para a Inovação na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (Campus Feira de Santana), Pesquisador, Jornalista e Consultor. iteliobango@gmail.com

³ Licenciada em Psicologia Clínica pelo Instituto Superior de Ciências da Saúde, Mestranda em Direitos Humanos, Justiça e Paz pela Universidade Católica de Moçambique em Xai-Xai. estrelarosalanga@gmail.com

⁴ *Kukhendla* é uma prática tradicional em algumas sociedades moçambicanas. Consiste na busca de poderes mágicos e sobrenaturais através dos curandeiros e feiticeiros locais. Essa prática tem como objetivo a obtenção de vantagens materiais, a exemplo de riqueza, saúde, sucesso nos negócios e outras formas de prosperidade.

justiça e da diferença como forma de garantir a liberdade e uma distribuição justa de recursos, levando em consideração a condição de liberdade e de igualdade dos indivíduos, bem como as desigualdades sociais e econômicas.

Com essa reflexão, espera-se contribuir para o debate sobre a relação entre tradição e justiça social em África, bem como para uma melhor compreensão da prática do *kukhendla*, seus possíveis impactos na liberdade civil, na distribuição de recursos e na luta por uma sociedade mais justa e igualitária.

A escolha por esta abordagem inclui-se no que Rawls (2000, p. 38-39) designou como regras “proibidas”, pois são suscetíveis de criarem certas “penalidades e defesas, e assim por diante, quando ocorrem violações”, onde se podem incluir “práticas sociais” como “rituais”, mas também pela “ambiguidade” entre o “que é justo ou injusto”. Portanto, por um lado, é uma tentativa em que se procura uma imparcialidade no julgamento moral de determinados fenômenos, neste caso *Kukhendla*. Mas, por outro, como ainda reafirma Rawls, é a procura de possíveis efeitos aos princípios da justiça, uma vez que “aos princípios da justiça devem ser aplicados ornamentos sociais que são considerados públicos”, uma vez que se intenta uma abordagem sobre um fenômeno que se escapa da esfera privada e tende cada vez para a esfera pública.

1. *Kukhendla*: uma prática tradicional na busca por vantagem material

Kukhendla é “uma união unilateral e resulta de ambições individuais por parte dos mais velhos”. “O termo *kukhendla* designa o feitiço comprado junto dos médicos tradicionais [...], pode também ser entendido como sendo o acto [SIC] de estabelecimento de um pacto como seres espirituais com a ajuda de um especialista em medicina tradicional (*Nyanga*) (MAHUMANE, 2015, p. 7, grifos do autor). Também pode envolver a habilidade de falar bem em público, proteção contra perigos que envolvem a guerra⁵ e boa aparência física (PASSADOR, 2008, p. 191).

Esta prática (*Kukhendla*) é passada de geração em geração, como parte integrante da cultura de alguns povos que vivem no que é hoje Moçambique, e é concebida como uma forma de lidar com problemas, desafios e incertezas na vida. A busca por vantagem material é vista como uma forma legítima de lidar com esses desafios, uma vez que a prosperidade material é valorizada nesta sociedade. No entanto, essa prática é vista como problemática por alguns estudiosos, que a enxergam como uma forma de perpetuar desigualdades e injustiças sociais.

⁵Sobre este ponto alguns estudos relatam o fenômeno dos “Naparamas”, soldados imbatíveis que lutaram durante a Guerra Civil, em Moçambique, como sendo praticantes deste tipo de rituais.

Ademais, o *kukhendla* é uma prática que beneficia apenas alguns indivíduos em detrimento da maioria, perpetuando desigualdades sociais e econômicas que são prejudiciais para a sociedade como um todo.

Tendo em conta a variedade linguística que permeia Moçambique, em particular, e o mundo, em geral, este fenômeno pode ser atribuído diferentes nomes. O que é consensual é o fato de ser concebido como sendo secular nas culturas existentes nesta região do continente africano, especialmente na parte Oriental, concretamente Moçambique, onde ultimamente é citado em diversos estudos como sendo causador de infortúnios e desequilíbrios na descendência, em termos de linhagem genealógica. As pessoas recorrem aos sábios desta tradição ancestral como forma de desvendar diversos segredos da vida. ⁶ Bono (2015) refere que boa parte dos homens e mulheres desta região da África, mesmo cristianizados, sempre retornam às suas crenças, e com isso justifica-se um dualismo entre a tradição e a modernidade.

Por falta de um estudo pormenorizado, percebe-se que existem algumas dificuldades de abordar este fenômeno, o *Kukhendla*. Mas, de forma genérica, percebe-se a sua natureza no contexto da formação das relações sociais. É um acordo entre um indivíduo e um curandeiro/feiticeiro. O acordo em volta, segundo autores como Mahumane (2015), Passador (2008, 2011) e Tivane (2022), envolve principalmente a questão da riqueza ilícita, às vezes às custas de outras pessoas. O estudo de Mahumane (2015) é conclusivo sobre a possibilidade deste acordo que, firmado por um determinado grupo de uma dada geração, pode influenciar o modo de vida daqueles que irão nascer a seguir, como é o caso da liberdade sexual, por terem sido os indivíduos (masculino ou feminino) prometidos como maridos ou esposas, respectivamente, de espíritos:

O marido espiritual pode ser uma forma de compensação que geralmente os progenitores ou pessoas mais velhas da família proporcionam a um espírito, no processo de compra de um tipo de feitiçaria (*kukhendlha*) que visa, especialmente, a multiplicação ou acesso a riqueza material e privilégios sociais. Esta é a causa que é recorrentemente referida na etiologia local sobre os casos atuais. Portanto, hoje as alianças entre espíritos e vivos é consequência direta dos pactos estabelecidos por familiares mais velhos entre estes e os espíritos e com anuência dos curandeiros locais (MAHUMANE, 2015, p. 23).

O autor considera esta prática como sendo anti-social e anti-ética, uma vez que enquanto busca-se a prosperidade para alguns membros da família, acaba prejudicando a liberdade de outros, sujeitando-os a viverem em condições que não sejam da sua escolha, ou tenham que

⁶ Sobre esta vertente, foram entrevistados dois sábios (*Nyangas*) da província de Inhambane, que afirmaram que este fenômeno é social e que remonta dos antepassados, sendo por isso, que não se pode conhecer quem é o seu iniciador. Os mesmos afirmaram que ele faz parte dos costumes das famílias, sendo praticado de forma recorrente

buscar meios para apaziguar a fúria dos espíritos que se apossam deles. É dentro deste contexto que ele acrescenta que,

Muitas pessoas, na ânsia de alcançar a prosperidade e prestígio social, celebram pactos com seres espirituais, localmente denominados espíritos da feitiçaria (*kukhendlha*) e proporcionam, como forma de compensação, uma jovem mulher como noiva do espírito. Caso esta jovem mulher queira se casar com um homem vivo, tal situação terá de ser negociada com o marido espiritual com a intermediação de um especialista em medicina tradicional (Nyanga). Em muitos casos o marido espiritual não se opõe à união da sua esposa com um homem vivo, pois tal facto possibilita a reprodução de descendentes que serão considerados como elementos da linhagem do espírito. Na verdade, esta união com um homem vivo não representa um casamento no sentido convencional do termo (MAHUMANE, 2015, p. 25).

Passador (2008) retrata o fenómeno na ótica da modernidade. Para o autor, o fenómeno é praticado em virtude da concorrência que se vem instalando na senda do neoliberalismo, que vem caracterizando o mundo no qual se instala um clima de aporofobia, isto é, uma aversão pelos pobres, em que os mesmos tendem a se integrar na lógica da concorrência. E, visto que há desigualdades propositadas no seio desse sistema, um dos mecanismos encontrados é a recorrência aos poderes mágicos que lhes são proporcionados pelas suas tradições, com vista a equilibrar a balança.

No entanto, Tivane (2022, p. 116) relata também algumas das consequências deste tipo de acordos, no qual incide sobre as consequências linhageiras, destacando a ocorrência do marido espiritual que geralmente é o mais citado nas comunidades, pois são raros os casos em que um homem é atribuído para uma mulher espiritual. O autor destaca que, em questões de *kukhendla*, “essa ambição de enriquecer com ‘facilidade’ faz com que os descendentes paguem pelas faltas cometidas pelos seus ascendentes”. Por sua vez, Passador (2011, p. 162) acrescenta nos seguintes moldes, “a efetivação e continuidade da *kukhendla* exigem sacrifícios de animais e mortes de pessoas como contrapartida – pessoas que, em geral, pertencem à família”.⁷

Como se pode depreender, no discurso que se foi construindo acima, este fenómeno pode ser acionado visando diversas finalidades que não são uniformes, tal como os seus efeitos que podem variar desde a morte de alguns membros da família até a privação da liberdade. Isto mostra uma clara violação dos direitos humanos, pois prejudica a terceiros, além dos envolvidos diretamente no acordo, isto é: o *kendlante* e o curandeiro que preside o ritual.

para fins de aquisição de riqueza, prestígio social, bem como para conseguir posições de prestígio nos postos de trabalho, entre outros fins, pois assumem que são várias as finalidades com que cada um adota por esta prática.

⁷Os dois curandeiros entrevistados com o objetivo de obter mais informações sobre este fenómeno foram igualmente unânimes em afirmar que a questão do envolvimento dos descendentes no pagamento das cláusulas deste contrato deve-se ao fato de que em muitos casos, os pais sustentam os seus filhos através dos bens que são advindos deste

Apesar dessas críticas, é importante reconhecer que o *kukhendla* tem um papel significativo nas sociedades moçambicanas, não apenas como uma prática “religiosa tradicional”, mas também como uma forma de lidar com problemas e desafios na vida quotidiana num mundo pós-moderno, marcado pela lógica da concorrência econômica, pobreza e falta de oportunidades, principalmente para as camadas mais vulneráveis. É uma forma de ação e de tomada de decisão que deve ser compreendida e valorizada como parte integrante da vida destas sociedades. Porém, isso não livra a eventuais críticas, sobretudo quando tende a progredir para o lado negativo. Sendo assim, é importante refletir sobre o papel do *kukhendla* nas sociedades moçambicanas, reconhecendo sua importância cultural, mas também buscando formas de lidar com os problemas sociais e econômicos que podem surgir a partir dessa prática.

2. Os princípios da Justiça segundo John Rawls

John Rawls foi um dos mais importantes filósofos políticos do século XX, tendo se notabilizado após a publicação de seu livro em 1971, denominado “A Theory of Justice”, obra que mereceu especial atenção dos seus apoiantes, assim como dos seus críticos. Nessa obra, Rawls ensaia uma hipotética teoria da justiça, partindo de um contratualismo imaginário numa posição social original (original position), em volta a um véu da ignorância (“ignorance veil”). Nesta obra, Rawls propõe dois princípios fundamentais de justiça: o Princípio da Liberdade Igual e o Princípio da Diferença. Segundo Rawls (2000, p. 64), o Princípio da Liberdade Igual estabelece que cada pessoa deve ter um conjunto básico de liberdades, que inclui o direito do livre pensar, de expressão, religião, associação e de igualdade perante a lei. Já o Princípio da Diferença postula que as desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de tal forma que sejam para o benefício dos menos favorecidos na sociedade.

A relação entre esses princípios e a justiça social é fundamental para a compreensão do papel do *kukhendla* nas tradições do que é hoje Moçambique. Para Rawls (2000, p. 3), a justiça social diz respeito à forma como as instituições sociais básicas de uma sociedade distribuem benefícios e ônus entre seus membros. Nesse sentido, a justiça social requer a criação de instituições que promovam a equidade, a igualdade de oportunidades e a proteção dos direitos fundamentais de todos os indivíduos.

No entanto, como veremos nas seções seguintes, a prática do *kukhendla*, na tradição do que é hoje Moçambique, pode apresentar conflitos com esses princípios rawlsianos,

acordo, sendo por isso que eles são, implicitamente, membros do acordo por se terem beneficiado dele, por isso devem contribuir no ressarcimento deste.

especialmente no que diz respeito ao Princípio da Liberdade Igual, como sendo o princípio basilar, de onde emana o (Princípio) da Diferença.

2.1. O *kukhendla* e o princípio da Liberdade Igual

O princípio da liberdade igual é um dos pilares da teoria da justiça de Rawls, que estabelece que cada pessoa deve ter direitos iguais aos mais amplos e básicos, compatíveis com os mesmos para todos (RAWLS, 2000, p. 64). No entanto, a prática do *kukhendla* na tradição do que é hoje Moçambique viola esse princípio fundamental, pois muitas vezes as mulheres, por exemplo, são forçadas a se casar com espíritos da feitiçaria, e não com homens vivos (MAHUMANE, 2015). Esse tipo de união não é consensual, o que viola a liberdade individual de escolher com quem se casar. Além disso, as mulheres, vezes sem conta são vistas como meros objetos de troca e não têm voz nem vez na decisão de serem oferecidas como noivas para os espíritos da feitiçaria.

Essa violação da liberdade igual tem consequências negativas nas sociedades dispostas no que é hoje Moçambique. Primeiro, perpetua uma cultura de opressão e submissão das mulheres, que são vistas como propriedade dos homens e objetos de troca. Isso cria desigualdades e injustiças de gênero que afetam a vida das mulheres em todos os aspectos. Além disso, essa prática pode levar a uma cultura de impunidade e violência contra as mulheres, já que elas não têm voz na decisão de se casar com os espíritos da feitiçaria. Ademais, em casos de linhagem consanguínea, as pessoas são obrigadas a pagar tributos para ressarcir os danos de um acordo no qual eles não foram os protagonistas, pois nem sequer participaram do mesmo. Isso, em muitos casos, deixa sem saída, uma vez que a falta ou o não cumprimento pode resultar em perdas humanas, pelo que as pessoas não têm a liberdade de escolher se pretendem ou não aderir a esse tipo de pagamento, optando, em muitos dos casos, pagar sem a devida liberdade de o fazer.

Portanto, é necessário repensar a prática do *kukhendla* à luz dos princípios de justiça de Rawls, especialmente o princípio da liberdade igual. É importante garantir que todos tenham a liberdade de escolher com quem se casar e que as mulheres não sejam tratadas como meros objetos de troca, nem que alguns indivíduos sejam obrigados a pagar tributos dos quais não firmaram nenhum acordo. Outrossim, isso implica a alienação da paternidade, o que influi significativamente na liberdade civil dos indivíduos. Se assim fosse, isso contribuiria para uma sociedade mais justa e igualitária.

2.2. Reflexões sobre a relação entre *Kukhendla* e o Princípio da Diferença

Ao analisar a relação entre o *kukhendla* e o Princípio da Diferença, é importante considerar como essa prática pode contribuir ou prejudicar a justiça social e a distribuição equitativa de recursos. Como foi destacado por Rawls (2000, p. 64), o Princípio da Diferença estabelece que as desigualdades econômicas e sociais devem ser arranjadas de modo que sejam ao mesmo tempo: (a) consideradas vantajosas para todos, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. Ou seja, as desigualdades materiais podem ser justas, desde que sejam vantajosas para a sociedade como um todo e que haja oportunidades igualitárias para todos alcançarem essas posições.

No entanto, a prática do *Kukhendla* pode ser vista como problemática em relação a esse princípio, pois, como destaca Passador (2011), ela beneficia apenas alguns indivíduos em detrimento da maioria, perpetuando desigualdades sociais e econômicas que são prejudiciais para a sociedade como um todo. Além disso, a busca por vantagem material, através dele, pode levar a uma cultura de individualismo e competição em que as pessoas buscam seus próprios interesses em detrimento do bem comum. Dessa forma, é questionável se o *Kukhendla* pode ser considerado uma prática justa à luz do princípio da diferença (RAWLS, 2000). Por um lado, é possível argumentar que a busca por vantagem material é proveitosa para a sociedade como um todo, uma vez que a prosperidade material é valorizada nas culturas dispostas no que é hoje Moçambique. Por outro, é necessário considerar as desigualdades e injustiças sociais que essa prática pode perpetuar, bem como sua possível contribuição para uma cultura individualista e competitiva.

Assim, é indubitável a importância de se refletir sobre os possíveis impactos do *Kukhendla* na justiça social e na distribuição equitativa de recursos, buscando formas de lidar com os problemas sociais e econômicos que podem surgir a partir dessa prática, sem ignorar sua importância cultural. Pois, partindo da premissa da prevalência do princípio da liberdade igual, percebe-se que as consequências desta competição podem também ocasionar num exacerbamento da limitação das liberdades por parte dos indivíduos, como é o caso de casamentos forçados entre entidades de diferentes níveis, isto é, o casamento entre humanos e não humanos (*seres sobrenaturais, espíritos...*), bem como a prevalência de pagamentos de tributos dos quais os devedores não fizeram parte de um determinado acordo que foi celebrado sem que os mesmos estejam presentes e que nem tenham sido consultados a priori.

Conclusão

Depois desta peregrinação cogitativa, permitam-nos dizer que este artigo teve como objetivo discutir a relação entre o *Kukhendla*, uma prática tradicional na busca por vantagem

material, e os princípios da justiça de John Rawls, nos quais o filósofo defende uma distribuição equitativa dos bens dentro de uma sociedade, partindo do pressuposto de que todos os seres humanos têm o direito ao mesmo leque de liberdades, independentemente do seu status econômico ou posição social que ocupa.

Ao longo do texto, foram apresentados os principais pontos da teoria da justiça de Rawls e do *Kukhendla* como prática tradicional, em algumas comunidades, com especial atenção para a prática do fenômeno em Moçambique, considerando a literatura que foi consultada que dá mais ênfase à região sul do país, na qual a designação é mais frequente. Também foi discutida a relação entre o *Kukhendla* e a liberdade civil, bem como com a desigualdade material, e como essa prática pode afetar a efetivação das liberdades e a distribuição justa de recursos em uma sociedade. Foi levantada a questão sobre se o *Kukhendla* pode ser considerado uma prática justa, à luz dos princípios da justiça, e foram apresentados possíveis impactos desta na justiça social e na distribuição de recursos.

As reflexões destacam a importância de considerar tradições culturais na discussão sobre a justiça social. É pertinente compreender as práticas e crenças de uma comunidade, antes de fazer julgamentos precipitados ou impor padrões de justiça externos, assim como é preciso fazer acompanhar as tradições à evolução dos tempos, de modo a torná-los apreensíveis à tradição, pois esta não é aquilo que é passado, mas o que é praticável num presente, mesmo que seja proveniente de um tempo pretérito, pelo que a diversidade cultural deve ser respeitada e levada em conta na busca por uma sociedade mais justa e igualitária.

A guisa de conclusão, podemos dizer que o *Kukhendla* e os princípios da justiça apresentam abordagens distintas sobre a liberdade e a distribuição de recursos em uma sociedade. É preciso compreender a relação entre esses conceitos e considerar as tradições culturais e as desigualdades sociais para promover a justiça social de forma mais ampla e inclusiva, bem como criar mecanismos que garantam mais liberdade, mesmo que isso implique a revisão dos critérios de administração da justiça em vigor nas diferentes sociedades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONO, Ezio Lorenzo. **Muntuísmo: A ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea**. 2ª Edição. Paulinas: Maputo, 2015.

MAHUMANE, Jonas Alberto. **“Marido Espiritual”: Possessão e Violência Simbólica no Sul de Moçambique**. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Nova de Lisboa: Lisboa, 2016.

PASSADOR, Luiz Henrique. “Eating Alone” or When Modernity Feeds Tradition Money and Magic in Southern Mozambique. **VIBRANT**, v.5, n.2, p. 177 – 206, 2008.

PASSADOR, Luiz Henrique. **Guerrear, Casar, Pacificar, Curar: O Universo da “Tradição” e a Experiência Com O HIV/AIDS no Distrito de Homóine, Sul De Moçambique**. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

RAWLS, John. **Uma Teoria de Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. Martins Fontes: São Paulo, 2000.

TIVANE, Fernando Félix. **A etnografia da “batalha” contra a tradição, a feitiçaria e os espíritos dos ancestrais entre os evangélicos de Maputo, Moçambique**. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2022.

Recebido em: 21/01/2023

Aprovado em: 14/06/2023

VENCER O MITO E O DIÁLOGO COMO ESTRATÉGIA FILOSÓFICA BANTO PARA A JUSTIÇA

BEAT THE MYTH: DIALOGUE AS A BANTU PHILOSOPHICAL STRATEGY FOR JUSTICE

RESUMO: No plano dos interesses geopolíticos, a Europa Ocidental se considerou herdeira da filosofia clássica e da ampliação de conhecimento escrito que propiciou o avanço técnico e científico. Na era burguesa, a cultura da Europa do Oeste se auto-certificou como o modo universal de produzir, consumir e pensar, instituindo sua ideologia em todos os continentes onde se buscou força de trabalho ou consumidores de mercado. Os pressupostos da filosofia bantu, como a do Ubuntu, demonstram o compromisso da produção intelectual de uma região do continente africano com a vida comunitária e o bem-estar social, viabilizando a ética do diálogo, como um meio de se estabelecer justiça.

PALAVRAS-CHAVE: Afrocentricidade; Mitologia Bantu; Moçambique.

ABSTRACT: In terms of geopolitical interests, Western Europe considered itself the heir to classical philosophy and the expansion of written knowledge that favoured technical and scientific progress. In the bourgeois era, Western European culture certified itself as the universal way of producing, consuming and thinking, establishing its ideology on all continents where it sought labour or market consumers. The presuppositions of Bantu philosophy, such as Ubuntu, demonstrate the commitment of the intellectual production of a region of the African continent to community life and social well-being, enabling the ethics of dialogue as a means of establishing justice.

KEYWORDS: Afrocentricity; Bantu Mythology; Mozambique.

Igor F. V. X. Carmo

Editor-Gerente
[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

VENCER O MITO E O DIÁLOGO COMO ESTRATÉGIA FILOSÓFICA BANTO PARA A JUSTIÇA

Igor Fernando Vergara Xanthopulo Carmo ¹

Introdução

A humanidade concorre entre si há muito tempo. As adivinhas, os jogos motores, as competições físicas são estratégias civilizacionais para provar e superar o valor de seus integrantes. Muitas narrativas defendem o triunfo como valor moral de sumo direito, mas a vitória do competidor escapa à vontade humana: A vitória do herói mitológico significa o êxito divino. Mas, a partida pode durar mais do que a do famigerado futebol. Há, por exemplo, um jogo de bola muito praticado nas antigas nações americanas², no qual um aro elevado a certa altura, chegando até seis metros do solo³, deve ser trespassado por uma bola de borracha.

Em determinados grupos das culturas pré-colombianas, este jogo podia se estender por muitos dias e era tão venerado que, onde se fazia um templo, criava-se do lado um espaço dedicado ao esporte com arquibancada para o público. Os historiadores interpretam que o fim do jogo resultava no sacrifício do(s) perdedor(es) ou ganhador(es) da partida. A bem dizer, vida e morte são os fatos universais do espírito humano que determinam a relação entre sociedade e natureza. No jogo, os astros celestes regem os seres humanos e estes dirigem a ordem cósmica, representando para o universo, perante à sociedade, a mais contundente expressão da verdade.

A sorte dos jogos é tarefa das divindades. Isto significa que a sua prática é restringida ao sagrado, com o tempo do espírito e não da matéria. Na ancestral cultura helênica, havia uma trégua dos conflitos políticos e bélicos durante os Jogos Olímpicos. Nesse ínterim, os atletas dedicavam seus corpos para as artes divinas, retornando às suas terras com coroas de louro e folhas de palmeira, simbolizando a benção dos imortais sobre suas cabeças. Era o período de evocar a memória dos antigos heróis e renovar a fé na habilidade física e psíquica dos cidadãos. Este princípio das competições, no percurso histórico, ultrapassou seu caráter místico e transformou o jogo no modo operatório dos poderes civilizados. Ainda assim, a religião não deixou de ter um papel central nas sociedades e nas literaturas sagradas.

¹ Doutor em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo (USP) e doutorando em Estudos do Desenvolvimento, na Universidade Politécnica de Moçambique. igorxanthopulo@gmail.com

² Provavelmente de origem Olmeca, civilização americana cuja produção cultural é encontrada nos territórios do México e El Salvador, o esporte teve seu desenvolvimento do 1500 a.C a 400 a.C. Sua prática esteve nos ritos religiosos de outras grandes civilizações do continente, como a dos Maias e dos Astecas.

³ É o caso da cidade de cultura maia Chichén Itzá, arqueologicamente datadas de 600 a 1200 d.C

No ocidente, por exemplo, a escravidão e a guerra são temas fundamentais da Torá, da Ilíada, da Eneida e ainda estão vigentes na Bíblia Moderna e no Alcorão. Isto indica que tanto a subjugação como a violência são táticas parasitárias do jogo civilizacional ainda vigentes. De fato, a humanidade está “perdendo o jogo” diante do seu maior mito existencial, isto é, equalizar seu mundo real ao ideal, cujo o princípio da vida corresponderia à paz e à justiça plena da Idade de Ouro. Severino Ngoenha (1993) aponta o sonho humano de que “no futuro a realidade corresponda aos nossos desejos ou, pelo menos, que seja o menos divergente possível” (NGOENHA, 2018, p. 208).

Em nossas narrativas, o Juízo Final e o Paraíso estão assinalados para o futuro, porque ainda o jogo de uma História errante está em curso e as folhas de louro não estão nas devidas cabeças: Os livros sagrados pregam a fraternidade, mas ainda separamos muralhas entre nós; os crentes divulgam a graça, mas as necessidades essenciais da vida são cobradas a alto preço; a minoria do planeta pode usufruir do trabalho de suas próprias mãos. A esquizofrenia entre os discursos e as práticas humanas é tão grotesca que não é difícil concluir que a cultura e a economia desempenham apenas um mero jogo fictício. No conflito de interesses, é mister um símbolo para justificar as agruras dos afetados pela ética corrupta das instituições humanas, como o Diabo, que tem a função mítica de compartilhar a culpa da nossa miséria com outros arquétipos maléficos.

O mito do Mal ensina a resistir à pena até que Deus cobre dos abusadores que, geração após geração, permanecem exercendo a escravidão e a violência sob seu domínio. Porém, houve quem decidisse tomar para si as regras do jogo conscientemente, como os heróis das independências africanas do XX: um paradigma moderno importante para se recontar, que fortalece a luta contra o ganhador invisível da maldade. Eduardo Mondlane narrou a “A história de Massinga”⁴, na obra *Chitlango, Filho de Chefe (1950)*, apontando para a necessidade de se encontrar uma cura tangível para a enfermidade humana. O conto apresenta três filhos de um ancião doente que vão procurar a cura diante de uma monstruosa serpente. No fim, é o mais novo, o pequeno preterido, que traz a serpente enrolada no corpo, sendo capaz de aliviar a doença que afligia o seu pai. Herança da tradição oral, existem muitas variantes dessa narrativa que representa a superação da doença através de uma busca sincera e corajosa, reestabelecendo o equilíbrio perdido. Este conto mítico retira o véu da ilusão, pois, embora haja a concepção da serpente como peçonhenta e intratável, incita a vencer de perto esse imaginário, para se reestabelecer a saúde perdida. Portanto, a narrativa ensina a não fugir da serpente, mas a obter a sua aliança com destemor e humildade.

Não se pode negar que Moçambique, e toda África, tiveram expoentes notáveis na luta pela cura de sua terra. Diante dos males, não delegaram apenas ao plano divino a tarefa de resolver seus problemas, antes, produziram meios de construir uma realidade justa aos seus conterrâneos. Como curandeiros, buscaram linguagens e códigos em terrenos distantes como o “remédio” para a libertação de sua gente. Adotaram uma postura filosófica, criando novos discursos a partir do diálogo de conceitos diversos, fazendo do veneno míope do opressor o ingrediente da cura da sua terra. O feiticeiro exerce poder manipulando, além do mundo natural, a própria linguagem, a fim de manter cativas as suas vítimas. Por meio do seu discurso de dominação, utiliza o seu conhecimento do fogo, da água e dos objetos da natureza para dar provas de sua força e da necessidade de submissão à sua vontade. Ele constrói seu próprio mito, onde é todo-poderoso e deve ser servido e obedecido.

O mito do bom civilizado

Existe um fantasma na mentalidade atual: A Europa do oeste está num grau social evolutivo superior ao dos outros continentes do mundo. O próprio fato da escrita deste ensaio se proceder em língua europeia, fora da Europa, já denuncia esse paradigma insuperável. A Europa ocidental estabelece os modelos do futuro almejado pelas nações, ao redor do globo, no plano cultural, econômico e de bem-estar. As suas academias patenteiam o conhecimento global, junto a seus parceiros de língua inglesa, como os Estados Unidos, Canadá e Austrália. A tecnologia e a produção cultural do pequeno continente são refinadas e expressam natural universalidade, que podem ser absorvidas pelos demais países facilmente, sem a necessidade de intercâmbio na mesma via. O modelo do seu vestuário também é a convenção mais adequada para a humanidade, pelo conforto e elegância. A forma de governar através de Estados Nacionais é a mais evoluída de toda a História e os mistérios mais insondáveis da vida foram melhor revelados aos Europeus através da sua ciência e do seu clero. Assim, todos devem celebrar voluntariamente o calendário religioso da Europa na corrida pela civilidade, pois, em menor ou maior grau, ser civilizado é ser uma cópia do europeu. Só é possível participar das demandas e exigências do mundo a partir desta consumação.

Entretanto, para que a cultura europeia pudesse atingir o posto de emanadora da verdade e do progresso para o mundo, foi necessário um ajuste de pensamento interno e externo a fim de que tal mito pudesse ser fecundo. Primeiro devemos recordar que mito não é um simples sinônimo de uma mentira, mas de uma “narrativa do cosmos”, presente também num ritual ou

⁴ Conto narrado no capítulo XXI, “Sob o Cruzeiro do Sul” da obra *Chitlango, filho de chefe*, publicada originalmente em 1950, foi balizada e traduzida ao francês pelo missionário suíço André-Daniel Clerc. No episódio, um presbítero africano

num símbolo que oculta a verdade. A palavra grega *mithos* significa “história” e expressa a materialização do mundo imaterial através da linguagem. Desta perspectiva, a existência não pode se apartar do mito, pois seria a ferramenta da humanidade para encontrar o sentido da vida na sociedade. A tarefa do mito é ligar os sinais deixados pelo plano divino de forma organizada às novas gerações, tendo a sua legitimidade radicada nas instituições e nos axiomas que, caso a fé neles decline, significaria o fim de sua estrutura. O mito, em suma, não é estático e descortina o movimento humano em direção à justiça, portanto, é passível de alteração no decorrer das eras, resguardando certos arquétipos de um passado remoto universal, mas que são manipulados pelos interesses e pelas condições de um sistema social.

Como exemplo, as construções e os artefatos da antiguidade, recompostos pela arqueologia, mostram que a produção cultural e econômica se processava num âmbito científico indissociável ao sagrado no desenvolvimento teórico e prático das sociedades. No diálogo platônico *Timeu* (260 a. C), a memória de Sócrates e de seus companheiros resgataram a origem do universo, assim como o cotidiano de civilizações milenárias de elevado desenvolvimento técnico e social. É o caso da Atlântida, civilização mítica também de interesse do anglo-francês Denis Saurat, autor da obra *A religião dos Gigantes e a Civilização dos Insetos* (1955). Para além da ilha perdida, ele aponta para o resquício de antigas religiões pré-humanas no pensamento moderno, cujas as térmitas, formigas, aranhas e mariposas são ancestrais da consciência de nossa espécie, que herdou seus valores organizacionais e os interiorizou na espiritualidade, na sexualidade e na cultura. O mito, sempre em curso, se regenera nas conjunturas geográficas e históricas, chegando ao ponto de ser aparentemente suplantado por completo nas épocas posteriores.

Na perspectiva da historiografia moderna, nota-se que o mito da superioridade europeia, como valor civilizacional, foi legitimado com a expansão de técnicas aprimoradas pelo domínio da escrita. Abdicando a instituição religiosa do centro da sociedade, tal conhecimento, transmitido pelas narrativas clássicas, formaram uma tradição textual que gerou o Renascimento técnico das Belas Artes do XVI. O culto de referências intercambiadas por um grupo restrito de estudiosos da Europa culminou, no século XVIII, numa geração que se considerava mais esclarecida do que as gerações passadas. Assumindo-se como iluministas, os eruditos reivindicavam um modo de operação intelectual original e a ruptura com as suas raízes míticas no novo panorama econômico da época, que exigia uma constituição social e axiológica também nova.

Pouco antes da ascensão oficial da burguesia ao poder, marcada pela Revolução Francesa (1789), no cenário industrial europeu, o prussiano Immanuel Kant (1995), num panfleto

narra o conto ao pé de uma fogueira noturna a uma equipe juvenil em treinamento ministerial.

filosófico, intitulado *Reposta à Pergunta: O que é Iluminismo (1784)*, defende a maioria da sociedade e de seus agentes pelo uso público da razão. Através da escrita, os intelectuais poderiam expressar valores sobre a política e a cultura, tendo em vista às gerações futuras que não poderiam herdar os equívocos das anteriores. A mensagem da igreja, bastião do passado, deve ser mediada pela luz da razão, que conduziria a sociedade para seu esclarecimento e sua maioria. O empenho de Kant, e de outros filósofos de sua época, estava em quebrar a emulação dos padrões clássicos e medievais, e suplantá-los por valores adequados à uma concepção antropológica, historiográfica e racionalista da política e da economia. O fortalecimento da manufatura e do comércio, bem como o aumento do acesso a produtos do além-mar, debilitaram o mito da necessidade de um monarca absoluto, fonte de identidade cultural e canal da vontade divina. Os burgueses, como agentes econômicos, passam a esvaziar o mito da aristocracia, a fim de estruturar uma nova mitologia social, na qual seus interesses pudessem ser viavelmente atendidos.

O avanço burguês marca o compasso da era do “homem da modernidade”. Culturalmente, ele está afoito pela novidade, desacreditando paradigmas retrógrados e sobrevalorizando a racionalidade. Economicamente, o seu mercado comercial avança em direção aos meios de subsistência e manutenção da vida. Politicamente, o seu Estado Moderno pressupõe a ética por meio da divisão dos poderes num sistema burocrático. Forma-se, assim, o campo imaginário da atualidade que estima o comércio, o estado nacional e a ciência, ancorada na razão. São os valores, por exemplo, do herói do romance homônimo *Cândido*, do francês Voltaire (2013), que percebe o alcance universal de sua cosmovisão, já que a razão não deveria ter fronteiras. Considerando os povos distantes como iletrados irracionais e supersticiosos, os agentes culturais da Europa ocidental emitem a si próprios o certificado de civilizados, estando as outras culturas em estágios primitivos do seu desenvolvimento.

Mais tarde, frente às vicissitudes do século XIX e às correntes do pensamento romântico e realista, o racionalismo da “Era das Luzes” passa ser contestado. A razão, ideologia científica vigente desde o Humanismo, começa a perder seu trono como instrumento unívoco da verdade. O francês Jean François Lyotard, na obra *O Pós Moderno (1980)*, explicita que a tradição do discurso científico esteve pautada num jogo de linguagem aceite pelo destinatário por meio de uma retórica de conceitos abstratos. Para o filósofo, o fazer da ciência é um exercício narrativo e dialógico desde os tempos de Platão. O filósofo alega que a subjetividade parcial da linguagem sempre foi uma componente imprescindível da reflexão científica, chegando a afirmar que “nada prova que, se um enunciado que descreve uma realidade é verdadeiro, o enunciado prescritivo, que terá necessariamente por efeito modificá-la, seja justo” (LYOTARD, 1988, p. 72). Foi esta visão pós-moderna da atividade científica que suscitou a crise da “razão redentora”, já que as

políticas liberais da modernidade não trouxeram à maioria dos estados europeus a estabilidade social e seus processos econômicos marginalizaram a maioria da população dos seus direitos humanos.

Esta discussão também se faz presente no livro *O discurso filosófico da Modernidade* (1985) do alemão Jürgen Habermas. Embora considere que ainda não superamos o projeto da modernidade, o autor elucida as diferentes perspectivas adotadas sobre o pensamento nos últimos três séculos. No quarto capítulo, a obra salienta a importância da produção de intelectuais, como a de seu conterrâneo Friedrich Nietzsche, que considerou a mitologia e o êxtase saberes legítimos para a busca da verdade. A consciência humana não é uniforme, mas surpreendente e mutante, enquanto que “a própria razão só pode se ocupar na atividade funesta do esquecer e do expulsar” (HABERMAS, 2000, 144). É no século XIX que a razão, como comprovação cartesiana, será suplantada por novos métodos científicos da geração crítica da modernidade, na qual pensadores da Europa ocidental, como Marx, Freud, Nietzsche e Schopenhauer, destacaram os problemas do indivíduo e da sociedade moderna de forma menos categórica, desconsiderando a racionalidade. Pela historiografia, a ciência do século XIX se subdivide em ramos especializados, enfatizando: a sociedade e a sua estrutura pela luta de classes; a psicologia e o infinito campo do subconsciente humano; a metafísica e o niilismo existencial do homem moderno; a biologia e a vontade natural inerente ao ser animal.

A cultura ideológica do século XIX coloca em dúvida o indivíduo universal do Iluminismo, mas não abriu mão da auto-certificação suficiente para, nesse ínterim, gestar a sua nova empreitada imperialista. O chanceler Bismarck, do mesmo campo etnolinguístico de Marx, Freud, Nietzsche e Schopenhauer, convocou a Conferência de Berlim, ocorrida de dezembro de 1884 até abril de 1885, por meio de um discurso que visava ajudar outros povos necessitados. Na ocasião, as nações capitalistas dividiram a África virtualmente em mapas, consumando o projeto de exploração mais deplorável da história europeia, quiçá humana. Anteriormente, em nome do mercantilismo, as nações protagonistas do discurso da consciência humana exilavam indivíduos do continente africano, através de empresas de comércio negreiro, para serem escravizados. Já a partir daquele momento, as pessoas da África são mão-de-obra de “trabalho forçado” em seu próprio território, num projeto genocida de expansão dos mercados das revoluções industriais.

O século XX representa a irracionalidade da guerra e o autoritarismo da ditadura na Europa, mas também significa a vitória das ciências exatas, sobretudo da engenharia mecânica,

eletrônica e posteriormente, informática. Há também maior acesso ao consumo de bens manufaturados, acentuada sistematização de suas instituições nacionais e o exponencial crescimento urbano de suas populações. No cenário político, duas correntes científicas começam a ser absorvidas pelos interesses dos estados nacionais, dentro e fora do continente: a ideologia marxista e a neoliberal, que indicavam supostamente horizontes sociais opostos, o comunismo ou o capitalismo, na sua plenitude. Através dessa ótica de Guerra Fria, os estudos acadêmicos hierarquizaram o planeta em três mundos, no qual o Primeiro designava a Europa Capitalista e os territórios sob sua influência direta, como os Estados Unidos, Canadá e Austrália. O Segundo Mundo seria a União Soviética e os territórios orientados à ideologia comunista. Já os tachados de Terceiro Mundo podiam ser travestidos de direita “capitalista” ou de esquerda “comunista”, que serviu mais de pretexto para se transferir o poder militar às suas terras, onde eram mantidas empresas de exploração de recursos naturais e de mão-de-obra. Os intelectuais, sensibilizados pelos horrores patrocinados por suas nações, diminuem o fulgor epistemológico por uma verdade absoluta e começam a se interessar pela diferença que marca a identidade e a existência por detrás dos dados históricos e sociais. Altera-se o tom da poesia, agora atrelada à uma realidade fragmentária, muda-se a relação com a tecnologia cultural e o neoliberalismo vence os obstáculos que lhe restavam para o implemento da universalização do modelo econômico europeu, principalmente para o Terceiro Mundo, sob o nome de Globalização.

A ideologia neoliberal, nos planos de Estado, garantiu a emancipação do capital e do setor de iniciativa privada no âmbito governamental. O estado assume o papel de viabilizador da economia de mercado, deixando o compromisso com a sociedade em segundo plano. Nos estados de fora do continente europeu, seria esse tipo de política ideal aos interesses dos grandes detentores dos meios de produção, em que a livre concorrência, em países já fragilizados pelo colonialismo, beneficia as grandes corporações privadas internacionais tanto no acesso à matéria-prima e à mão-de-obra, como no oferecimento de seus produtos com condições imbatíveis ao mercado interno das nações empobrecidas. É nessa conjuntura que um setor da elite intelectual brada a dor dos filhos e filhas da África, que já denunciam energicamente a situação de seus povos. O Existencialismo foi uma chave para aprofundar o conceito de alteridade na filosofia europeia. O francês Jean-Paul Sartre, por exemplo, acompanha o movimento da negritude e do pan-africanismo com muito interesse e faz o famoso prefácio de *Condenados da Terra* (1961), obra do martiniquenho Frantz Fanon, que põe à luz as nefastas consequências psíquicas no indivíduo sujeitado ao colonialismo da França, para além das suas perdas sociais.

Politicamente, o Estado colonial e liberal não foi apenas um instrumento de assimilação cultural, mas de dominação integral dos recursos e meios de produção de países estrangeiros, alienando as populações de sua própria terra. Certamente que esta empreitada colossal será alvo

de crítica dos intelectuais europeus, alcançando parte da opinião pública. Diante do dilema ético sobre o direito à colonização, já consolidada a estrutura e o processo de produção do setor privado, as nações imperialistas passam a retornar seus administradores políticos. Entretanto, deixam em curso o projeto de redução do Estado, em função da liberdade do indivíduo, fazendo da doutrina do neoliberalismo a bandeira de salvação dos países empobrecidos. A obra do moçambicano José Castiano *A “Liberdade” do Neoliberalismo* (2018) ilumina a gênese da ideologia neoliberal, na perspectiva filosófica, a partir de seus formadores teóricos como o austríaco-britânico Friederich Hayek e o estadunidense Milton Friedman. O estudo do filósofo também dialoga com os impactos do neoliberalismo na sua prática estabelecida já como sistema político hegemônico, no adiantado do século XX, refletindo sobre o conceito conservador de Biopolítica, do francês Michel Foucault, e a visão progressista da Psicopolítica, do sul-coreano Byung-Chul Han.

O livro do filósofo moçambicano, embora empregue uma linguagem imparcial na paráfrase das obras neoliberais, suscita um ponto de referência africano sobre o discurso da liberdade de escolha individual neoliberalista como outra falácia no desenvolvimento humano dos países da África e demais dependentes do globo. A ideia de liberdade, embora condicionada pela cultura, pressupõe plena autonomia de escolha, mas estando a maioria do mundo na situação de lutadores pela sobrevivência, precários de direitos e de informação, a ideologia neoliberal, ou seja, liberdade plena para o mercado, está muito distante da real necessidade humana, atendendo apenas os interesses das multinacionais e seus bolsistas. Há forte expansão e manutenção, no entanto, do vigente sistema econômico pela cultura do individualismo, amparada pela tecnologia digital, que desenvolve a ilusão de protagonismo nos seus utentes através de redes sociais, aplicativos de serviços e plataformas de comunicação digital. A cultura virtual transmite a sensação de inclusão, mas, até o presente momento, não se mostrou capaz de atender as reais urgências materiais e existenciais da população, nem de estabelecer políticas justas que abrissem o caminho para a prosperidade de seus povos.

No atual cenário, estão se esvaziando os Estados, cujos governantes são os primeiros a atacar seus fundamentos democráticos em favor do investimento privado e de seus interesses imediatos. O símbolo da moeda, agora transferido para cifras virtuais, deu condição para que os investidores e agentes de mercado situados, sobretudo, no hemisfério norte, dispensassem “sujar as mãos” nos lugares onde o trabalho da grande economia se realiza. A Mão-de-obra, ainda assim, agradece a sua árdua subsistência, temendo que a robótica retire o seu espaço do quadro do mercado de trabalho definitivamente. Retirando-se o Estado, a Empresa foi entronizada no poder das relações com os pobres, diminuindo o risco do país desenvolvido se desgastar com suas elites intelectuais entre os quais uma parcela considerável passa a consagrar o século XXI

como o tempo da liquidez e do hibridismo. A cultura ideológica neoliberal, da possível ascensão de classe social, lava as consciências europeias das dizimações seculares no além-mar, transferindo a culpa para o indivíduo como o total responsável de seu destino econômico.

O binômio dominador x subordinado é um padrão nas relações entre os países do norte e do sul, no qual a responsabilidade não é exclusivamente europeia, afinal, os povos europeus não são os únicos a estabelecer uma via ideológica para tirar proveito econômico. Também a intelectualidade das potências da Europa e do mundo desenvolvido tem trabalhado pela ética da humanidade, embora incapazes de intervir na ação de suas nações por uma conduta sincera e renovada. Enquanto os acadêmicos vociferam textos atrás da justiça, o poder instituído encontra novas máscaras para suas artimanhas de opressão através da linguagem. Mas, a condição escravizada, o arquétipo de servidão, persiste sob novo símbolo, sem a memória dolorosa do escravo, em papéis de empregado, criado, funcionário e colaborador.

No mito do capitalismo, divinizou-se o dinheiro como a força vital da humanidade e o esforço do nosso trabalho só poderia ser abençoado com a sua presença, por isso, o dono dos meios econômicos é um mediador do plano divino, a quem se deve reverência. O romance francês *A Volta ao Mundo em 80 Dias (1850)*, de Júlio Verne (2019), costura a relação entre Mr. Phileas Fogg, um inglês rígido e Jean Passepartout, um francês intrépido. Este, após um dia de contrato, deve acompanhar Mr. Fogg no cumprimento de uma aposta, realizada entre frequentadores de um clube de magnatas, de dar a volta ao mundo pelos sistemas hidroviário e ferroviário em oitenta dias. Na obra, Phileas Fogg é o *amo*, semanticamente, ele deve ser amado, seu etos é comedido, generoso e invencível: não há barreiras que ele não possa transpor ao assinar os seus cheques. Por outro lado, Passepartout é o *criado*, aquele que ainda precisa ser instruído e moldado, pertinente ao etos imaturo e frívolo do personagem. A consideração do rapaz francês de gratidão e estima pelo amo magnata indica a estratégia cultural para a manutenção do mito do dinheiro como o poder legítimo.

O despertar da afrocentricidade

A tradição filosófica e a jornada científica da Europa nos suscitam à seguinte questão: Os acadêmicos dos últimos séculos foram coniventes com a prática da escravidão e da violência? Não o foram e nem o são de forma direta, pois a ética é o conteúdo da filosofia, que sempre prega a liberdade e a equidade. Porém, os intelectuais não têm tanta pressa como quem tem fome e, geralmente, participam do grupo seletivo com direitos sociais atendidos. Por isso, muitos cumprem a tarefa cultural de expiar seus povos, destacando os demônios e remindo a consciência de seus

pares, sem erradicar o problema da escravização, já que não sanam as raízes do sistema sócio-econômico no seu tempo devido.

É mister, nesse impasse, deixar de responsabilizar as elites europeias e convocar a nossa própria responsabilidade como cidadãos e acadêmicos do “Terceiro Mundo”. Se os eruditos de lá não foram capazes de evitar o holocausto e a fome em seus próprios Estados, como esperar que eles sejam os guias para revitalizar e preservar nossas gentes? Ninguém melhor do que nós mesmos para cuidar de nossa “casa” invadida e saqueada, mesmo que a sua reconstrução, sob paradigmas justos e inclusivos, seja árdua. A dificuldade consiste em encontrar as saídas necessárias para fortalecer as consciências anestesiadas pelo “vil metal” e os corpos aculturados pela autonegação. É urgente, assim, chacoalhar os membros e despertar a voz rouca das entranhas a fim de dialogar com ela, fortalecendo a coragem de assumir o nosso mito.

Nos séculos XIX e XX, a tarefa de afirmação teve muitos precursores na África e entre seus filhos da diáspora através dos movimentos do Panafricanismo e da Negritude, que procuraram valorizar o elo com a sua ancestralidade no plano cultural e ontológico. Não escaparam do paradigma do civilizado ocidental, mas constituíram discursos de autoafirmação capazes de emancipar os Estados sob o regime colonial, dedicando-se a uma filosofia escrita que diagnostica os problemas e busca as soluções para os países africanos na cultura e na sociedade. Nessa seara, missionários e etnólogos ocidentais também participaram do campo ideológico em favor da emancipação negra, denunciando a exploração do Imperialismo e germinando a ideia de que há um entendimento africano na percepção da realidade. O belga Placide Tempels conceitua, no seu livro *Filosofia Bantu* (1945), o complexo sistema imaginário e social dos congolenses Baluba, com quem convivia na função de padre cristão. Na perspectiva Bantu, segundo a obra, o mundo é compreendido como um campo de forças vitais no qual integrantes vivos e mortos participam da sociedade humana.

A seguir, surge uma crítica africana que restringe os conceitos de Tempels à etnofilosofia, alegando que o fazer filosófico não seria a descrição do pensamento religioso de um povo, mas a urgência de se refletir sobre suas condições reais, de se pensar uma prática, do interior da comunidade, para resolver seus impasses.⁵ Já outra corrente utiliza a hermenêutica a fim de defender a sabedoria ancestral sem descartar, necessariamente, o mito e a religiosidade presentes em parte das tradições africanas no exercício filosófico.⁶ O percurso intelectual da África, embora também apresente uma pluralidade de pontos de vista, como é natural, tem um objetivo comum, como afirma Severino Ngoenha a seguir:

⁵ Este é o caso dos camaroneses Macien Towa (1931-2014) e Eboussi Boulaga (1934-2018) e do beninense Paulin Hountondji (1942 -), que expõem uma crítica ao modelo filosófico de Placide Tempels e, em certa medida, ao do ruandense Paul Kagame (1957 -)

⁶ Integram este ponto de vista os congolenses Tshiamalenga Ntumba (1932 – 2020) e Phambu Ngoma-Binda (1951).

Todas as correntes e linhas de pensamento que prepararam o nascimento de uma consciência africana, que se quer especificamente filosófica, têm isto em comum: reabilitar o homem negro e a sua história. O objetivo era, por assim dizer, libertar o homem negro do papel de objeto da história (NGOENHA, 2018, p. 139).

A filosofia africana escrita da atualidade, ainda que seja um ganho epistemológico para o campo acadêmico, não se compara ao arcabouço da sabedoria oral do continente mais antigo da Terra. O conhecimento como ferramenta de evolução humana, visando a saúde e bem-estar, está em todos os povos do mundo, mas a costa oriental da África é o lugar onde a arqueologia descobriu a atividade humana, dos australopitecídeos, que pode chegar até quatro milhões de anos, segundo o método de radiocarbono. Mesmo que a ciência moderna deva se preocupar com as condições de vida atual, este dado aponta à antiguidade da ocupação do território africano, bem como à necessidade de que os conhecimentos de habitantes que estão ali há milhares de anos não sejam ainda mais dizimados. A filosofia moderna, portanto, pode fazer das narrativas e exemplos de vida de seus velhos sábios a preciosa chave de sua revolução social.

Além disso, a cultura africana está disseminada por todo o planeta, por conta da massiva emigração histórica da sua população. No exílio, os africanos sofreram com um mito social que não escolheram fazer parte, vítimas de exploração e discriminação sistemática. Assim como a mãe olha para suas crianças, é mister que a África dê atenção aos seus filhos, que tiveram de superar lutas heroicas, mas que ainda lutam por vencer e esperam da África a palavra de acalanto e de esperança. O Pan-africanismo e a Negritude receberam a contribuição significativa de intelectuais estadunidenses da diáspora, que defenderam o direito negro na sua conjuntura geopolítica, auxiliando também na consciência de emancipação do continente africano.

Quanto aos portos brasileiros, foram onde desembarcaram mais africanos na América, número estimado acima dos 4,8 milhões de pessoas. Atualmente, mais da metade da população do país se declara parda ou negra, embora assolada por um racismo estrutural, edificado durante mais de trezentos anos. As manifestações da cultura negra-brasileira, como a música, a dança e a religião, a muito custo, formaram instituições sólidas como as escolas de samba, os candomblés, as umbandas, os catimbós, as rodas de capoeira, jongo e maculelê. Porém, o “país mais africano da América” resguarda uma longa batalha pela liberdade através de inúmeras organizações culturais para a defesa de sua causa, sobretudo, através de uma intelectualidade que refletiu profundamente sobre o papel histórico do negro. No país de Machado de Assis, o escritor literário mais renomado da nação e fundador da Academia Brasileira de Letras, os movimentos sociais negros criaram imprensa, teatro, cadernos de ficção e crítica num processo centenário. As produções culturais e filosóficas da negritude brasileira, como de outras terras americanas, sendo profícuas,

mas quase desconhecidas nas academias de outros continentes, certamente são fontes de diálogo para a intelectualidade africana, onde encontraria conhecimentos inovadores diante da mais disseminada lógica europeia.

Na originária filosofia grega, Sócrates usava o diálogo como uma técnica da maiêutica, que desentranhava do indivíduo a verdade, dando luz ao conhecimento. Paralelamente, o diálogo é a estratégia para transmitir valores e saberes em muitas tradições orais africanas. Não parece por menos que o moçambicano José Castiano publica, em 2015, uma entrevista com o Alberto Viegas, professor e ativista social originário de Nampula, com o título *Filosofia Africana: da Sagacidade à Intersubjetivação*. A obra, surpreendentemente, produzida no limiar da vida do “Velho Viegas”, contém três entrevistas com o sábio macua, permanecendo a quarta, e última, em suspenso, em razão do seu falecimento. José Castiano, embora também levante temas metafísicos, como a influência dos antepassados e as práticas religiosas, focaliza suas interrogações na prática social, política e ética de Alberto Viegas. Instigado pelas provocações do entrevistador, o sábio revela seu ponto de vista da história nacional, salientando formas de se construir um futuro melhor aos diversos grupos de Moçambique. Viegas entende que as tradições sociais e a própria simbologia da natureza são fonte de sabedoria prática para a construção do país a partir de pressupostos internos.

O livro de Castiano e Viegas comprova que o exercício filosófico não é a centralização do conhecimento na voz de um iniciado apenas. Mas, que o filósofo desentranha o conhecimento através de um método voluntário de interrogação do mundo, principalmente daquilo que insiste em permanecer velado na linguagem cotidiana. A obra evidencia, sobretudo, que a mudança social não é um mero resultado de palavras sábias, mas de uma prática devotada à sociedade, na qual o exemplo de ação comunitária tem mais valor do que os seus próprios discursos. Este é o conceito africano de *Ubuntu*, no qual o indivíduo é canal de transmissão de valores éticos e técnicos pela sua ontologia, a sua forma de ser e estar. O sujeito social consciente age de forma mágica, pois constrói na sociedade artes que refletem acerca do estado de coisas, a fim de transformar o mundo pela potência da palavra, da técnica e da ação. Neste sentido, a morte não seria o fim, mas um “livro aberto” para o passado e para o futuro, como atestaram os muitos sages que tiveram as suas sementes germinadas após o término da vida.

Se o humano desistir de melhorar seu meio social, estaremos tanto renegando o ardoroso trabalho dos nossos ancestrais, como abandonando o destino da juventude à alienação e ao cativo. Ainda que seja necessário o desenvolvimento de infraestruturas concretas para as próximas gerações, o legado espiritual de um povo é a forma mais contundente para que se fortifique e floresça. É no Espírito onde se realizam as grandes transformações sociais, caso contrário, continuaremos presos e limitados à corpos subjugados à vontade de outrem. Por mais que a política e

a ciência reivindicaram a laicidade no Estado; por mais que há séculos a modernidade questione a existência do mundo invisível, as massas sociais devotam aos mitos a parte mais preciosa de sua existência através da fé em divindades. As religiões nunca deixaram de ter influência dominante no comportamento e nas decisões pessoais, mesmo que indiretamente, e a inteligência humana raramente concebeu a perfeição da natureza ao mero acaso, dedicando a sua cultura na procura do sentido existencial aparentemente perdido. Se o mito existiu em todas as civilizações conhecidas e ainda continua tão poderoso, é porque se mostra vital à saúde psíquica e social de nossa espécie.

O dado mitológico universal é a crença na vida após a morte, isto é, na imortalidade de uma alma, que modela diversas doutrinas como a ressurreição e a reencarnação. Em grande parcela das culturas africanas, os mortos não deixam de exercer funções na vida social e a sua memória tem a capacidade de interagir com o tempo presente. No mito Bantu, a grande comunidade humana atemporal é mediada por um especialista, o curandeiro, com habilidade de dialogar entre os planos da existência e estabelecer a ordem e o equilíbrio da trajetória social e da saúde de seus indivíduos. Entretanto, como na América, o regime colonial e as doutrinas religiosas utilizadas na assimilação de seus povos se ocuparam em desestruturar as instituições espirituais africanas, enfraquecendo sistematicamente a sua identidade cultural. Neste contexto, o curandeiro moçambicano (o *nyanga*, dos povos do sul, o *nhamussuro* ndau, entre outros) passa de um eleito divino para marginal diabólico, sendo discriminado durante o tempo colonial e mesmo no período revolucionário.

Porém, mesmo após séculos de perseguição direta, a sua função mitológica na vida dos Bantu resiste vitoriosamente. A resignação dos seus agentes na crença nos antepassados, no poder da natureza e nas fórmulas mágicas representa uma força mitológica que supera o empirismo propagado pela cultura colonialista da Europa. A intelectualidade moçambicana tem se mostrado cada vez mais relutante em abrir mão de sua história e de sua identidade espiritual, como mostra o diálogo proposto na obra *Ngoma Yethu, O Curandeiro e o novo Testamento* (2015), entre a escritora e Mariana Martins, curandeira iniciada. Chiziane faz uso de fragmentos do Evangelho para despertar na memória de Martins histórias, ensinamentos e sonhos, numa escala ascendente e epifânica, cuja liberdade de interpretação confere uma apreensão dos valores cristãos segundo a sua própria cosmovisão.

A possibilidade de se observar os escritos bíblicos, livre da hermenêutica ideológica das igrejas ocidentais, desenvolve uma teologia construtiva no indivíduo, fazendo-o agente social pleno. O despertar africano seria equalizar o imaginário cultural e os desafios do momento histórico, resgatando símbolos espoliados e sanando os traumas deixados no processo. O romance de Paulina Chiziane, em parceria com Maria do Carmo da Silva, *Na Mão de Deus* (2012), é um

marco nas literaturas de Língua Portuguesa nesse sentido, pois resgata a arte mediúnica do ostracismo da subliteratura. O romance se debruça em Alice, que já na idade adulta passa a ouvir vozes e apresentar atitudes insólitas, ao ponto de ser internada em um hospital psiquiátrico e abandonada pela família mais próxima. A protagonista vive experiências místicas e se comunica com planos transcendentais, nos quais é capaz de abstrair símbolos, informações do passado e revelações sobre a existência humana. Neste sentido, ela é o sujeito do resgate ontológico da tradição familiar, frente aos seus membros que renegam tais conhecimentos. Ademais, Alice é a chave da cura de sua comunidade, e de si própria, pois vence as vozes em sua cabeça que lhe falam em língua inglesa, que lhe diminuem por ter nascido em solo africano, que desejam que permaneça calada e cega, que lhe obrigam a tomar muitas pílulas da medicina ocidental de uma só vez.

A busca por sua cura representa a sina de toda existência humana e, nesse caso, *A mão de Deus* elucida a recuperação de uma cultura intercontinental relegada à margem. Neste empenho artístico, as autoras lançam mão do diálogo, como a forma estética consagrada da filosofia africana, que não suprime a voz do outro, mas que a alimenta para que, através dela, seja possível apreender os relâmpagos da verdade. Alice conversa, em forma de entrevista, com psicólogos, espíritas, maziones e ancestrais falecidos com intuito de criar uma visão compartilhada que sintetize e direcione ao caminho da unidade e da cooperação. Após a sua procura pela verdade de si, a protagonista escreve uma carta ao tio e outra ao irmão, comunicando os valiosos ensinamentos adquiridos em sua catarse existencial. O livro não apresenta a resposta dos familiares, mas não é preciso, pois o seu percurso está aberto ao futuro, onde ainda se devem vislumbrar as realidades mais efetivas.

Em nossos tempos, já podemos ter a autonomia de escolher quais são os mitos que auxiliam o nosso progresso como sociedade. Assim como o herói moçambicano Eduardo Mondlane foi capaz de buscar o remédio com a monstruosa serpente imperialista para a libertação de sua gente, devemos manter a comunicação aberta entre os saberes internos e externos e formular o melhor remédio para os tempos atuais. A obra *Lutar por Moçambique* (1969) demonstrou a capacidade intelectual existente nas culturas africanas de forjar a mudança apropriada de seu tempo de forma a intervir ativamente no tempo e no espaço concreto. A capacidade filosófica de Mondlane não se restringiu a devaneios intelectuais e estéticos no âmbito acadêmico, mas capacitou o nascimento do poderoso mito da FRELIMO, com uma força espiritual suficiente para desalienar e organizar contingentes de diversos povos sob lideranças genuinamente africanas, num contexto de opressão estrangeira aparentemente intransponível. Alberto Viegas, como secretário de divulgação da luta revolucionária, relata que muitos chegavam a acreditar que a FRELIMO fosse uma pessoa física, dado o seu alcance no imaginário popular.

Passados cinquenta anos, continuam diante de nossos olhos os males intransponíveis, já que ainda não pudemos lavar nossas almas, nem justificar a luta dos que foram derrotados na batalha. Por outro lado, as vozes dos espíritos opressores da escravização e da violência, que alimentam os interesses dos poucos poderosos do mercado “multinacional”, tentam nos seduzir ao suicídio como a única opção a fazer. Neste impasse histórico, os moçambicanos Ngoenha e Castiano, no *Manifesto por uma Terceira Via* (2019), afirmam a urgência de se pavimentar uma terceira via política, que faça o balanço dos acertos e erros das fases socialista e neoliberal. Porém, o que se pode esperar para a geração imersa numa teia de discurso confusos, que teimam em disputar, sem alcançar uma linha de chegada? O que será da juventude que está grávida de futuro? O sociólogo e economista guineense Carlos Lopes, na obra *África in Transformation* (2019), reflete conscientemente que os jovens são a maior riqueza do continente, pois têm a potência de transformar o porvir através de sua força de trabalho. Entretanto, o autor afirma que 54% da juventude africana está desempregada e mais de $\frac{3}{4}$ vivem com menos de 2 dólares por dia atualmente. Já que o presente não tem demonstrado justiça aos recém-chegados ao mundo, resta uma dúvida: será que a juventude vindoura utilizará a sua capacidade física e intelectual a favor da sua autonomia? Oxalá que tenhamos coragem agora, para que, logo mais, possamos fazer do mito da Idade de Ouro uma realidade. Para, enfim, nos diálogos humanos, dizermos o seguinte sobre o futuro dos jovens das nossas nações:

Eles construirão casas e morarão nelas
 Plantarão vinhedos e comerão os seus frutos
 Não construirão para outro morar,
 Nem plantarão para outros comerem.
 Pois os dias do meu povo serão como os dias de uma árvore
 (...) tirarão pleno proveito do trabalho das suas mãos (Isaías 65: 21 e 22).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTIANO, José P. A **“Liberdade” do Neoliberalismo**. Maputo: Editora Educar, 2018.
- CASTIANO, José P. **Filosofia Africana: Da Sagacidade à Intersubjetivação, com Viegas**. Maputo: Editora Educar, 2015.
- CHIZIANE, Paulina; MARTINS, Mariana. **Ngoma Yethu, o Curandeirismo e o Novo Testamento**. Maputo: Matiko Editora, 2015.
- CHIZIANE, Paulina; SILVA, Maria do Carmo da. **Na Mão de Deus**. Maputo: Carmo Editora, 2012.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

- HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta o que é Iluminismo. In: KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e outros Opúsculos**. São Paulo: Edições 70, 1995.
- KHAMBANE, Eduardo Mondlane; CLERK, André-Daniel. **Chitlango, Filho de Chefe**. Maputo: Cadernos tempo, 1990.
- LOPES, Carlos. **Africa in Transformation**. Londres: Macmillan, 2019.
- LYOTARD, Jean-François. **O Pós-Moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1975.
- NGOENHA, Severino; CASTIANO, José. **Manifesto por uma Terceira Via**. Maputo: Real Design, 2019.
- NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana, Das Independências às Liberdades**. Maputo: Paulinas, 2018.
- OLIVER, Roland. **A experiência africana, da pré-história aos dias atuais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- PLATÃO. **Timão – Crítias**. Coimbra: CECH, 2011.
- SAURAT, Denis. **A Religião dos Gigantes e a Civilização dos Insectos**. Lisboa: Estúdios Cor, 1973.
- TEMPELS, Placide. **A Filosofia Bantu**. Maputo: Paulinas, 2019.
- VERNE, Júlio: **A Volta ao Mundo em 80 Dias**. Jandira: Principis, 2019.
- VOLTAIRE. **Cândido ou o otimismo**. São Paulo: Ed. 34, 2013. [1759].

Recebido em: 23/02/2023
Aprovado em: 30/05/2023

MUNTUÍSMO E PESSOALIDADE: UM ESTUDO COMPLEMENTAR DA IDEIA DE PESSOA NA FILOSOFIA AFRICANA CONTEMPORÂNEA

A COMPLEMENTARY STUDY OF THE IDEA OF PERSON IN CONTEMPORARY AFRICAN PHILOSOPHY

RESUMO: O objetivo deste artigo é de apresentar a convergência e a divergência entre o muntuísmo e a pessoalidade, no que se refere às características necessárias e suficientes na identificação de uma pessoa. É por muntuísmo que a pessoa, a comunidade e Deus constituem as características fundamentais da pessoa ou muntu em África, contrariamente a pessoalidade, que aceita ser-se pessoa, a partir duma base reducionista, ou seja, define-se a pessoa numa visão metafísica e ética. Com isto, faz-se um estudo das duas correntes e com auxílio de uma metodologia bastante qualitativa, pois elege-se alguns filósofos, quer africanos, quer americanos no sentido de se complementar e enriquecer o diálogo e a discussão sobre as noções de homem e de pessoa na filosofia.

PASCOAL M. CAPITA

PALAVRAS-CHAVE: Muntuísmo; Pessoalidade; Filosofia Africana Contemporânea.

ABSTRACT: The purpose of this article is to present the convergence and divergence between Muntuism and personhood with regard to the necessary and sufficient characteristics in the identification of a person. It is defended by Muntuism, that the person, the community and God constitute the fundamental characteristics of the person or muntu in Africa, contrary to personhood, which accepts to be a person, from a reductionist basis, that is, the person is defined in a metaphysical and ethical vision. With this, a study of the two currents is made and with the help of a very qualitative methodology, since some philosophers, both African and American, are chosen in order to complement and enrich the dialogue and discussion on the notions of man and person in philosophy.

Editor-Gerente
[Ivaldo Marciano de França Lima](#)

KEYWORDS: Muntuism; Personhood; Contemporary African Philosophy.

MUNTUÍSMO E PESSOALIDADE: UM ESTUDO COMPLEMENTAR DA IDEIA DE PESSOA NA FILOSOFIA AFRICANA CONTEMPORÂNEA

Pascoal Mangovo Capita ¹

Introdução

O problema da falta de unanimidade do conceito “pessoa” deve-se pela sua abrangência e estudo em várias áreas do conhecimento, nomeadamente no Direito, religião, literatura e na própria filosofia em todas as épocas e tempos do conhecimento.

O que me aflige neste momento e que esteve sempre presente no seio das atenções em filosofia, quer africana, quer anglo saxônica é saber quais os critérios de identificação da pessoa e não quem é a pessoa? Ou seja, quais tipos de seres no mundo podem ser considerados como pessoa? Existe uma norma metafísica para tal efeito, ou a pessoa é determinada apenas pelas suas acções? Para responder a estas e outras tantas questões, recorro à visão do muntuísmo com ênfase a Ezio Bono (2015, p. 5) e da pessoalidade com menção a Harry Frankfurt, que apesar do distanciamento contextual conseguem complementar-se para o engrandecimento da discussão sobre o personalismo africano. Parto do seguinte pressuposto, parafraseando Ngoenha citado por Gomane de que “quem pensa o universo é sempre um homem singular, pertencente a um grupo particular, situado no espaço e no tempo” (GOMANE, 2020, p. 98).

Discorrer sobre o muntuísmo, a partir duma base personalista de Mounier e da pessoalidade com influências diretas do filósofo inglês Jonh Locke, o primeiro, ou seja, o muntuísmo identifica a pessoa (Muntu) numa perspectiva antropológica e ontológica e a pessoalidade encerra a sua visão na metafísica e na ética. A razão principal da escolha deste estudo encontro-a, para além do supracitado, pela maneira em como o assunto sobre a pessoa tem estado a ser discutido desde os gregos, com cariz monista, passando pelos medievais onde se referenciou Boécio até aos dias de hoje, tomado em duas linhas, a saber: antropológica e metafísica ética. É bastante interessante saber que o personalismo francês poderia dialogar com a pessoalidade saxônica. Todavia, as duas correntes apesar de pontos de partida diferentes podem, no entanto, coabitar na filosofia contemporânea em África.

Adoto uma metodologia qualitativa ligada na revisão e análise bibliográfica que considero fundamental na feitura duma leitura de obras prima, que a mim me parecem ajudar a orientar a sustentação teórica do presente estudo. Especificamente, reparto o texto em três pontos para além da introdução e da conclusão, a saber: Panorâmica histórica do muntuísmo sobre a

ideia de pessoa em África, onde abordo e descrevo a visão de alguns filósofos africanos no que pensam sobre o muntu ou a pessoa. No segundo ponto, com inspiração do inglês Locke e outros importantes filósofos, mormente americanos, apresento a posição da pessoalidade que aceita caracterizar a pessoa não por via inata ou de um elemento predeterminado, mas sim de algo extrínseco, e tento já no terceiro e último ponto introduzir as convergências e divergências onde sairia a complementaridade para a discussão na filosofia contemporânea em África.

PANORÂMICA HISTÓRICA DO MUNTUÍSMO NA FILOSOFIA AFRICANA CONTEMPORÂNEA

Muntuísmo é um neologismo de autoria de Ezio Bono (2015, p. 8) tirado da palavra Muntu, que quer dizer pessoa nas línguas bantu. Essa ideia resulta de uma tese de doutoramento que propõe um personalismo africano, cujo modelo vem do filósofo francês Emmanuel Mounier do século XX. O maior conforto do personalismo francês encontra-se no muntuísmo que justifica a antropologia africana. A ideia de pessoa ou muntu² na filosofia africana encontra o seu habitat ou suporte no personalismo francês, e vice-versa, ao pousar-se em três pilares que são: pessoa, a comunidade e Deus como realidades que deixaram de existir no contexto ocidental. Referi no início deste texto que a tematização do problema sobre a pessoa ganhou um espaço grande com o filósofo medieval Boécio, ao justificar a noção de Santíssima Trindade depois, claro das dificuldades à vista com realidades individuais enfrentadas na filosofia grega.

Na era moderna – precisamente com o subjetivismo e intersubjetivismo, este último que se refere ao personalismo de Emmanuel Mounier, e tal como disse sustenta toda corrente do muntuísmo. O intersubjetivismo ou personalismo gira, de acordo com Capita em torno de uma antropologia moderna (2016, p.7) Apesar de ser uma corrente que influenciou bastante a filosofia na era contemporânea é também um movimento que dá valor absoluto a pessoa em detrimento do indivíduo. Aqui devo sublinhar a tonalidade e a força da visão absolutista que é fortemente combatida pela corrente da pessoalidade que defende apenas o reducionismo (metafísica e ética). A pessoa é um fim e não um meio, enquanto o indivíduo é a pessoa contida numa matéria, objeto que motiva a pessoa. No indivíduo está a dispersão e a avareza, ao passo que na pessoa está a escolha e o domínio. Dentro do homem está a pessoa e ao mesmo tempo o transcende.

¹ Mestre em filosofia contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto/Portugal. Professor auxiliar no Instituto Superior de Ciências de Educação de Cabinda/Angola. capitapascoal@yahoo.com

² A expressão Muntu proveniente do mntuismo aparece neste como sinónimo de pessoa. Durante algum tempo também foi traduzido por homem e aqui vale partilhar que ser homem e ser pessoa são conceitos muitas vezes adversos em matéria de filosofia contemporânea. Será fundamentalmente a distinção que levo a cabo para mostrar a visão antropológica da metafísica e ética.

Antes de se apresentar os pontos de vista de outros filósofos, desta vez com cariz africano, importa dizer que foi neste período moderno que se saiu da visão ontológica para uma outra chamada epistemológica ou emotiva sobre a ideia de pessoa. A expressão pessoa, tal como lemos em Capita (2016, p. 8) perde o seu estatuto ontológico e passa a designar uma realidade psíquica, emotiva e subjetiva. Dá-se uma alteração semântica do termo “pessoa”. Nesta altura a ideia da “pessoa” deixa de ser uma resposta e passa a ser uma interrogação, na medida em que põe em aberto a discussão tradicional, de mente e corpo.” (2016, p.7).

Desta feita, destaca-se agora o pensamento de alguns filósofos africanos reais e outros ocidentalizados, na linguagem de Mundimbe (2009), que contribuíram diretamente para além do personalismo francês o muntuismo, enquanto um neologismo da filosofia africana. Desde os primórdios até aos tempos de hoje, sempre se confundiu a filosofia propriamente dita com o estudo da teologia em África. Tal como diz Bono repetidas vezes, o discurso filosófico do teológico no pensamento africano foi muitas vezes distorcido (2015, p.8) E é, a partir desse pressuposto que se assiste o pensamento e o contributo destes filósofos africanos.

A pessoa ou muntu em África numa linha antropológica e ontológica, começa com Placide Tempels, tido como grande precursor da história da filosofia africana na noção “pessoa” na era contemporânea, nas seguintes linhas: Tempels apesar de ser proveniente duma nacionalidade europeia, é no fundo aquele que começa a mostrar o aspecto metafísico e não mágico da religiosidade da filosofia africana, a partir da sua monumental obra “A filosofia Bantu de 1945” (2012). Viveu e trabalhou durante muito tempo na zona do Congo belga, a chamada região de Katanga.

No estudo desta obra, concretamente no quarto capítulo, faz-se uma análise clara sobre a ideia de pessoa, designada pelo termo muntu (2015, p.12). Muntu significa aquele ser que possui a força vital e que é proveniente de Deus. Tal como ele mesmo afirmaria: muntu é força viva, força pessoal, superior à de todos os seres animados. O homem enquanto muntu é a mais vigorosa entre as forças criadas e regula as demais forças viventes (2015, p.18). Para além deste lado ontológico e existencial que percebo da ideia de pessoa em Tempels, posso também encontrar o lado ético quase idêntico com aquela a que defendo atrás na visão de Frankfurt. Pois, de acordo com Tempels, a análise da ética dos bantus tem uma certa relevância na identificação da noção atribuída à pessoa dentro da filosofia bantu. Para que haja uma pessoa, diz Tempels, e eu aqui acentuo muito bem, deve ocorrer intencionalidade da ação (2015, p. 20). Com tudo isso, quero apenas perceber na visão deste filósofo que a ideia de pessoa é bastante importante quanto aquela a que os ocidentais tendem ainda hoje a insinuar ante aos homens e mulheres africanos.

Em Tempels, se esta filosofia bantu que sustenta a ideia de pessoa contemporânea se confirmasse, seria necessário aos ocidentais, e aqui no caso concreto dos anglo saxônicos, que

revissem todas as suas posições em relação aos homens e mulheres de África, reduzidos à condição de negros e sempre considerados selvagens e animais (2015, p.22). A questão fundamental na linha de ação do pensamento de Tempels é misturar a filosofia e a teologia, a fim de caracterizar a pessoa, mas sempre numa base absolutista tal como disse anteriormente. Em Alexis Kagame, um outro filósofo, mas já com uma outra roupagem e inclinação diferente de Tempels, há a noção de pessoa que ele define como um ser inteligente. A posição de Alexis é precisamente de mostrar as insuficiências que acha, advirem de Placides Tempels. Kagame citado por Bono diz que o termo muntu composto pela raiz -ntu, isto é, ser em sentido genérico e pelo prefixo mu, que quer dizer inteligência com o plural ba, definindo assim o homem ou pessoa como ser de inteligência (2015, p.27).

Considero o pensamento de Placides Tempels, na sua essência, como uma questão de cultura bantu religiosa de uma tribo muito particular, de uma das regiões de África, do que um pensamento filosófico, tal como se pretende entender. Quer a linguagem daqueles que concebem a pessoa como ente de inteligência, quer da linha racional, comungam todos da mesma realidade. Em relação ao teórico e teólogo também de cariz filosófico, o destacado Vincent Mulago, identifica a pessoa como ser em união vital. Este teólogo tenta explicar em amiúde a união vital ou unidade de vida, onde indica uma relação de ser e de vida de cada um, com os seus descendentes e com Deus, fonte primária de toda vida. Uma relação ôntica, análoga para todos com o seu património e todos os seus bens (2015, p. 43). A união vital, de acordo com Mulago, é o laço que une entre si todos os seres vivos e os mortos já desaparecidos da face de terra.

Tal como ele mesmo afirmaria: «é o resultado de uma comunhão de participação a uma realidade comum, num princípio de vida comum que une entre si muitos seres. Todos os seres participam duma mesma e única fonte» (2015, p. 44). Depois desta visão teológica e filosófica ao mesmo tempo de Mulago, sobre a noção em que debato, destaca-se aqui agora a posição e o pensamento de um outro renomado e autêntico filósofo e teólogo, Jean Marc Ela, que entende caracterizar a pessoa como um ser oprimido. Esta ideia nasce duma interrogação que um grupo de estudantes em teologia da igreja católica, promovera de maneira emancipatória em Roma. A preocupação residia na identidade da pessoa em África que tinha que ser liberta dessa opressão. A principal questão destes estudantes padres negros era sobre a real identidade dentro da igreja católica, e sobre a relação entre a evangelização e a colonização.

Na reconstrução em torno das ideias históricas, de acordo com Bono, da noção de pessoa na filosofia africana torna-se obrigatório falar das teologias, quer pelo fato de a maioria dos filósofos ser teólogos, quer pelo fato do homem africano ser ontologicamente um religioso, tal como a seguir descrevo. Nesta mesma linha, cita-se Jonh Mbiti (2015, p. 46) que define a pessoa como um ser ontologicamente religioso. A palavra religião é, de acordo com Mbiti, de difícil

compreensão, pois nas tradições africanas trata-se de um fenômeno ontológico que diz respeito à questão de existência e do ser. É fruto do interesse comparativo das religiões em África que emergiu, de acordo com Mbiti, na determinada concepção de homem e de pessoa.

Em Mbiti, tal como li em Bono, em África não há africanos que sejam homens irreligiosos. Pois, nas tradições africanas não existem dogmas, credos por professar e nem sagradas escrituras, apenas tradição ativamente transmitidas. Há apenas a crença na vida melhor, porque a ideia de céu e inferno não existe (2015, p. 45). Portanto, ao longo deste panorama histórico vê-se que a visão da pessoa se concentra numa única perspectiva que é intrínseca ao ser humano. Basta, de acordo com esta visão, possuir um estatuto de humano para se ser pessoa ou muntu. O muntuismo constrói-se com aquilo que se tem e não com aquilo que se faz enquanto membro duma sociedade. Foi precisamente, a partir dessa descrição, que Ezio concebeu a ideia pela primeira vez do muntuismo, mas sempre como frisamos com fundamentos do personalismo francês.

A PROPOSTA METAFÍSICA E ÉTICA DA IDEIA PESSOA (PESSOALIDADE)

O surgimento do muntuismo como corrente que define a ideia de muntu ou pessoa no personalismo africano, começa com Bono, a partir de uma influência do francês Emmanuel Mounier, e é sustentado por vários outros pontos de vista de alguns filósofos africanos da era contemporânea, conforme descrevi anteriormente. Com essa perspectiva antropológica que referi, contraponho-a agora com a da pessoalidade. Como se pode observar, as ideias da filosofia antiga até à antropologia contemporânea, incluindo o absolutismo muntuista, diferem em grande medida do âmbito da atual abordagem metafísica e ética. A preocupação em cingir-se-à aos assuntos contemporâneos sobre a pessoalidade iniciada por Locke, pois envolvem a natureza da ação e da própria ética – constituindo o cenário para compreensão da pessoa na atualidade filosófica.

Todavia, é a partir deste pressuposto que agora se organiza melhor as incidências desta visão em vários ramos do saber humano. Nesta conformidade – se enunciam as condições necessárias e suficientes da identidade pessoal que tornariam os indivíduos moralmente responsáveis pelas suas ações, e assim pessoa (2009, p.61). Trato da pessoa como entidade mentalista, isto é, de um ponto de vista metafísico como racional e inteligente, mas também a vemos como responsável pelas suas ações numa linha ética e moral, donde se situa para abordar o problema ao longo deste estudo valioso para os africanos.

O rumo do interesse incide na estrutura da vontade, isto é, as volições segundas (na terminologia de Frankfurt) que de acordo com o autor determinam a pessoa. O filósofo norte

americano Frankfurt³ considera, apesar de várias objeções, que é fundamental ligar a liberdade da ação ao conceito de pessoa. Mas, este é um ponto crucial, pois ele discute a possibilidade de um agente ser livre, de fazer o que deseja e de, no entanto, não gozar duma liberdade da vontade. Esclarecer esta diferença permitirá situar a noção de pessoa.

Alguns seres humanos desejam objetos do seu agrado, mas - no entanto, o seu querer carece de liberdade. Estas circunstâncias são, de acordo com Frankfurt, bastante relevantes para as questões éticas, metafísicas e até políticas. Para Frankfurt em última análise a liberdade da vontade implica ser-se livre para se querer o que se quer querer. As chamadas volições segundas, ou seja, aquele tipo de volições existentes em seres capazes de quererem que um determinado desejo seu seja ou não a sua vontade, são fundamentais. A visão absolutista ou muntuista, opõe-se às tendências reducionistas do pensamento sobre a pessoa que teria começado com John Locke. Os absolutistas (sendo os autores clássicos aqui na sua maioria da Escócia, com destaque aos filósofos Thomas Reid, Joseph Butler), que se inspiraram do *Tratado da Natureza* de David Hume, consideravam ilógico e com uma certa circularidade, colocar a memória tal como fez Locke como fonte da identidade pessoal.

A noção geral do reducionismo lockeano começa para Frankfurt (2016, p. 15) quando o autor do *Ensaio sobre Entendimento Humano* – mais concretamente na seção sobre a identidade e diversidade, do Livro segundo do Ensaio - terá separado o homem enquanto ser biológico e o homem como ser pensante. Nós nascemos humanos e fazemo-nos pessoas. Esta distinção lockeana, que justificaria posteriormente o reducionismo de Frankfurt, foi também importante na ética prática do filósofo australiano Peter Singer, ao considerar o ser humano como membro duma espécie de *homo sapiens*. Inclui neste grupo o embrião, seres humanos deficientes mentais, bebês anencefálicos, isto é, sem cérebro (2000, p. 61).

Singer prossegue na mesma linha, mas de forma singular e com inspiração de outros filósofos, donde também partiria Frankfurt ao destacar dois indicadores de pessoa ao estilo de Locke, isto é, a racionalidade e a autoconsciência como fundamentais para a noção de pessoa. Destes indicadores, de acordo com a ética singeriana, servem para identificar as verdadeiras qualidades de pessoas, pois quando se lhes referem não estamos em função da espécie *homo sapiens*, que é uma realidade biológica, mas sim a pensar em indivíduos dessa espécie como pessoas, que exemplificam tais indicadores em elevado grau (2000, p. 68). Ser uma pessoa, por um lado, e ser um ser biológico da espécie *homo sapiens* por outro, constituem noções

³ Tal como elegi Ezio Bono como aquele que teria começado a ideia de muntuísmo, a partir de Mounier para justificar e identificar as condições de pessoa ou muntu, aqui neste ponto escolho o filósofo americano Frankfurt que teve como base o inglês Locke. A eleição de Frankfurt deve-se pelo fato de ser um filósofo que na discussão sobre pessoa, apesar de ser um reducionista, defende uma parte determinante da pessoa que é objeto de defesa dos absolutistas e até muntuistas na visão antropológica.

incompatíveis, apesar de se sobreporem - ou seja, o embrião, criança gravemente deficiente mental, e os recém-nascidos pertencem todos, conforme Singer, à espécie homo sapiens, mas sem nenhuma noção do futuro, capacidade de autoconsciência e de relacionamento com os outros, etc, ficam por fora da noção de pessoa (2000, p. 69).

Destarte, diria também em função do que se defende em Frankfurt, que pode existir uma pessoa que não fosse membro da espécie homo sapiens e vice-versa. Tal como Locke tiraria do exemplo da inteligência do papagaio, e mostrar que ser pessoa não remete diretamente a ser humano, o que incorreria ao exemplo de papagaio que também é inteligente. Daí - Frankfurt parte novamente dessa distinção apesar de algumas objeções para falar da seguinte questão: Nosso conceito de nós mesmos como pessoa não deve ser entendido, portanto, como um conceito de atributos que são necessariamente específicos da espécie, é conceitualmente possível que membros de espécies não humanas novas, ou mesmo familiares sejam pessoas, e também é conceitualmente possível que alguns membros da espécie humana não sejam pessoas.

Em suma, Frankfurt preocupa-se fundamentalmente com a essência daquilo que faz um agente ser pessoa. É nesta perspectiva que exponho o reducionismo lockeano de Frankfurt para melhor e maior compreensão ética e metafísica da ideia de pessoa.

CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE O MUNTUISMO E A PESSOALIDADE NO ÂMBITO DO PENSAMENTO AFRICANO

Depois duma descrição minuciosa do muntuismo e da pessoalidade, enquanto correntes que concorrem para a discussão da ideia de pessoa na filosofia contemporânea, aprez-me agora apresentar as linhas que convergem e divergem, a saber: em relação aos aspectos que unem os dois pensamentos, encontro a preocupação de se identificar e caracterizar a pessoa ou muntu. Apesar de pontos de vista contraditórios, quer os seres animados, quer os inanimados, defendem todos que existe um elemento a mais que distingue a pessoa enquanto ser que faz no seio da sociedade. As duas correntes acreditam existir um elemento a mais em cada ser, sobretudo humano que pode ou não o caracterizar como pessoa ou muntu.

No que concerne as suas objeções, o muntuismo de Ezio tem a sua matriz antropológica que justifica ou determina a pessoa ou muntu. É uma espécie de absolutismo que existe nesta visão, pois o ponto de vista de alguns filósofos africanos assenta numa perspectiva de algo superior ou a mais que existe no homem que dá o estatuto de pessoa. Há um especismo claro no muntuismo de Ezio na noção de pessoa ou muntu. Não distingue homem da pessoa e do muntu. Quando se refere à pessoalidade, distingue-se aqui duas realidades, tais como: os absolutistas que defendem ser a pessoa um ente composto de corpo e alma, com uma alma a orientar os ditames

do corpo, a partir do que se denomina por razão ou racionalidade. Para além dos absolutistas existem os reducionistas e estes por sua vez também variam de opinião para opinião na identificação de pessoa. Neste trabalho destaca-se Frankfurt, de linhagem lockeana e que tenta conciliar, apesar da proposta absolutista de introduzir ou rebuscar o elemento razão de cariz absoluto para uni-lo à liberdade da vontade para caracterizar a pessoa.

Não existe na discussão do pensamento africano o atrevimento filosófico que separa absolutistas e reducionistas. Existe somente a diferença entre muntu e individuo, e deste com outros animais. Daí pretendo provar que reduzir o muntuismo ao grupo absoluto, na ideia sobre a pessoa, que a pessoalidade anglo-saxônica já reconhece e faz dessa reflexão uma complementaridade na prossecução do pensamento africano em matérias do personalismo africano. Permanecer unicamente na posição personalista francês provoca, até certo ponto, uma pobreza a meu ver quando se fala de pessoa ou muntu. A expressão muntu às vezes aparece na literatura africana como homem e as vezes como pessoa racional. Já no âmbito metafísico e ético homem e pessoa constituem duas coisas diferentes, tal como consta do pensamento de Peter Singer que citei atrás.

A pergunta orientadora esclarece melhor o que se quer neste ponto, a saber: o que é ser pessoa e quem é uma pessoa faz recorrer ao muntuismo por um lado, e a pessoalidade por outro.

Considerações finais

Em gesto de conclusão, mostrei ao longo do texto a principal discussão proveniente sobre a identidade da pessoa e as características que promovem esta, a pessoa, ou muntu. Senti que a expressão muntu do muntuísmo pode ser traduzida como pessoa na versão americana, e de homem, na perspectiva da filosofia africana. Depois de se encontrar os pontos comuns e divergentes entre ambas correntes, é mister entender na filosofia contemporânea em África a necessidade de introduzir a esfera metafísica e ética quando se discute sobre homem e pessoa ou muntu. Arrisco-me a atribuir o significado de muntu, às vezes o de muntu e as vezes o de homem neste presente trabalho filosófico.

As ideias-chave que tiro deste texto foram complementares, isto é, acrescenta algo à pessoa. De igual modo estas perspectivas, atrás apresentadas sobre a noção de pessoa, *prima facie*, valeriam muito para aprofundar o avanço de outras visões filosóficas que contextualmente – alargaria paragens da filosofia contemporânea em torno de posições sobre a pessoa. É um contributo não só da filosofia anglo-saxônica - mas também e - sobretudo - pelo diálogo que existe em relação às outras realidades. E aqui no caso concreto de ver com esta noção a

possibilidade de arrumar os critérios de educação como fonte para o bem comum entre os africanos.

Portanto, a questão da pessoalidade debate-se hoje entre absolutistas e reducionistas, é verdade também que entre os próprios reducionistas existem diferentes pontos de vista. Desta feita, comprometemo-nos a aprofundar aqui nesta abordagem o confronto entre os absolutistas ou personalistas de África e da filosofia americana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONO, Ezio. **Muntuísmo: A ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea**. Maputo: Paulinas, 2015.

CAPITA, Pascoal Mangovo. **A Pessoa como liberdade da vontade em Harry G. Frankfurt**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal, 2016.

GONÇALVES, D. Costa. **Pessoa e direitos de personalidade: Fundamentação Ontológica da Tutela**. Coimbra: edições Almedina, 2008.

GOMANE, Manuel Cochole P. Pensamento africano: interfaces paradoxais entre a desobediência e a “normatividade epistêmica”. **Pontos De Interrogação – Revista de Crítica Cultural**, vol. 10, n. 3, p. 95 – 106, 2020.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS Boaventura de Sousa; MENESES, Paula (Orgs). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 119 - 131.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Paula (orgs). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SINGER. Peter. **Ética Prática**. Lisboa: Gradiva Publicações Lda, 1979.

TEMPELS, Placide. **A filosofia Bantu**. Luanda: edições Kuwindula, 2012.

Recebido em: 21/01/2023

Aprovado em: 14/06/2023

DEMOCRACIA, DELIBERAÇÃO E VOTO: ASPECTOS EPISTÊMICOS DA DELIBERAÇÃO

DEMOCRACY, DELIBERATION AND VOTING: EPISTEMIC ASPECTS OF DELIBERATION

RESUMO: O que envolve epistemicamente a deliberação, no contexto das democracias contemporâneas? A política democrática não é guerra por outros meios. Em uma democracia liberal que funcione adequadamente, a deliberação mútua ocorre por meio da troca de razões públicas – razões que podem ser avaliadas pelo ponto de vista comum. O Ativismo Político em África, se encontra neste espaço de narrativas como pretensão à verdade, busca razões, funciona como provedora da justiça social em prol dos direitos mais básicos do homem, sem restrição nem distinção. Endossado na epistemologia social, particularmente, no quadro da epistemologia da democracia. O presente texto analisa as noções de Democracia, de Deliberação e de Voto, dentro do quadro teórico sobre os conflitos políticos. Minha hipótese é que, o discurso político, endossado ao debate em volta da ideia de epistocracia (e meritocracia), pode minimizar a violência política presente no espaço público.

Manuel C. Paulo Gomane

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia; Democracia Deliberativa; Voto; Esfera Pública.

ABSTRACT: What does deliberation epistemically involve, in the context of contemporary democracies? Democratic politics is not war by other means. In a properly functioning liberal democracy, mutual deliberation occurs through the exchange of public reasons—reasons that can be evaluated from the common point of view. Political Activism in Africa is found in this space of narratives as a claim to truth, seeks reasons, works as a provider of social justice in favor of the most basic human rights, without restriction or distinction. Endorsed in social epistemology, particularly within the framework of the epistemology of democracy. This text analyzes the notions of: Democracy, Deliberation and Voting. Within the theoretical framework of political conflicts. My hypothesis is that political discourse, endorsed by the debate around the idea of epistocracy (and meritocracy), can minimize the political violence present in the public space.

Editor-Gerente
[Ivaldo Marciano de França Lima](#)

KEYWORDS: Epistemology; Deliberative Democracy; Voting; Public Sphere.

DEMOCRACIA, DELIBERAÇÃO E VOTO: ASPECTOS EPISTÊMICOS DA DELIBERAÇÃO

Manuel Cochole Paulo Gomane ¹

Introdução

Sendo a democracia em si um espaço de razões, ela é, intrinsecamente, um espaço de conflitos. O que uma deliberação, no contexto das democracias contemporâneas, envolve epistemicamente? A democracia deliberativa diz respeito às várias formas de democracia, em que as pessoas se juntam para propor ideias e debates em torno delas, analisam os prós e contras, ouvem se umas às outras e criticam as ideias umas das outras com uma mente aberta (BRENNAN, 2020, p. 89). A abordagem da deliberação como um bem epistêmico, proposta do presente estudo, consiste em analisar a relação entre o papel da agência epistêmica na deliberação democrática em sufrágios sem restrições ou universal, e os aspectos epistêmicos que caracterizam a deliberação democrática no contexto atual que é, neste caso, a compreensão epistêmica do voto e a consequente reflexão “[...] sobre as condições básicas de estabelecimento e de conservação de uma sociedade democrática, respeitando o pluralismo, a liberdade de expressão, a cidadania e o mínimo de justiça” (BERTEN, 2020, p. 120).

A Epistemologia da Democracia é concebida como um campo da teoria social que procura apreciar os processos normativos na análise de critérios e modelos justificativos para a deliberação democrática, sob o ponto de vista da racionalidade e da razoabilidade do voto. Isto é, como forma de minimizar conflitos resultantes do processos democráticos em/na esfera pública, encontramos diversos mecanismos para resolução de diferenças, um dos quais é denominado “deliberação resultante do voto”: “a deliberação (...) é, em diferentes níveis de governo em contextos políticos variados, o meio mais legítimo de resolver os conflitos de princípios sobre questões de justiça social ... a tomada de decisão que resulta da deliberação entre cidadãos livres e iguais é a forma de justificação mais defensável” (GUTMANN citado por AUDARD, 2006, p. 63).

Estudos contemporâneos sobre a epistemologia da democracia, a exemplo dos trabalhos de AUDARD (2006); BRENNAN (2020); LANDEMORE (2018); ELGIN (2013); LYNCH (2012; 2013; 2021); dentre outros, apontam para uma manifesta distância entre a abordagem epistêmica e os estudos teóricos “populistas” sobre a democracia deliberativa. ² Neste sentido,

¹ Doutorando em epistemologia social pela Universidade Federal da Bahia/Professor Substituto no Instituto federal baiano – Campus Guanambi. manuelcochol@gmail.com

² [Crítica a Teoria política]

“[...] em princípio, podemos dividir a participação democrática em três momentos: na deliberação pré-eleição, *na tomada de decisão (voto)* e na participação pós-eleição, através de conselhos, organizações, e pressão popular” (SANTOS, 2020, p. 356). É no último modelo de participação democrática, *a pressão popular*, em que situamos o ativismo político em Moçambique.

Estou afirmando que, em uma democracia a *deliberação política*, em particular, o *sufrágio universal*, envolve, necessariamente, aspectos epistêmicos, sobretudo, em torno do voto. Para Brennan (2020), “[...] o direito de voto não é como as outras liberdades civis, designadamente, a liberdade de expressão, religiosa ou associação”. Ela envolve um eleitor e, “[...] *um eleitor não é como um indivíduo*: é um conjunto de indivíduos com objetivos, comportamentos e qualificações intelectuais diferentes”, (BRENNAN, 2020, p. 20). E, à volta deste argumento, existe a hipótese da ideia de que a deliberação política do tipo *Voto* apresenta aspectos epistêmicos, cuja compreensão está no crivo da epistemologia da democracia.

Neste âmbito, da compreensão epistêmica da deliberação dentro da epistemologia da democracia, a relevância deste estudo irá residir no fato de que, atualmente, existem diferentes argumentos que questionam a importância do valor epistêmico na deliberação política em democracias contemporâneas, isto é, a partir da análise dos aspectos epistêmicos da democracia deliberativa, compreendo que o “[...] sufrágio sem restrições, uniforme e universal – é censurável, [pois] incentiva a maioria das pessoas a tomar decisões políticas de modo ignorante e irracional” (BRENNAN, 2010, p. 20); independentemente, da ideia de que, se o procedimento e a consulta aos eleitores são, cuidadosamente, concebidos e postos em prática, a decisão válida é aquela que recebe o assentimento de todos ou da maioria” (AUDARD, 2006, p. 70).

A minha hipótese é de que os argumentos acima, acerca da compreensão epistêmica do valor epistêmico do voto, demonstram a relevância de um estudo aprofundado sobre os aspectos epistêmicos que envolvem a deliberação, de modo a direcionar a compreensão da democracia deliberativa no contexto atual para uma análise, não meramente, política, isto é, uma análise, epistemicamente, racional, razoável e justificável que toma em conta a esfera pública como espaço de razões e de tolerância política. Pretendo, igualmente, a partir da relação entre a democracia populista [da teoria política] e epistemologia da democracia [da epistemologia], perceber o seguinte: primeiro, até que ponto a *deliberação política* em uma democracia envolve conflitos argumentativos, necessariamente, aspectos epistêmicos. Segundo, analisar qual é o papel ou a racionalidade da *agência epistêmica*³ na deliberação coletiva (racionalidade).

³ Por agência epistêmica, para o presente texto, podemos compreender todos atores (sujeitos e instituições) que são ativos (participantes) nos processos democráticos (deliberação) dentro do espaço de razões ou esfera público.

O meu argumento é de que uma deliberação política, do tipo voto, deve ter como critério a compreensão do papel da *Agência Epistêmica* que, por sua vez, é caracterizada pelos seguintes aspectos epistêmicos: *(i) Crença; (ii) Verdade; (iii) Conhecimento e; (iv) Justificação.*

CONCEPTUALIZAÇÃO TEMÁTICA

O que torna a violência uma face da opressão não se deve tanto aos atos particulares, embora muitas vezes sejam totalmente horríveis, do que o contexto social que os cerca, torna-os possíveis e até aceitáveis. O que torna a violência um fenômeno de injustiça social, e não apenas um erro moral individual, é seu caráter sistêmico, sua existência como prática social (YOUNG, citado por MEDINA, 2019, p. 22).

Argumento Metodológico

Para dar resposta às posições teóricas já citadas, que envolvem aspectos epistêmicos da democracia deliberativa, parto do pressuposto de que uma análise metodológica e epistêmica com argumentos plausíveis deve ter como bases a norma epistêmica [recolha de provas] e a norma de conhecimento [justificação de crenças], (cfr. COHEN 2016). Neste texto⁴, tomarei a norma de conhecimento como escopo de análise, embora a maioria dos autores que aborda a epistemologia da democracia, citados na introdução, tem quase sempre a recolha de prova como critério argumentativo, o evidencialismo (pesquisa com base em bibliografia quantitativa). Esses autores, evidencialistas, partem na maioria das vezes, de estudos empíricos [dados estatísticos]; fato que me permite, a priori, asserir que, apesar da Epistemologia da Democracia se situar em primeiro lugar, na norma de prova, ela tem como base de argumentação a norma de justificação. Seguiremos este caminho metodológico (quali-quantitativo), tendo como referencial a *epistemologia de testemunho*.

Argumento Racional sobre Deliberação

Uma deliberação política é uma sentença com três características: jurídica, moral e racional. Qualquer deliberação acarreta consequências, o que ditará a positividade ou a negatividade da intencionalidade e consequência do voto é o nível de “responsabilidade racional”, isto é, as informações que um agente consegue coletar sobre um determinado assunto para, por confiabilidade, compor o seu sistema de crença sobre esse assunto, isto é,

⁴ O presente texto, apresenta argumentos e conceitos em estudo e maturação, pois é parte de uma pesquisa de doutoramento em andamento.

“confiabilidade testemunhal”. O evidencialismo sublinhará, neste aspecto, que é um dever do agente ser responsável pelas coisas que ele acredita e diz dentro da esfera pública. Neste sentido, por exemplo, um votante tem o *dever epistêmico* de votar baseado em informações e razões relevantes e verdadeiras sobre o objeto ou *bem epistêmico* a ser votado. Entendo, neste contexto, a racionalidade como condição de medir as consequências mediante as vantagens e desvantagens do que resulta como um bem epistêmico, isto é, a racionalidade epistêmica pode ser considerada plausível ou bem justificada epistemicamente quando se situa dentro de um pêndulo que se move, constantemente, entre a racionalidade e a razoabilidade, uma vez que, no caso de decisões políticas como o voto, um eleitor não é como um indivíduo: é um conjunto de indivíduos com objetivos, comportamentos e qualificações intelectuais diferentes (BRENNAN, 2020, p. 22). Ou por outra: Tomar decisões políticas não é escolher por si próprio; é escolher para todos (idem).

Argumento Consequencialista sobre a Deliberação

Quais são as consequências de uma má ou boa deliberação? Em que medida os aspectos epistêmicos são fundamentais para uma boa democracia? Os aspectos epistêmicos na deliberação no contexto da democracia são a condição de possibilidade necessária para uma boa democracia. Estou afirmando que, quando os aspectos epistêmicos da democracia deliberativa cumprem com a função de oferecer bons argumentos para decisões políticas em sufrágios universais, poderemos afirmar que a justificação epistêmica melhora o processo deliberativo e evita conflitos.

Sobre o Contexto Histórico da Epistemologia da Democracia

A Epistemologia da Democracia foi articulada, pela primeira vez, no artigo de Joshua Cohen, em 1986, intitulado, *An epistemic conception of democracy*, que foi emprestado da interpretação epistêmica do voto de Jules Coleman e John Ferejohn. O artigo de Cohen foi uma tentativa de defender as chamadas abordagens populistas da democracia (como a de Rousseau e, em algumas leituras, a de John Stuart Mill) da concepção liberal de Schumpeter e Riker que, supostamente, eliminou a problemática noção de "bem comum" ou "vontade geral", notoriamente, encontrada em autores populistas (LANDEMORE, 2018).

Sobre a Deliberação em Democracia e Epistemologia

Recentemente, algumas abordagens normativas da democracia enfatizaram o seu valor epistêmico real ou operacional – uma tendência a tomar decisões corretas ou boas. Enquanto alguns relatos explicam como tal valor pode surgir de uma forma amplamente estatística e probabilística, outros relatos enfatizam maneiras pelas quais a deliberação política interpessoal pode ter valor epistêmico do tipo certo. A deliberação democrática epistêmica desempenha um papel em algumas abordagens tradicionais, [mas tem sido mais proeminente nas últimas décadas dentro do debate contemporâneo sobre a epistemologia da democracia] (LANDEMORE, 2018).

Sobre a Agência e Aspectos Epistêmicos

O que são aspectos epistêmicos da democracia? São traços relativos ao processo de aquisição, transmissão e produção de conhecimento contidos nos processos deliberativos das democracias em espaços públicos, a dimensão pragmática do conhecimento explorado em processos políticos considerados democráticos. Diferente das virtudes epistêmicas, que são traços de caráter intelectual que habilitam o agente epistêmico a produzir um bem epistêmico a partir da realidade interna, intencionalidade do agente epistêmico, os aspectos epistêmicos, por sua vez, habilitam os agentes epistêmicos a produzir bens epistêmicos a partir da realidade externa, produção de asserções e juízos de valor tendo em conta determinadas condições e possibilidades “de verdade” existentes no mundo da vida, ou hipoteticamente com objetivo de demonstrar os melhores caminhos para uma boa democracia.

Quais são os aspectos epistêmicos da democracia deliberativa em jogo na esfera público como espaço de razões:

- (i) Crença: capacidade ou condição de um agente epistêmico possuir atitudes proposicionais, verdadeiras ou doxásticas;
- (ii) Verdade: coerência entre determinadas proposições ou crenças verdadeiras mediante condições epistêmicas específicas;
- (iii) Conhecimento: Crença verdadeira construída de maneira confiável. Isto é, crença verdadeira justificada;
- (iv) Justificação: esclarecimento das possibilidades de um conceito em relação a um campo determinado. Produção de asserções com base em probabilidade ou crença verdadeira.

Sobre a perspectiva Epistêmica da Deliberação como Espaço de Razões

O tratamento de um problema específico, que nasce de um pressuposto filosófico específico, ocupa a epistemologia (cf. SEGUNDO, 2021). A deliberação política (do tipo voto democrático) passou, nos últimos tempos, a ser objeto específico de reflexão da epistemologia de grupo, em particular, na epistemologia da democracia. Mas, o que estará por detrás dessa especificidade na preocupação filosófica da relação epistemologia *versus* democracia? Qual é o valor epistêmico da deliberação?

Se quisermos responder sobre qual é o valor epistêmico da deliberação, em primeiro lugar, devemos responder o que a virtude epistêmica tem que ver com a agência epistêmica? Isto é, como as virtudes epistêmicas podem nos ajudar e entender o que está em jogo no processo deliberativo do tipo voto e o que a epistemologia tem a oferecer no debate sobre deliberação democrática? Em primeiro lugar, a epistemologia *pode* oferecer uma leitura das tomadas de decisão coletiva? Se sim, *como* ela pode ajudar. Se não, (a) a epistemologia não é necessária para as análises sobre deliberação, por quê? (b) quais são as falhas da epistemologia e (c) quais elementos ela precisa considerar para oferecer razões legítimas sobre processos deliberativos. Em suma, quais são as abordagens epistemológicas que oferecem razões adequadas para o tratamento de um problema político específico como a minimização dos conflitos no ativismo político?

Mênon (diálogos de Platão), lista as seguintes virtudes: justiça, moderação, sabedoria e munificência (como fundamentais para um diálogo democrático saudável). Contudo, essas virtudes, na sua classificação, subdividem-se em virtudes dos homens, das mulheres, das crianças e dos escravos (cf. ELGIN, 2013, p. 135). Na deliberação política, o voto universal, a maioria dos modelos democráticos, dentre as “várias virtudes” necessárias para que o cidadão tenha direito de/ao voto, a maior delas é a responsabilidade; “se tomarmos hipoteticamente a responsabilidade como virtude epistêmica”, isto é, em democracias, só tem poder de voto os indivíduos ou cidadãos com “responsabilidade” (maioridade).

Em uma busca sobre os modelos democráticos de Arend Lijphart (2003, p.17), notamos que existem muitas maneiras pelas quais a democracia pode se organizar e funcionar; exemplo: *Maioritárias ou Consensuais*. Tais maneiras de organização e funcionamento têm algo em comum: erroneamente, elas partem do pressuposto de que é preciso haver “responsabilidade do eleitor ou idade eleitoral”. Neste sentido, o princípio normativo é o de que, a responsabilidade é uma virtude, intrinsecamente ligada a certa idade e que a mesma dota o votante de uma virtude moral e capacidade intelectual, o que, por sua vez, não implica, por parte do votante, a posse de uma capacidade de monitorar, apropriadamente, as próprias crenças e as razões para sustentá-la, isto é, o conhecimento justificado acerca de informações sociopolíticas e a competência técnica para uma boa deliberação como, popularmente, se tenta demonstrar. Sobre este argumento,

existem desacordos profundos dentro da literatura sobre epistemologia da democracia. Pois, o problema da lista das virtudes permanece, pois os modelos democráticos e as suas instituições acreditam que as virtudes como a justiça, a moderação, a sabedoria, a munificência, a liberdade, a prudência, dentre outras virtudes, são encontradas *a priori* no eleitor como agente epistêmico, desde que ele tenha a responsabilidade ou a idade legislada para o voto. Contrariamente, a epistemologia da democracia mostra que o voto não é apenas uma condição de virtudes morais, mas, sim, da agência e dos aspectos epistêmicos.

A questão é, até que ponto a *responsabilidade*, como virtude epistêmica, nos modelos democráticos contemporâneos, significa, conseqüentemente, por parte do agente epistêmico ou eleitor, a posse dos aspectos epistêmicos determinantes para uma boa deliberação ou um “voto epistemicamente racional”? Enumerar virtudes epistêmicas é sempre um problema (ELGIN, 2013), pelas razões que fundamentam os critérios normativos que justificam tal numeração ou nominalização (conceitos), para alguns autores, como é o caso do Elgin, a numeração não é consensual. Para Brennan (2020), no que diz respeito aos agentes epistêmicos no processo deliberativo de tipo voto, dificilmente, encontramos virtudes epistêmicas, senão, virtudes morais tais como a simpatia. Os votantes são, maioritariamente, ignorantes, irracionais e desinformados, mas simpáticos (BRENNAN, 2020, p. 241).

Avancei acima, por hipótese, que a *responsabilidade*⁵ é uma das virtudes que as democracias contemporâneas têm como justificativa plausível dentro da normatividade jurídica, e não epistêmica, para justificar a racionalidade e legitimidade do voto; mas, até que ponto isso é epistemicamente razoável? Brennan coloca em questão a ideia da responsabilidade como uma virtude plausível para a “compreensão racional do voto” ou deliberação, pois a maior virtude das democracias contemporâneas é simpatia e, muito menos, a responsabilidade ou competência intelectual. Neste argumento do Brennan, reside a distinção e a compreensão relacional entre o que separa as democracias populistas dentro da teoria política e a epistemologia da democracia dentro da epistemologia da democracia.

Na epistemologia da democracia, a condição de possibilidade é limitada em relação aos estudos dentro das ciências políticas. A epistemologia da democracia assume uma abordagem “normativa epistêmica”, para os teóricos ou filósofos da “epistemologia da democracia”, a competência intelectual do votante e o papel dos aspectos epistêmicos dentro do espaço de

⁵ Na literatura acerca das virtudes epistêmicas, não há consenso sobre a responsabilidade como uma virtude epistêmica. Contudo, no contexto africano, quando falamos da noção de voto, é quase impossível dissociar a responsabilidade da virtude epistêmica. Exemplo: O uso cotidiano do conceito “conhecimento” em Moçambique entre os Tsongas, sob ponto de vista epistêmico é polissêmico. Isto é, recorrendo por empréstimo uma análise interpretativa a partir da linguística ou do significado conceitual do termo *VUTIVE*, que significa “conhecimento; sabedoria” (SITOE, 2021) na língua Changana⁵, uma das línguas Bantu, notamos que a noção de responsabilidade não é apenas um conceito com uma dimensão apenas moral, no seu uso cotidiano.

razões são um critério de atribuição do direito ao voto indispensável; ou seja, até que ponto, na lista das virtudes e os aspectos epistêmicos, necessários para uma boa deliberação em sufrágio universal, a responsabilidade pode ser, ou não ser uma virtude epistêmica? Existem duas teorias que contra-argumentam, uma é a fundamentação instrumental e outra, a procedimental. A primeira é confiabilística e a segunda responsabilística.

Com esta questão, quero no primeiro plano, demonstrar a minha objeção em relação à responsabilidade como critério único e fundamental na atribuição do direito ao voto em detrimento dos aspectos epistêmicos, regresso à problemática da quantificação e valoração epistêmica das virtudes no ato de votar: que critérios devemos adotar? O que uma virtude epistêmica implica e qual o seu valor epistêmico no espaço público onde se debatem os argumentos prós e contra? Dedicarei possíveis pistas de respostas às questões, atrás referenciadas, nos próximos pontos, não descorando da pergunta de partida, o que a epistemologia tem a dizer sobre a deliberação e produção de argumentos na esfera pública em democracias contemporâneas?

Sobre o Ativismo Político

O conceito filosófico de sociedade civil possui uma história longa, complicada e destituída de uniformidades. Sociedade civil vem do latim *civis societas* que por sua vez é tradução do grego *politikê konônia* que se encontra em Aristóteles. O termo designa comunidade política em oposição a *oikos*, isto é, a casa da comunidade doméstica. Esta comunidade política é o lugar onde o homem pode realizar a sua essência de animal político, onde pode não só viver, mas viver bem, isto é, em conformidade com a virtude (NGOENHA, 2019, p. 73).

O ativismo político, neste trabalho, é compreendido como um espaço de “ativismo epistêmico” (MEDINA, 2019), de troca de razões em espaço ou esfera pública como forma de ação ou agenciamento político-social do povo no quadro da sociedade civil; este conceito carrega a noção de provedoria pública.

AGÊNCIA E VIRTUDES EPISTÊMICAS

Para mim, no que concerne ao estudo das virtudes epistêmicas dentro da epistemologia da democracia, a pergunta de partida não deve ser: “*Can virtue be taught*”? [A virtude pode ser ensinada?] (Cfr. ELGIN, 2013; BRENNAN, 2010), mas, sim, pode o processo deliberativo, voto universal, conter aspectos epistêmicos derivados das virtudes epistêmicas e morais?

No campo da teoria das virtudes, segundo Elgin (2013), “[...] é útil dividir a epistemologia da virtude em dois campos – confiabilismo da virtude e responsabilismo da

virtude”. Se considerar estas duas perspectivas como hipóteses de análise, no que é necessário para uma boa deliberação e antecedido de um debate público plausível e saudável [espaço de razões], diria que, para epistemologia da democracia interessam, *a priori*, as virtudes responsabilistas [procedimentalismo democrático], pois,

De acordo com o responsabilismo da virtude, o que torna uma disposição uma virtude epistêmica é que os exercícios dessa disposição geram ou sustentam crenças amparadas de forma responsável. A atenção à evidência é uma virtude responsável apenas no caso de ser epistemicamente irresponsável ignorar ou menosprezar a evidência ao formar uma crença sobre um assunto empírico (ELGIN, 2013).

Na epistemologia da democracia, é evidente que vivemos um dilema, que diferença existe entre uma virtude epistêmica e moral? Para alguns autores, o confiabilismo é falho, para outros, o responsabilismo também? Para mim, as duas perspectivas não são autossuficientes. Mediante o dilema, que hipótese teria uma *tese da continuidade*, que considera, quer seja o responsabilismo quer seja o confiabilismo indispensáveis na compreensão epistêmica da deliberação do tipo voto e democracia como espaço de razões sem conflitos ou desacordos profundos.

Para o caso do responsabilismo, BRENNAN (2010), na obra *Contra a Democracia*, dedica o terceiro capítulo para tratar da possibilidade do “governo dos sábios”. O autor argumenta que é possível um modelo democrático baseado numa boa educação dos cidadãos para “um sufrágio universal com voto epistocrático”.

Este sistema tem as mesmas instituições e órgãos políticos que encontramos nas democracias contemporâneas. Tem sufrágio universal igual e irrestrito. Todos os cidadãos têm direito igual a concorrer às eleições e a votar. É garantido o justo valor dessas liberdades políticas. Contudo, o sistema envolve também a existência de um *conselho epistocrático*, um corpo deliberativo formalmente epistocrático. A participação no conselho epistocrático é potencialmente aberto a todos os membros da sociedade. Os cidadãos podem entrar para o conselho epistocrático passando em exames rigorosos de competência, em que revelam forte conhecimento de enquadramento sociológico e de filosofia política (BRENNAN, 2010, p. 300-301).

No caso do confiabilismo, Goldman (2011) sustenta que os epistemólogos coletivos (que estudam a epistemologia do grupo), geralmente concordam que a posse de um grupo numa crença [virtudes] deriva, normalmente, [ou de alguma maneira] das crenças justificadas dos seus membros. Neste sentido, a epistemologia da democracia é a condição primeira para existência de uma boa democracia, pois são os estados epistêmicos dos agentes e a confiabilidade processual que determinam as questões de boa e má democracia, não apenas no sentido axiológico, mas, sim, epistêmico. Ou seja, a deliberação racional ou competente, por parte do agente epistêmico,

será sempre determinada pelos estados não doxásticos dos agentes epistêmicos [quer sejam *individuas ou coletivos*] num processo fundamentado pelo “confiabilismo da virtude”.

Por sua vez, para o caso da “tese de continuidade” (AUDARD, 2006), na sua obra *Cidadania e democracia deliberativa*, apresenta uma objeção a Habermas acerca da “verdade e validade” no processo deliberativo, apontando para o seguinte argumento:

(i) De fato, a deliberação pública, mesmo nas condições de idealização descritas por Habermas em *L'intégration républicain, cap.1 (1998:53)*,⁶ ocorre o risco de cair no domínio da retórica e de simplesmente alimentar o *agon* político, a luta pela vitória e a dominação. Por isso é necessário completar as condições do bom funcionamento da deliberação – descrita por Habermas como as propriedades do próprio processo de argumentação” (publicidade, igualdade de direitos, ausência de enganação e de coação, 1998: 60 -61) – com uma concepção da cidadania e de sua relação com a individualidade moral; (AUDARD, 2006, p. 62)

(ii) Entendo com isso, em particular, a capacidade que os indivíduos têm de formar “julgamentos reflexivos” (Rawls: *conclidered judgements*), de colocar “em equilíbrio reflexivo” convicções pessoais e princípios impessoais de justiça. O pensamento, no sentido de Arendt, é uma faculdade moral e não somente intelectual e, em casos extremos, é a única proteção contra o mal, é a fonte de normatividade, da orientação para a deliberação pública em direção ao melhor e ao justo (Idem).

Voltarei à ideia da tese de continuidade. Quero, em seguida, retomar a questão da relação entre a responsabilidade como virtude moral intrínseca, e os aspectos epistêmicos como condição necessária para uma boa deliberação, antecedida de um debate público saudável que não gera conflitos; como por exemplo, conflito pós eleitoral. Para isso, apresento o cenário que caracteriza uma hipotética condição de possibilidade para uma análise dos aspectos epistêmicos do processo deliberativo que tem como modelo a tese de Elgin (2013), que divide “[...] a epistemologia da virtude em dois campos – confiabilismo da virtude e responsabilismo da virtude”. Contudo, o meu objeto de análise, neste cenário, é argumentar acerca da “tese de continuidade” como possível cenário para uma boa discussão sobre a problemática da democracia deliberativa no contexto dos estudos sobre o sufrágio universal (VOTO), no que diz respeito aos aspectos epistêmicos, e não apenas virtudes morais ou políticas que caracterizam a esfera pública como espaço de razões em cenários como das democracias híbridas (Moçambique).

CENÁRIOS: Confiabilismo ou Responsabilismo?

⁶ https://www.persee.fr/docAsPDF/polix_0295-2319_1999_num_12_46_1064.pdf. Acesso:

I. O Caso da França 2002

Vamos imaginar que estamos em 20 de abril de 2002, vésperas do primeiro turno das eleições presidências na França. Mas, ao invés de nos prepararmos para ir às urnas num estado de falta de preparação, de desinteresses e de inconsciência que, como sabemos, conduziu a uma verdadeira catástrofe eleitoral, vamos imaginar que a França tenha, depois de vários anos, estabelecido um novo sistema eleitoral. Vamos imaginar que uma semana antes de cada consulta importante, os cidadãos sejam convidados a ir a debates públicos pré-eleitorais, com outros cidadãos, deputados, experts, jornalistas, em suma, vamos imaginar que eles devam se engajar em uma deliberação pública de grande escala para melhor se informar sobre as articulações e realidades econômicas, sociais e políticas com as quais a nova Assembleia terá que lidar, assim como sobre programas, as metas propostas pelas partes no jogo político. Esses debates, que poderiam durar todo dia, seriam financiados com o dinheiro normalmente investido nas campanhas de propaganda eleitoral (AUDARD, 2006, p. 26-63).

II. O Caso de Moçambique (Eleições Gerais 2019)

Em 2019 [15 de outubro], Moçambique realizou Eleições Gerais, o processo de opinião pública [*Talk and Vote*] concentrou-se em torno de um dos círculos eleitorais (o *círculo eleitoral Gaza*⁷), aonde o número de eleitores era superior ao número dos dados estatísticos oficiais fornecido pelo Instituto Nacional de Estatística e da Comissão Nacional de Eleições (INE-CNE). Isto no que diz respeito ao número de eleitores com idade de voto, contrariamente ao número fornecido Secretariado Técnico de Administração Eleitoral (STAE). Este facto obstaculizou o *processo de confiabilidade epistémica social (PcEs)*, um dos critérios para minimização da Ignorância Pública. Ademais, “informações socialmente dispersas podem ser transmitidas de três formas: conversas, votos e preço de mercado” (ANDERSON, 2006). Neste caso, estamos falando do processo eleitoral, cujo um dos mecanismos é a confiabilidade do processo social da qual ira ressaltar o Voto (sufrágio universal).

Que condições e possibilidades de análise os cenários I e II apresentam como modelos de mediação de conflitos ou desacordos profundos de acordo com a epistemologia?

LYNCH (2021) apresenta duas condições de possibilidades:

- (i) Democracia é, ou deveria ser, (...), um espaço de razões. A política democrática não é guerra por outros meios. Em uma democracia liberal que funcione adequadamente, a deliberação mútua ocorre por meio da troca de razões públicas – razões que podem ser avaliadas pelo ponto de vista comum;
- (ii) Para ter um ponto de vista comum, temos que ter um conjunto compartilhado de princípios epistêmicos – princípios que nos dizem em quais métodos e fontes de crença confiar. Sem esses princípios compartilhados, as divergências políticas param. Afinal, se não pudermos concordar sobre os melhores métodos para identificar os fatos, não poderemos concordar sobre quais são os fatos, e se não pudermos concordar sobre quais são os fatos, dificilmente poderemos concordar sobre o que *fazer* à luz dos fatos. Não seremos capazes de concordar com a política.

⁷(Foram recenseados 300 mil eleitores a mais do que o total de pessoas em idade de votar): <https://www.dw.com/pt-002/mo%C3%A7ambique-cne-distancia-se-dos-dados-do-ine-em-gaza/a-49649599>

Nestes cenários as condições de possibilidades para uma boa democracia passam por uma noção de espaço público que privilegia “conhecimento como crença verdadeira justificada” e cujo debate público (espaço de razões) deveria ser reservado aos especialistas; tomo como exemplo, não antitético, a possível relação entre a probabilidade confiabilística e a responsabilística (virtudes morais e virtudes epistêmicas), pois delas decorrem que o processo deliberativo envolve quer seja virtudes epistêmicas quer seja aspectos epistêmicos. Contudo, a condição anterior, que precede do “espaço de razões” (LYNCH, 2020), é resultante de procedimentos normativos epistêmicos que se caracterizam por uma crença justificada em relação ao agente epistêmico no processo de tomada de decisão {respeito às leis ou legislação vigente ou procedimentalismo}. O espaço de tomada de decisão em ambientes ou cenários políticos, “não é filosófico” ou racional, possui um espaço que podemos denominar “espaço de ignorância pública” razoabilidade, quer dizer, a condição moral não responde os desafios de uma boa deliberação, uma vez que a política, não é nem a prova, nem a da evidência, mas, sim, a da argumentação, visando ao consentimento intersubjetivo. (...) A reflexão sobre a política é sempre reflexão sobre a natureza humana, sobre as “modalidades reais de conexão de indivíduos” (TUNHAS, 2012, p. 466).

Para mim, o primeiro problema que dá origem com que o espaço de razões seja igualmente um *espaço de ignorância pública*⁸ (conflitos), *é o fato de que [d]a troca informacional* decorrem falhas nos dois campos de argumentação: no campo responsabilista e confiabilista. Quando se procura a verdade em debates públicos sem preparo (*expert's*), não importa se estamos no campo do confiabilismo ou responsabilismo, o resultado será sempre um desacordo profundo. Quanto ao confiabilismo, em relação ao espaço de ignorância pública, Goldman (2011) dirá que a ignorância pública se dá quando há falha entre a justificação e a crença justificada, [quando o *'status justificativo de tais crenças'* contém vícios epistêmicos]. Exemplo: “Quando o governo Bush afirmou que Saddam Hussein possuía armas de destruição em massa, muitas pessoas questionaram se o governo tinha justificativa na crença [assumindo que eles realmente acreditavam]” (Idem).

Para Anderson (2006), a ignorância pública se dá, por exemplo, pelo fato da ‘simplicidade da representação da democracia do ‘Júry Condorcet Theorem’ não fornecer critérios científicos plausíveis ou, por outra, este modelo de ‘Th’, ao ser representativo apenas no momento da votação [voto] desabilita a investigação sobre como melhorar o funcionamento epistêmico das instituições democráticas além da cabine de votação` (cf. ANDERSON, 2006).

Que lições e argumentos os cenários apresentados por Audard e o caso das eleições em Moçambique nos oferecem em defesa da tese de continuidade, tendo em conta que a

possibilidade das disposições epistêmicas presentes no modelo normativo e legislativo tradicional é falho? A proposta é de que, há necessidade de inclusão de novas regras do jogo que consistem na participação de agentes epistêmicos informados sobre os seus direitos sociopolíticos e cívicos; e, sobretudo, “[...] preparados e tendo tido acesso a informações e argumentos que anteriormente ignoravam, tendo oportunidade de defender suas posições perante outros em termos aceitáveis para todos, e eles estejam em uma melhor posição para votar” [ou debater], (AUDARD, 2006, p. 63).

Estou colocando a possibilidade do argumento sobre a “democracia como um espaço de razões” (LYNCH, 2012) não ser um lugar de ignorância pública. Apresentando de forma plausível o argumento sobre a tese de continuidade, a partir de um modelo deliberativo que elimina ou minimiza a “ignorância pública”, ou seja, que seja espaço deliberativo, que se situa entre a razão e a razoabilidade a partir da racionalização da democracia, tendo em conta aspectos epistêmicos, crença, verdade, conhecimento e justificação. Neste ponto, apresento a possibilidade argumentativa que se situa entre as virtudes epistêmicas e os aspectos epistêmicos ou entre o campo confiabilista e o responsabilista. Isto é, a “tese de continuidade” que, segundo Berten (2020, p. 131), é uma tese normativa a respeito da racionalização. Apoiar-se sobre a racionalidade, de fundo, do mundo da vida para entender a significação dos processos de racionalização, implica uma tese de continuidade ou de aprendizado no desenvolvimento da razão.

Entendo o espaço democrático deliberativo como um ambiente regido por normas e aspectos epistêmicos localizado dentro da esfera pública e o uso pragmático da razão como mecanismo epistêmico de busca pela verdade em três campos: pragmática, ética e moral (HABERMAS (1992) *apud* BERTEN (2020, p. 128)). Com a tese de continuidade, assumo duas condições necessárias para uma análise sobre a possibilidade da tese de continuidade epistemicamente justificada: (i) o espaço de razões como um lugar do uso da razão pragmática (agir comunicativo); (ii) a responsabilidade pelo zelo dos aspectos epistêmicos, no processo deliberativo, deve ser adjudicada, na maior percentagem, nos políticos e as instituições como agentes epistêmicos responsáveis pela produção de informações verdadeiras e projetos aplicáveis no mundo da vida, invertendo a pirâmide apresentada por Brennan (2020).

PREMISSAS CONCLUSIVAS

A democracia populista não dispõe de recursos para resolver a tensão entre o governo da maioria e as suas condições. O compromisso de

⁸ Estados doxásticos dos agentes epistêmicos significa falta de “conhecimento e não da verdade”.

princípio com o governo da maioria acarreta o paradoxo de restringir a vontade popular para defendê-la. O liberalismo negativo injustificadamente resolve a tensão negando o governo da maioria, exceto como um instrumento para garantir a liberdade negativa. A democracia populista admite qualificar de menos ao valor do governo da maioria; o liberalismo negativo as impõe em demasia. A democracia deliberativa, um ideal mais abrangente e mais exigente, oferece uma forma de resolver tanto internamente à própria democracia populista quanto entre está e o liberalismo negativo. A democracia deliberativa não o faz evitando escolhas difíceis ou supondo que a democracia inclui tudo o que é digno de ser valorizado, mas sim levando a defesa um passo adiante e oferecendo uma resposta à questão que não é feita pelo populismo, “por que devemos valorizar a vontade popular?”, e à questão que não é feita pelo liberalismo negativo, “por que devemos valorizar a liberdade pessoal?” (GUTMANN, 1993, p. 19-20).

Três Argumentos que Justificam a Defesa da Tese de Continuidade

- A. A política não é nem a prova nem a evidência, mas, sim, a da argumentação, visando ao consentimento intersubjetivo. (...) A reflexão sobre a política é sempre reflexão sobre a natureza humana e sobre as “modalidades reais de conexão de indivíduos” (TUNHAS, 2012, p. 445).
- B. A racionalização do mundo da vida faz com que os cidadãos das democracias modernas se tornem, eles mesmos, “razoáveis”, pois os limites do juízo significam ter capacidade de pensamento e julgamento, de fazer inferências ponderar evidências e equilibrar opiniões conflitantes (BERTEN, 2020, p. 140);
- C. O princípio da competência requer que todas as decisões políticas de impacto elevado sejam tomadas de modo competente e de boa fé por aquilo que é geralmente um órgão competente (BRENNAN, 2020, p. 279).

Parece que a epistemologia tradicional deixou uma herança desafiadora inultrapassável: a posição lógica valorativa, verdade ou falsidade. Essa condição dupla me parece, contemporaneamente, um problema intratável quando o objeto de análise epistêmica é argumentar sobre a deliberação valorativa que envolve grupos [racionalidade ou não racionalidade da deliberação na democracia], como é o caso do sufrágio universal, do tipo voto. Assumimos, pois, paradoxalmente, que “*um eleitor não é como um indivíduo*: é um conjunto de indivíduos com objetivos, comportamentos e qualificações intelectuais diferentes” (BRENNAN, 2020, p. 20). Ora, se seguirmos as premissas do Lynch (2012) de que: (A) Qualquer afirmação de conhecimento pressupõe algum padrão racional, algum critério, algum método para separar a verdade da falsidade; (B) Razões requerem padrões e padrões requerem razões. Concluiremos, *a priori*, que temos um desafio epistêmico no que diz respeito à lógica material acerca da asserção

sobre a dupla caracterização do eleitor como agente epistêmico singular e plural que se encontra dentro de um espaço de razões.

O paradoxo colocado acima, sob o ponto de vista da lógica argumentativa, parece-me pouco plausível dentro da lógica material. Como podemos justificar a asserção de que “um eleitor é um conjunto de indivíduos”, se assumirmos que esta tese é responsabilista. Parece-me que a asserção de Brennan sobre o indivíduo, o votante competente, e, intelectualmente, informado sobre as questões sociopolíticas, só se enquadra racionalmente se e somente se, assumimos que os sujeitos cónitos possuem uma capacidade deliberativa caracterizada por uma “intencionalidade coletiva”. Isso me parece um problema intratável dentro do argumento responsabilista, mas plausível do ponto de vista confiabilista. Ora, quando adentramos às teorias e às posições assumidas pelo responsabilismo e instrumentalismo, acerca da democracia deliberativa, notamos uma perspectiva individualista da decisão ou responsabilística, o indivíduo é na sua singularidade. Neste contexto, Elgin (2013), “*Epistemic Agency*”, na seção “Educar para Autonomia”, ela defende uma abordagem de uma autonomia não-individualista, qual seja, uma autonomia crítica que leva em conta a outra e a pluralidade de opiniões.

Contudo, a minha tese de continuidade, em defesa de uma “posição cética” em relação ao confiabilismo e ao responsabilismo, como modelos racionais normativos antitéticos na análise racional ou epistêmica do voto universal e do debate público, visa colocar a possibilidade de um voto competente que tome em conta duas posições argumentativas epistemicamente plausíveis: a possibilidade da “Racionalização do Mundo da Vida” (BERTEN, 2020) e o argumento da “posição original epistêmico”. Na posição original epistêmica, questiono a ideia responsabilista de que “[...] os métodos que são tão privilegiados são aqueles que formarão o conteúdo de nossos padrões e princípios epistêmico” (LYNCH, 2012). Chamemos de *posição original epistêmica por argumento cético*, a saber:

Diante do desafio cético de fornecer uma defesa não circular de nossos padrões, às vezes parece que temos apenas duas direções: ou aceitar que todos os padrões de verdade são igualmente válidos, ou fincar sua bandeira, declarar que existe um padrão objetivo (o seu naturalmente), mas admita que a razão nunca vai revelar o que é (idem).

Se a razão não nos pode revelar, objetivamente, padrões objetivos, nada é melhor do que um desafio de encontrar a “tese de continuidade” como “posição epistêmica original” para uma construção argumentativa em defesa do “voto racional”. Se o desafio cético de Lynch está em defesa da investigação, continuar procurando a verdade – na tese de continuidade – a “racionalização do mundo da vida” é o desafio que o presente trabalho se propõe a resolver, isto

é, perceber a *racionalidade e razoabilidade do voto*⁹ e todo processo que o antecede [debate público saudável], assumindo uma posição cética investigativa. Ademais, quer o responsabilismo quer seja o confiabilismo ainda não nos oferecem argumentos plausíveis para uma análise epistêmica de estudos sobre a deliberação dentro da epistemologia da democracia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON Elizabeth. The epistemology of democracy. **Episteme**. Volume 3, Issue 1-2, June, p. 8 - 22, 2006.

AUDARD, Catherine. **Cidadania e democracia deliberativa**. Trad. Walter Valdevino. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS, 2006.

BERTEN, André. Racionalização do Mundo da Vida e Democracia Deliberativa. In: FILHO, J. S. Waldomiro. **Porque a filosofia interessa à democracia**. Salvador: Editora EDUFBA, 2020, p. 125-150.

BRENNAN, J. **Against democracy**. New Jersey: Princeton University Press, 2016.

_____, J.; HILL, L. **Compulsory voting: for and against**. New York: Cambridge University Press. 2018

CASSAM, Q. **Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political**. Oxford, 2014.

BRENNAN, Jason. **Contra a democracia**. Trad. Elisabete Lucas. 3 ed, Lisboa: Editora Gradiva, 2020.

CASSAM, Quassim. **Vices of the mind from the intellectual to the political**. Oxford, OX2 6DP, United Kingdom, 2019.

FRICKER, M.; BRADY, M. **The epistemic life of groups: essays in the epistemology of collectives**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

GOLDMAN, Alvin I. SOCIAL PROCESS RELIABILISM: SOLVING JUSTIFICATION PROBLEMS in Collective Epistemology. 2011. [https://fas-philosophy.rutgers.edu/goldman/Social%20Process%20Reliabilism%20\(Vers%2011\).pdf](https://fas-philosophy.rutgers.edu/goldman/Social%20Process%20Reliabilism%20(Vers%2011).pdf)

GUTMANN, Amy. The disharmony of democracy. In: CHAPMAN, J. & SHAPIRO, I. **Democratic community** (Nomos XXXV). New York University Press. 1993.

⁹ A razoabilidade e a plausibilidade são termos muito importantes no contexto das análises das democracias contemporâneas, colocarei como um dos desafios nos próximos capítulos, a possibilidade de pensar um ‘contextualismo epistêmico deliberativo’. O “contextualismo epistêmico deliberativo” em contextos da democracia, seria a base de suporte da tese de continuidade; ambos, vão de encontro com a pretensa defesa da ideia de objetividade e responsabilidade que um agente pode ter em relação ou acerca das suas próprias crenças e convicções políticas. Uma defesa que leva em conta as teses falibilistas de que o conhecimento é sempre aproximado e provável, mas nunca definitivo e peremptório. Tratando, por exemplo, a verdade em termos falibilista, pressupomos que aquilo que chamamos de verdade ou qualificamos como verdadeiro corresponde necessariamente às evidências atualmente disponíveis e das melhores práticas que podemos adotar, racionalização do mundo da vida.

LYNCH, Michael. **Truth, reason & democracy**. Michael Lynch, entrevistado por Richard Marshall. 04 de maio de 2021.

MEDINA, José. Racial violence, emotional friction, and epistemic activism. **Revista Angelaki**, vol. 24, n. 4, p. 22-37, 2019.

NGOENHA, Severino **E. LOMUKU**. Editora Publifix. Maputo, 2019.

SANTOS, F. Rocha. O que a epistemologia pode fazer pela democracia? In: FILHO, J. S. Waldomiro. **Porque a filosofia interessa à democracia**. Salvador: Editora EDUFBA, 2020, p. 351-378.

SEGUNDO, L.H. Marques et all. **Série investigação filosófica: textos selecionados de epistemologia**. Editora da UFPEL: Pelotas, 2021.

TUNHAS, Paulo. O pensamento e os seus objectos. Maneiras de pensar e Sistemas filosóficos. **MLAG Discussion Papers**. Vol. 5, Porto: Edições da Universidade do Porto, 2012.

Recebido em: 12/02/2023
Aprovado em: 18/05/2023

LE PAYS MASA À L'ÉPREUVE DE LA MONDIALISATION: ÉVOLUTION DE LA PERCEPTION DE LA BRUTALITÉ SEXUELLE ET LA VIOLENCE DOMESTIQUE AU XXIÈ SIÈCLE

O PAÍS MASA ENCARANDO A GLOBALIZAÇÃO:
EVOLUÇÃO DA PERCEPÇÃO DA BRUTALIDADE SEXUAL
E A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA NO SÉCULO XXI

ALAIN DJARSOUMNA
ARON BAGOYDI

RÉSUMÉ: Chez les masa, peuple situé à califourchon entre le Cameroun et le Tchad, autour des deux rives du fleuve Logone, la violence domestique et la brutalité sexuelle sont traditionnellement perçues comme attributs d'affection. Cet article évalue, sous un angle quantitatif et qualitatif, cette perception à l'ère de la mondialisation. Il s'appuie sur une enquête menée en octobre 2022 auprès de 102 personnes âgées entre 19 et 70 ans, dont 57 femmes et 45 hommes. Au sortir de cette étude, les scènes de violence restent une réalité chez les masa et au sein des couples, mais pas assez pour en faire un peuple qui en détient le monopole. Malgré la résistance du modèle phalocratique traditionnel en plein déclin, la population interrogée n'adhère plus à la coloration affectionnelle donnée à la violence et promeut, au contraire, une vie familiale construite sur la non-violence, le dialogue assertif et la tolérance, gages d'harmonie entre les partenaires.

MOTS-CLÉS: Violence Domestique; Brutalité Sexuelle; Affection; Masa ; Mondialisation.

Editor-Gerente
[Ivaldo Marciano de França Lima](#)

RESUMO: O povo masa fica entre Camarões e Chade, ao redor das duas margens do rio Logone. Entre este povo, a violência doméstica e a brutalidade sexual consideram-se tradicionalmente como atributos de afeto. O objetivo do presente artigo é avaliar, desde uma perspectiva quantitativa e qualitativa, essa percepção na era da globalização. Tem como base uma pesquisa realizada em outubro de 2022, entre 102 pessoas com idade compreendida entre 19 a 70 anos, incluindo 57 mulheres e 45 homens. Desprende-se que cenas de violência continuam sendo uma realidade entre o povo masa e nos casais, mas não o suficiente para torná-lo um grupo que tem o monopólio da violência. Apesar da persistência do modelo falocrático tradicional, este se encontra em pleno declínio e nossa mostra nega-se a aderir ao colorido afetuoso dado à violência. Pelo contrário, promove um modelo de vida familiar construído sobre a não-violência, o diálogo assertivo e a tolerância, vetores de harmonia entre os cônjuges.

PALAVRAS-CHAVE: Violência Doméstica; Brutalidade Sexual; Afeto; Masa; Globalização.

LE PAYS MASA À L'ÉPREUVE DE LA MONDIALISATION: ÉVOLUTION DE LA PERCEPTION DE LA BRUTALITÉ SEXUELLE ET LA VIOLENCE DOMESTIQUES AU XXIÈ SIÈCLE

Alain Djarsoumna ¹
Aron Bagoydi ²

Introduction

Cet article interroge le caractère violent de l'individu masa dans ses relations avec son entourage. En définissant l'homme comme animal politique, Aristote soulignait également sa sociabilité. Alors, il est appelé à entretenir des relations avec son semblable. La nature de ces relations varie d'un individu à un autre. D'une part, elle peut être une relation amicale, caractérisée par des échanges conviviaux et paisibles. D'autre part, elle peut être conflictuelle. Dans ce cas, ce conflit peut demeurer non violent physiquement et se limiter à des simples échanges de paroles. Il peut également arriver que cette relation conflictuelle débouche sur des actes violents et brutaux.

Dans l'imaginaire des peuples du Nord-Cameroun, la violence et la brutalité sont reconnues comme attributs naturels de tout masa, quels que soient son sexe, son âge, son niveau d'étude ou même le poste de responsabilité qu'il occupe dans la société. Ce serait pour cette raison que l'homme masa aime à se promener avec un bâton ou même une arme blanche. Cette conduite justifierait aussi la méfiance des jeunes des autres groupes ethniques à l'égard des hommes et femmes masa. Cette méfiance semble aussi réciproque dans la mesure où, en cas d'exogamie, le masa choisit généralement son conjoint chez les tupuri, les musgums et les mousey, des peuples voisins avec qui il partage pratiquement les mêmes réalités culturelles. Une femme non masa venant d'autres groupes ethniques, hormis ceux nommément cités, est considérée comme moins aguerrie pour supporter la vie de couple. En réalité, le masa n'est pas seulement reconnu violent et brutal par les autres groupes ethniques. Il se reconnaît lui-même comme tel. Dans cette perspective, il n'est pas rare d'entendre une personne appartenant à ce groupe ethnique dire avec fierté à un éventuel provocateur « je suis masa hein, sache-le », une façon de souligner indirectement la propension de ce peuple pour les affrontements directs.

Si le peuple masa a été sous les projecteurs des médias ces dernières années à cause des guerres fratricides, des recherches scientifiques sur ces crises sont presque inexistantes. La thèse

¹ Titulaire d'un Master en études hispaniques de l'Université de Maroua, il prépare dans la même université une thèse de doctorat en littérature comparée appliquée aux littératures hispaniques. alaindjars_uma@yahoo.com

de doctorat de Paul Samsia défendue en 2014 en littérature orale à l'université de Ngaoundéré, au Cameroun, explore les visages de l'amour dans les chansons masa. Un article du même auteur, paru en 2019 et évoquant un aspect de ladite thèse, traite la perception de la violence exercée au sein des couples. Dans son étude, l'auteur s'appuie sur un corpus constitué de quelques chansons d'amour en pays masa et moussey pour analyser la perception de la brutalité sexuelle et la violence domestique. Ses analyses débouchent sur une approche purement littéraire, la psychanalyse, et démontrent que hommes, femmes, filles, peuvent prendre parti pour des actes de violence qui, au-delà de toutes les conséquences négatives qu'ils déclenchent, « reconcilient les partenaires dans leurs rapports de couple [...] » (p. 15). Ces analyses présentent des résultats assez plausibles qui rendent effectivement compte de la cosmovision traditionnelle desdits peuples. Seulement, ces chansons populaires datant d'une époque relativement lointaine, ces résultats excluent systématiquement la nouvelle vision du monde générée par les contacts récents entre les cultures africaines et occidentales. C'est cet aspect que nous nous proposons d'explorer dans le présent article.

Pour mener à bien nos analyses, nous allons nous appuyer sur une problématique à triple interrogations, lesquelles constitueront le catalyseur de notre réflexion. En clair, le masa est-il violent par essence ? Comment la population interrogée conçoit-elle la brutalité sexuelle et la violence domestique entre conjoints ? Quel modèle de vie familiale préconise-t-elle pour les futures générations ? A la suite de ces questions, nous émettons ces réponses provisoires en guise d'hypothèses : le masa n'est pas violent par essence, même s'il fait recours à la violence ; la brutalité sexuelle et la violence domestique ne sont plus considérées comme marques d'affection entre partenaires ; le modèle de vie familiale prôné par nos informateurs/trices repose sur la communication et la tolérance et rejette tout acte violent entre partenaires.

Cadre théorique et méthodologique

Définir le terme « violence » n'est pas aisé compte-tenu de sa complexité. Pour mieux l'appréhender, intéressons-nous d'abord à son étymon. De même que l'adjectif « violent » et le verbe « violer », le mot « violence » dérive du latin *vis*, ce qui signifie « force en action », « force exercée contre quelqu'un ». Généralement, on tend à réduire la violence au meurtre, la torture, les agressions, les massacres, les guerres, l'oppression, la criminalité, le terrorisme. Le dictionnaire Larousse lui attribue un ensemble d'acceptions dont les plus significatives sont les suivantes:

² Titulaire d'un diplôme en journalisme sportif de l'ESSTIC et d'un Master en sciences du langage, il est doctorant en linguistique africaine à l'Université de Ngaoundéré. aronbagoydi@gmail.com

caractère de ce qui se manifeste, se produit ou produit des effets avec une force intense, brutale et souvent destructrice ; caractère extrême d'un sentiment ; caractère de quelqu'un qui est susceptible de recourir à la force brutale, qui est emporté, agressif ; extrême véhémence, grande agressivité, grande brutalité dans les propos, le comportement ; etc.

Citant l'OMS, Hiquet (2021) dira, pour sa part, que la violence est « l'utilisation intentionnelle de la force physique, de menaces à l'encontre des autres, ou de soi-même, contre un groupe ou une communauté, qui entraîne ou risque fortement d'entraîner un traumatisme, des dommages psychologiques, des problèmes de développement ou un décès » (p. 215). A la page introductive de la deuxième édition de son ouvrage *Le harcèlement moral : la violence perverse au quotidien*, Hirigoyen (2016) écrit : « il est possible de détruire quelqu'un juste avec des mots, des regards, des sous-entendus : cela se nomme violence perverse ou harcèlement moral. » Toutes ces définitions prennent en compte les différentes formes de violence et mettent en évidence leur incidence directe sur la victime.

Parlant des masa, ils habitent des terres basses, précisément des plaines inondables propices aux activités agropastorales et la pêche qui constituent la base de leur économie. Ils vivent entre le Cameroun et le Tchad, longeant les deux berges du fleuve Logone. Du point de vue administratif, ils occupent le Département du Mayo-Danay, dans la Région de l'Extrême-Nord du Cameroun, et la Région du Mayo-Kebbi Est, au Tchad. La légende les renvoie en Egypte, d'où plusieurs siècles plus tôt ils seraient partis vers le sud-ouest, traversant sur leur passage le Soudan et le Nord du Tchad (Bagoydi et Djarsoumna, 2022, p. 279). La conjoncture liée à la globalisation les a également marqués. De nos jours, ce peuple se trouve disséminé sur plusieurs espaces géographiques en plus de leur milieu historique.

Cette étude, fondamentalement empirique, repose sur un travail de terrain fait en amont. Pour ce faire, nous avons monté une enquête de six questions, dont deux portent sur l'identité des informateurs/trices, notamment leur sexe et leur âge. Les quatre questions restantes explorent leur vécu quotidien en tant que masa et la manière dont ils/elles s'y prennent. Nous avons mis le questionnaire en ligne sur la plateforme *Google Forms*. Le formulaire a été rempli instantanément par nos informateurs/trices lointains en ligne et en présentiel par les proches vivant dans la localité de Lagdo, région du Nord-Cameroun, où nous avons échangé personnellement avec quelques-un.e.s. Cette phase s'est étendue sur tout le mois d'octobre 2022. Après la collecte des données, qui constitue la première phase de cette recherche, nous avons procédé à l'harmonisation et au nettoyage formel des données recueillies. Cette étape nous a permis de mieux structurer et peaufiner nos chiffres afin de les analyser optimalement. Le tableau ci-après présente la variation de la population interrogée selon les tranches d'âge.

| Tranches d'âge (ans) | [19] | [20-29] | [30-39] | [40-49] | [60-70] | Total |
|----------------------|--------|---------|---------|---------|---------|-------|
| Effectif | 11 | 60 | 27 | 01 | 03 | 102 |
| Taux (%) | 10, 78 | 58, 82 | 26, 47 | 0, 98 | 02, 94 | 100 |

Source : notre propre élaboration (données issues de l'enquête)

Titre Doc. 1 : répartition de l'échantillon selon les âges

Nous constatons que nos informateurs/trices sont de cinq différentes tranches d'âge. Ils/elles sont, en majorité, âgé.e.s de 20 à 29 ans, soit 58, 82% de l'échantillon. La population dont l'âge est compris entre 40 et 70 ans a été faiblement atteinte par notre enquête. Le total cumulé des pourcentages des deux tranches d'âge s'élève à seulement 03, 92% des données. La population âgée de 30 à 39 ans a été moyennement atteinte, avec 26, 47% des données fournies. Du point de vue générationnel, nous pouvons dire que nous avons atteint notre cible principale car nos informateurs/trices sont fondamentalement jeunes et appartiennent à la jeune génération. 96, 07% de la population interviewée, soit 98 personnes, ont moins de quarante ans et plus de 18 ans.

En outre, le sexe est un critère très important nous a guidés au moment de procéder à la collecte des données de cette étude. Il est un élément très capital dans la détermination des types de relations interpersonnelles et la vie de couple en pays masa et dans les sociétés traditionnelles africaines en général. Les instigateurs des actes de violence ne sont pas uniquement les hommes. Les femmes aussi font violence aux hommes et aux garçons pour démontrer les sentiments qu'elles éprouvent à leur égard. Cependant, dans le cas général, les femmes sont les principales victimes d'actes de violence, soient-elles dans un foyer ou non. Notre enquête a été dirigée aux masa des deux sexes, aux fins de recueillir les avis des deux côtés. Le diagramme suivant montre le taux de participation de nos informateurs/trices à l'enquête en fonction de leur sexe.



Source : notre propre élaboration (données issues de l'enquête)

Titre Doc. 2 : Répartition des informateurs/trices selon leur sexe

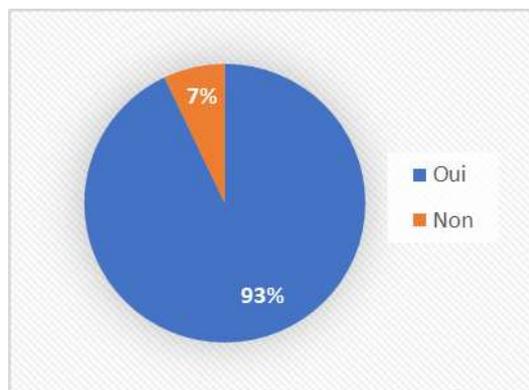
Il ressort de ce diagramme que les femmes ont plus trouvé leur compte dans la question que nous avons soulevée dans notre entretien. Cela s'explique par l'intérêt qu'elles y ont accordé. La gent féminine représente 55, 88% de la population enquêtée, soit 57 informatrices sur 102 possibles, contre 45 informateurs pour 44, 11%. Autant l'intérêt des femmes est un atout pour cette étude, autant celui de la jeune génération, représentant 96, 07% des interviewé-e-s, l'est.

Résultats

Cette partie entre dans la profondeur de la question à analyser. Elle s'articule autour de quatre axes principaux. Dans un premier temps, nous nous intéressons à la fréquence des actes de violence impliquant un.e masa. La deuxième sous-partie questionne la nature violente ou non du peuple masa. Quant à la troisième sous-partie, elle examine la perception de la violence et la brutalité domestiques chez la population interrogée. En ce qui concerne la dernière sous-partie, elle fait le point sur les perspectives envisagées par la population interrogée afin de mieux vivre en société dans le foyer.

Violence et brutalité (domestiques) en pays masa : une coutume résistante

Lors des dix dernières décades, le peuple masa a fait la une de plusieurs faits divers. Au rang de ceux-ci, des batailles rangées qui ont fait couler beaucoup d'encre. Ces affrontements, inter-claniques et inter-ethniques, en majorité, ont consolidé chez les peuples du Cameroun et du Septentrion, en particulier, l'idée selon laquelle les masa sont des êtres essentiellement violents. Dans le diagramme ci-après, nous exposons les chiffres recueillis auprès de la population interrogée sur. La question a été celle de savoir si ils/elles ont déjà assister à une scène de violence impliquant au moins un. e masa.



Source: notre propre élaboration (données issues de l'enquête)

Titre Doc. 3 : *Fréquence d'implication des masas dans des actes de violences selon nos informateurs/trices*

Selon le diagramme ci-dessus, les actes de violence et brutalité sont le quotidien de la communauté masa. 92, 15% de nos informateurs/trices, soit 94 personnes, reconnaissent avoir été témoins oculaires d'actes de violence impliquant au moins un.e masa. 08 personnes interrogées, soit 07, 84%, n'ont pas encore expérimenté une scène de violence impliquant un.e masa. Nous constatons que cette dernière catégorie dont l'âge varie entre 19 et 27 ans est relativement jeune et pourrait n'avoir pas vécu assez longtemps dans un espace à forte concentration masa.

Parmi les 94 de nos informateurs/trices qui reconnaissent avoir été témoins d'acte de violence et de brutalité, 34, 04%, soit 32 informateurs/trices, désignent le foyer comme théâtre de ces hostilités. Dans leur cas, les parties prenantes sont des conjoints mariés vivant ensemble. En plus du cadre familial comme lieu de violence, 07 informatrices, soit 07, 44%, identifient les cérémonies de rites (mariage, dot, funérailles) et l'école comme arènes de ces actes. Les 55 témoins oculaires restants, soit 58, 51%, ne circonscrivent pas les scènes de violence auxquelles ils ont assisté dans un cadre spatial précis. Au-delà de ces micro-espaces, théâtres de scènes de violence et de brutalité, nos informateurs/trices précisent également des espaces plus amples que nous appelons ici villes et/ou villages. Sur les 94 personnes témoins d'actes violents, 62 précisent la ville ou le village où ils les ont vécus ou vus. Le tableau suivant récapitule tous ces espaces.

| Ville/village | Yagoua | Lagdo | Maroua | Gabaraye | Garoua | Kartoua | Yaoundé | Ngaoundéré |
|--------------------|--------|--------|--------|----------|--------|---------|---------|------------|
| Occurrences | 20 | 12 | 10 | 09 | 08 | 01 | 01 | 01 |
| Pourcentage | 32, 25 | 19, 35 | 16, 12 | 14, 51 | 12, 90 | 01, 61 | 01, 61 | 01, 61 |

Source : notre élaboration (données issues de l'enquête)

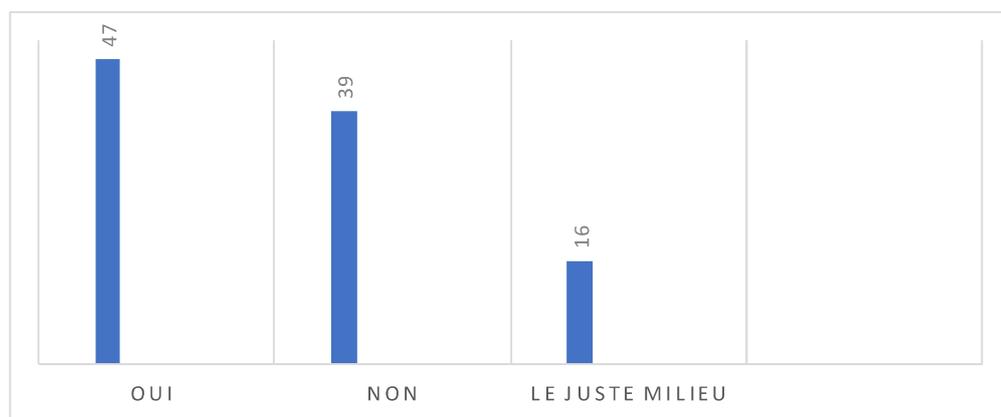
Titre Doc. 4 : *Villes/villages théâtres des actes de violence vécus par nos informateurs/trices*

Comme le montre le tableau ci-haut, huit localités sont nommément citées. La ville de Yagoua est la plus mentionnée, avec un effectif de 20 occurrences sur 62 possibles, soit 32, 25%. Avec 12 occurrences, soit 19, 35%, Lagdo vient en deuxième position. Maroua et Gabaraye se talonnent, avec 10 et 09 occurrences respectivement, pour un pourcentage de 16, 12% et 14, 51%. La ville de Garoua complète le tableau avec 12, 90%, soit 08 occurrences. En dernière position, Kartoua, Ngaoundéré et Yaoundé se positionnent en ex-aequo, avec chacun 01 occurrence, pour un pourcentage cumulé de 04, 83%. Au regard de ces macro-espaces répertoriés, force est de constater qu'ils sont tous des villes/localités où vivent des communautés masa. Lagdo, Maroua, Garoua, Yaoundé et Ngaoundéré sont des villes où les masa ont migré

pour des raisons économiques, administratives et éducatives. Par contre, Yagoua, Gabaraye et Kartoua sont des fiefs de ce peuple.

Essence (non)violente du peuple masa

Intéressons-nous à présent à la nature violente ou non du masa. Comme précisé antérieurement, cette question s'est toujours posée. S'il est considéré comme naturellement violent par son entourage, cette perception demeure une idée reçue, bâtie sur des croyances qui ne sont pas forcément vraies. Le diagramme suivant donne une vue globale de ce que nos informateurs/trices pensent de ce caractère chez le masa.



Source: notre propre élaboration (données issues de l'enquête)

Titre Doc. 4 : *Prévalence de la nature (non)violente du/de la masa*

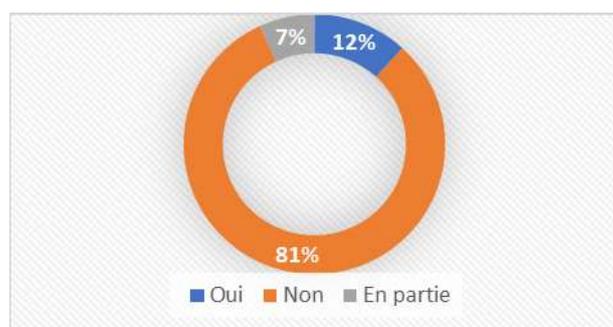
Selon les données de cet histogramme, 47 de nos informateurs/trices, soit 46,07%, reconnaissent au masa un caractère violent inhérent à lui dès sa naissance. Sa conduite violente et brutale est alors normale et justifiée car étant la conséquence d'une force naturelle qui outrepassa sa volonté. Cependant, 38,23% de nos informateurs/trices, numériquement 39, lui refusent toute nature violente. Un troisième groupe de notre population s'abstient de placer toutes les communautés masa dans la même corbeille. Il reconnaît que la personne masa est violente, mais tient en compte une forte dose de relativisme. Tout masa n'est pas forcément violent. Mais il lui arrive, de temps en temps, de faire usage de coercion, au sein ou en dehors de son foyer, pour se protéger ou se défendre. Au rang de ce groupe, nous dénombrons 16 personnes, soit 15,68% de l'effectif interrogé.

La perception de la violence physique et la brutalité sexuelle entre conjoints

La présente sous-partie questionne la violence dans le foyer. Ce cadre spatial restreint est le noyau de la société. Tout y est préparé et enseigné : les mœurs, les relations entre parents, entre parents et enfants, entre enfants selon le sexe, le genre, etc. Au fil du temps, le foyer s'est

révélé l'un des principaux lieux où les femmes et les enfants, particulièrement, subissent des actes violents. Notre cas ne s'intéresse pas aux violences dont les enfants sont victimes. Les violences domestiques et la brutalité sexuelle entre conjoints est ce qui attire notre attention dans cette partie.

Avant d'exposer les résultats de notre entretien sur la question, il convient de présenter les chiffres d'une étude de ONU Femmes mise à jour en ligne en février 2022 sur le site de l'organisation. Selon les chiffres, 736 millions de femmes, soit près d'une sur trois, « ont subi au moins une fois des violences physiques et/ou sexuelles de la part d'un partenaire intime, et/ou des violences sexuelles de la part d'une autre personne (30 pour cent des femmes de plus de 15 ans). » Par ailleurs, la plupart de ces actes de violence subis par les femmes émanent soit du mari, soit d'un partenaire intime actuel ou passé. Aussi, parmi « celles qui ont été en couple, près d'une fille adolescente sur quatre âgées de 15 à 19 ans (24 pour cent) a subi des violences physiques et/ou sexuelles de la part de son partenaire intime ou de son mari. Seize pour cent des jeunes femmes âgées de 15 à 24 ans ont subi cette forme de violence au cours des douze derniers mois. » Parmi les statistiques rapportées par l'organe militant pour les droits des femmes/filles, une a particulièrement interpellé notre conscience. Selon ce point, 81000 femmes et filles ont été tuées en 2020, dont environ 47000 (58%) par un partenaire intime ou par un membre de la famille, ce qui équivaut à une femme tuée toutes les 11 minutes dans un foyer. » Les violences physiques et/ou sexuelles sont donc une réalité qui est loin d'être éradiquée dans le monde entier. Le suivant diagramme regroupe les avis de nos informateurs/trices sur la question de si ces deux réalités distillent ou non de l'affection.



Source : notre propre élaboration (données issues de l'enquête)

Titre Doc. 4 : *perception de la violence domestique et sexuelle comme attributs d'affection*

On note que les avis recueillis auprès de nos informateurs/trices se divisent en trois groupes. D'abord, 12 personnes, soit 11,76% de la population interrogée, estiment que les violences physiques et sexuelles entre conjoints sont effectivement des attributs d'affection. Il importe de préciser que ceux qui l'estiment sont tous de sexe masculin. Cinq d'entre eux, en plus d'un autre qui ne reconnaît pas ces actes comme attributs d'affection, soit 05,88% de l'effectif total, soutiennent que certaines femmes aiment à être tabassées pour se sentir aimées par leur

partenaire. Cette posture rejoint la conception traditionnelle de la violence décrite plus haut. Ensuite, un deuxième groupe reconnaît, dans une perspective relative, que les violences physique et sexuelle en couple peuvent être une preuve d'amour. Les individus qui le pensent représentent 06,86% de l'effectif total, soit 07 personnes. L'un d'entre eux se permet d'estimer que les actes de violence entre conjoints peuvent être considérés comme signes d'amour à 25%. Une autre se limite à simplement répondre « d'une part », rejoignant la première personne dans sa posture relativiste sur la question.

Enfin, le dernier groupe, le plus massif, rejette toute considération d'actes de violence entre conjoints comme marques d'affection. Cette catégorie représente 81,37% de la population totale interrogée. De manière plus détaillée, 66,26% de la population rejetant tout acte de violence entre conjoints sont de sexe féminin. Autrement dit, 55 de nos informatrices, soit 96,49% de la population féminine interrogée, rejettent l'idée selon laquelle la femme se sent aimée uniquement quand elle régulièrement battue. Quant aux hommes rejetant la violence entre conjoints, ils représentent 33,73% de la population anti-violence. Numériquement, ils sont 28, soit 62,22% de l'effectif total de la population masculine interrogée.

Perspectives pour une vie paisible en couple et en société

La famille est la plus petite unité sociale qui existe. Dans la société masa, peut/peuvent cohabiter un ou deux parents avec les enfants, avec possibilité d'inclusion des oncles, les tantes et les grands-parents. La conduite des aîné(e)s et le type de relation qu'ils entretiennent entre eux déterminent le caractère des plus jeunes dans l'avenir. Ils sont alors les premiers pourvoyeurs des moyens de bord, dépendamment de l'accessibilité de ceux-ci. Ceci étant, nos informateurs/trices ont émis des perspectives pour une vie de couple paisible et harmonieuse. Sur les 102 personnes interrogées, 100 personnes, soit 98,03% ont fait des propositions que nous cataloguons dans les trois grands axes, suivant le diagramme ci-dessous:



■ Non-violence, dialogue et tolérance

■ Masculinité hégémonique

■ La femme doit prendre en compte les désirs de son époux

Source : notre propre élaboration (données issues de l'enquête)

Titre Doc. 5 : Perspectives pour une meilleure vie familiale

Nous constatons, à partir de ce diagramme, que les perspectives pour une meilleure vie de couple formulées par nos informateurs/trices se résument en trois groupes. Le premier groupe est diamétralement et idéologiquement opposés au deux autres. Il gravite autour de la non-violence, le dialogue et la tolérance mutuelle. Ce groupe renferme 90% des 100 réponses reçues. La considération de la violence et la brutalité entre conjoints comme attributs d'affection est anachronique et ne comptent plus à l'ère actuelle. L'intention du/de la bourreau/bourrelle compte moins que les séquelles physiques et émotionnelles que l'agression pourrait laisser sur la victime. Les conséquences comme la dépression, la dislocation familiale et même la mort sont de plus en plus observées et doivent d'urgence être évitées. Les deux autres groupes se démarquent du premier et convergent vers le modèle de la masculinité hégémonique. Ils s'expriment respectivement à 07% et 03%, soit 10 individus parmi les 100 qui ont répondu.

Discussions

Les résultats que nous venons de présenter font état d'une situation complexe dans la forme et dans le fond. La disparité des avis sur la question de la nature violente du masa nous permet de comprendre l'étiollement en cours de ce vice chez la nouvelle génération des masa. L'homme est instinctivement agressif et sauvage comme l'a si bien souligné Freud dans son essai *Malaise dans la civilisation*. Reprenant les propos du psychanalyste autrichien, Fainsilber (2008 :131) dira « on ne baigne pas, avec lui [l'homme], dans les bons sentiments sirupeux : L'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais un être, au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives une bonne somme d'agressivité ». Dans ce sens, le masa à lui seul ne saurait s'arroger le monopole inné de la violence car, rappelons-le, ce caractère est autant présent chez un peuple que chez l'autre, comme soutient Freud (1971) : « cette tendance à l'agression, que nous pouvons déceler en nous-mêmes et dont nous supposons à bon droit l'existence chez autrui, constitue le facteur principal de perturbation dans notre rapport avec notre prochain » (p. 38). C'est dans ce sens que 55 de nos informateurs/trices refusent au masa une nature violente absolue ou exclusive contre 47 qui estiment absolument le contraire. Cette confrontation d'idées se justifierait par les contacts avec l'extérieur et la montée galopante de idées dites modernes pendant ces trois dernières décennies car, rappelons-le, 71 individus de l'effectif interrogé ont moins de 30 ans et d'autres vivent hors des zones à dominance masa.

Pour ce qui est des actes de violence entre partenaires, nous constatons la même confrontation de positions. Les raisons avancées par nos 19 informateurs/trices pour justifier la

plausibilité des actes de violence entre conjoints rejoignent celles de l'approche traditionnelle et convergent toutes vers le point de la sexualité et la soumission. D'une part, le corps féminin acquiert une symbolologie décorative. Il fonctionne chez ce premier groupe comme une propriété de l'époux, qui peut et doit en disposer à sa guise. Ici, les émotions et l'état d'âme de la femme sont moins importants. Ceci étant, l'homme qui fait violence à sa femme s'inscrit dans une tendance amoureuse qui se manifeste par son attachement au corps de son épouse, malgré la possibilité qu'il a de satisfaire sa libido hors du foyer. D'autre part, la femme doit en toute circonstance se soumettre à la volonté de son conjoint. L'un de nos informateurs dira « qu'une femme doit être violentée pour qu'elle soit respectueuse et soumise. » De la sorte, quels que soient les débordements physiques et verbaux de l'homme contre sa partenaire, son affection d'époux en demeure incontestablement le substrat. Cette position, assumée essentiellement par des hommes, fait état du modèle phallocratique agonisant qui reste, tout de même, résistant face aux coups des mutations socioculturelles en vogue.

A contrecourant, 83 personnes de l'effectif interrogé, dont 28 hommes, rejettent toute coloration affective de la violence et la brutalité entre conjoints, ce qui confirme la déchéance de cette perception traditionnelle prônée par les partisans du patriarcat. En plus des facteurs spatial (ville) et éducatif (l'école) que nous avons déjà mentionnés antérieurement, ce rejet manifesté par ce groupe se justifie par deux autres facteurs.

Le premier facteur est la famille elle-même. En clair, il s'agit de la nature des relations intra-familiales. Le rôle joué par les parents dans la construction de la mentalité des enfants est mis en évidence ici. Prenant en compte l'âge relativement jeune des personnes interviewées, ainsi que les espaces qu'elles ont soulignés plus haut, on peut estimer que plusieurs d'entre elles ont grandi dans des familles où les scènes de violence et de brutalité entre parents ne se voyaient pratiquement pas ou jamais. D'ailleurs dix d'entre elles reconnaissent avoir été positivement influencées par l'atmosphère qui régnait dans leur famille et mettent en exergue la conduite de leurs parents. Selon elles, leurs géniteurs n'ont jamais manifesté d'actes de violence l'un à l'égard de l'autre. Du moins, elles ne les avaient jamais vus se battre et cette absence d'actes violents n'a, pour autant, pas eu d'impacts négatifs sur leur couple et l'affection qu'ils se portent mutuellement. Ce premier facteur trouverait son bien-fondé dans l'émancipation intellectuelle des familles vers la fin du XXe siècle et leur migration vers des espaces urbains où les violences conjugales sont réprimées et les influences des mouvements féministes plus accentuées.

L'autre facteur, tourné vers l'extérieur et intimement lié à la mondialisation, est le subséquent métissage culturel. Il s'adosse sur la tradition judéo-chrétienne. *World Christian Encyclopedia* estime qu'au début des années 80, une bonne moitié de la population camerounaise était chrétienne. Décivant le cas particulier du christianisme dans la partie septentrionale, qui ne

s'y trouve que tardivement à partir de 1920, les travaux de recherche de Maud Lasseur, menés au début du présent millénaire et publiés en 2005, font état d'une nette progression du christianisme dans cette partie du pays depuis la transition démocratique en 1990. A titre d'exemple,

l'UEEC (Union des Eglises Evangéliques au Cameroun) annonçait 72 400 assistants au culte en 2001 contre 40 071 en 1993, ce qui correspond à une hausse de plus de 80%, très supérieure à la croissance de la population. De son côté, l'Eglise catholique est passée, pour les quatre diocèses couvrant le Grand Nord (Garoua, Maroua-Mokolo, Ngaoundéré et Yagoua), de 84 197 fidèles en 1985 à 191 951 en 2000 (p. 100).

On peut observer dans ce fragment que le christianisme s'est fait une place chez les masa. En plus de l'Eglise catholique, qui a implanté son diocèse à Yagoua, l'Eglise Fraternelle Luthérienne du Cameroun, la Congrégation Fraternelle Luthérienne au Cameroun, l'Union des Eglises Evangéliques au Cameroun, l'Eglise adventiste du septième jour et bien d'autres dénominations pentecôtistes, ont multiplié leurs lieux de culte en pays masa, mettant cette obédience au top des confessions religieuses pratiquées dans ce pays. L'appropriation de ce système de croyance par ce peuple a contribué, de façon très significative, à la déconstruction de la mentalité traditionnelle sur la violence domestique et à la (re)construction d'une nouvelle mentalité ancrée sur l'amour dans le sens chrétien du terme. C'est, du moins, ce que mettent en exergue nos informateurs/trices comme raison de l'abandon de la violence entre conjoints et entre « frères », en général. Dans notre échantillon, on peut lire les termes et expressions comme « douceur », « patience », « l'amour n'est pas violent », « le vrai amour supporte tout » que nos informateurs/trices associent au vrai amour. Ces caractéristiques qu'ils/elles considèrent indissociables du « véritable amour » ne sont autre que les prescriptions de l'Apôtre Paul dans sa deuxième épître aux chrétiens de Corinthe (chapitre 13, versets 4, 5, 6, 7). Dans cette épître, Paul écrit ceci à propos de l'amour:

L'amour est patient, il est plein de bonté, l'amour. Il n'est pas envieux, il ne cherche pas à se faire valoir, il ne s'enfle pas d'orgueil. Il ne fait rien d'inconvenant. Il ne cherche pas son propre intérêt, il ne s'aigrit pas contre les autres, il ne trame pas le mal. L'injustice l'attriste, la vérité le réjouit. En toute occasion, il pardonne, il fait confiance, il espère, il persévère.

Ce modèle de l'amour prôné par le Christianisme prend appui sur les enseignements de Jésus de Nazareth et n'est pas complètement en déphasage avec le modèle traditionnel masa car, même dans le sens chrétien, le châtiment (physique, émotionnel et moral) peut reposer sur des intentions affectueuses de celui/celle qui l'exécute envers celui/celle qui le subit.

Ce changement de paradigme socioculturel débouche, naturellement, sur la chute flagrante de la phallocratie traditionnelle malgré la vision traditionaliste de la famille et la

soumission de la femme prônées par le christianisme. Le modèle de vie familiale ne doit plus reposer sur la répression physique, verbale et émotionnelle, compte-tenu des séquelles et des conséquences graves qui peuvent en découler. Au contraire, époux et épouse, pour l'épanouissement de leur couple et le bien-être de l'autre, doivent militer pour la non-violence, le dialogue assertif et la tolérance, qui sont les caractéristiques de l'amour véritable. Cette nouvelle vision de la vie familiale reste, cependant, associée à l'espace urbain et péri-urbain, ouvert à l'influence de la modernité occidentale et les idées dites féministes. Une étude de la même thématique dans un milieu rural plus ancré dans le système patriarcal séculaire est susceptible d'aboutir à des résultats similaires ou contradictoires, ce qui contribuera à enrichir le débat sur cette question.

Conclusion

Le présent article s'est articulé autour de la question de la violence domestique et la brutalité sexuelle chez les masa. Nous sommes partis du constat selon lequel les masa sont naturellement violents et conçoivent la violence domestique et la brutalité sexuelle comme marques d'affection. Notre objectif était de battre en brèche cette conception traditionnelle à cette ère de la mondialisation galopante. Pour y parvenir, nous nous sommes servis d'un questionnaire que nous avons mis en ligne pour la collecte des données. Dans cette phase, nous avons également interrogé des personnes en présentiel dans la localité de Lagdo. A la suite du nettoyage des données recueillies, nous avons présenté l'échantillon et les différents résultats que nous avons, par la suite, discutés. Au regard de tout ce qui précède, il convient de retenir que les scènes de violence en pays masa continuent d'être une réalité irréfutable, mais ne sont pas un facteur suffisant pour faire de la personne masa un être qui a le monopole de la violence. Par ailleurs, le métissage culturel, particulièrement la religion chrétienne et l'éducation occidentale, ainsi que la modernité ambiante sont d'autres facteurs ayant facilité le processus de (re)construction d'une nouvelle mentalité en cours chez la génération actuelle, laquelle rejette toute coloration affective de la violence domestique et la brutalité sexuelle entre conjoints. Le modèle culturel phallocratique s'est considérablement vidé de ses adeptes, mais reste encore vivant. S'est érigée en opposition une nouvelle génération sexuellement mixte qui, rejetant tout acte de violence entre partenaires, milite pour une vie familiale édifiée sur des valeurs plus inclusives comme la non-violence, le dialogue assertif et la tolérance.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ARISTOTE. **Les Politiques**, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015.

BAGOYDI, Aron; DJARSOUMNA, Alain. L'écriture orthographique des tons dans la langue masa : une nécessité. *Revue Panafricaine de la Jeunesse*, Vol. 1, n°2, aout 2022, p. 274-297.

FAUVERNIER, Lucien. **Léviathan, monstre destructeur ou puissance protectrice**. In : Journet, Nicolas (dir), **Les grands mythes : Origine, Histoire, Interprétation**, p. 135-143, Auxerre : Editions Sciences Humaines, 2017.

FAINSILBER, Liliane. L'homme est un loup pour l'homme. **Le livre bleu d'une psychanalyse**, 2008, p. 131-133.

FREUD, Sigmund. **Malaise dans la civilisation**. Paris, PUF, 1971.

GUÉVART, Edouard ; HAMADICKO, H. Bataille rangée à Guémé (Cameroun) entre Masa du Tchad et du Cameroun. *Bull Soc Pathol Exot*. 100, 2, 2007, p. 143-146.

HIQUET, Jean. Parentalités violentes. In : Meyer, Vincent et Stella, Salvatore(dirs), **Parentalité(s) et après ?**, p. 215-223, Toulouse: Erès, 2021.

HIRIGOYEN, Marie-France. **Le harcèlement moral : la violence perverse au quotidien**. Paris, La Découverte, 2016.

LASSEUR, Maud. Cameroun : les nouveaux territoires de Dieu. **Afrique contemporaine**. n°215, p. 93-116.

MICHAUD, Yves. Définir la violence ? **Les Cahiers Dynamiques**. n°60, p. 30-36, 2014.

MANSEUR, Zahia. Entre projet de départ et soumission : la souffrance de la femme battue. *Pensée plurielle*. n°8, 2004, p. 103-118.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. Paris, Bordas, 1985.

SAMSIA, Paul. **Les visages de l'amour dans les chansons masa**, Thèse de Doctorat Ph/D, Université de Ngaoundéré, 2014.

SAMSIA, Paul. Brutalité sexuelle et violence domestique comme attribut d'affection dans la littérature orale du Nord Cameroun. *Revue Expression*, n°8, p. 15-27, 2019.

ONU Femmes. **Quelques faits et chiffres : la violence à l'égard des femmes et des filles**. 2022 [<https://www.unwomen.org/fr/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>], consulté le 24/10/2022.

Recebido em: 21/01/2023
Aprovado em: 14/06/2023

A NARRATIVA DA FOLHA DE SÃO PAULO SOBRE IMIGRANTES CONGOLESES NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO: UMA ANÁLISE DO PERÍODO ENTRE 2005 E 2010

THE NARRATIVE OF FOLHA DE SÃO PAULO ON CONGOLESE IMMIGRANTS IN THE CITY OF RIO DE JANEIRO: AN ANALYSIS OF THE PERIOD BETWEEN 2005 AND 2010

RESUMO: O artigo tem como objetivo analisar a narrativa do Jornal Folha de São Paulo sobre a comunidade congolese na cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 2005 e 2010, utilizando como ferramenta a metodologia de análise de valência (MAV). Os resultados indicam que há poucas reportagens sobre o cotidiano da comunidade congolese na capital fluminense dentro do lapso temporal determinado, e que, quando existem, tendem a ser negativas em relação ao Congo, mas com um viés predominantemente de histórias de interesse humano.

**Felipe Antonio Honorato
Valéria B. de Magalhães**

PALAVRAS-CHAVE: Imigração Congolese; Folha de São Paulo; Rio de Janeiro; Análise de Mídia; Jornalismo.

ABSTRACT: This article aims to analyze the Folha de São Paulo's approach to the Congolese community in the city of Rio de Janeiro between the years of 2005 and 2010, using the valence analysis methodology (MAV). The results indicate that there are few reports about the daily life of the Congolese community in the capital of Rio de Janeiro within the determined time frame, and that, when they exist, they tend to be negative in relation to the Congo, but with a bias predominantly towards human interest stories.

Editor-Gerente
[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

KEYWORDS: Congolese Immigration; Folha de São Paulo; Rio de Janeiro; Media Analysis; Journalism.

A NARRATIVA DA FOLHA DE SÃO PAULO SOBRE IMIGRANTES CONGOLESES NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO: UMA ANÁLISE DO PERÍODO ENTRE 2005 E 2010

Felipe Antonio Honorato ¹
Valéria Barbosa de Magalhães ²

Introdução

Este artigo apresenta resultados parciais da pesquisa de doutorado “Le Soir, Le Monde, Folha de São Paulo: análise de abordagens sobre a diáspora congolese”. O texto tem por objetivo analisar a narrativa do Jornal Folha de São Paulo sobre a comunidade congolese na cidade do Rio de Janeiro, entre os anos de 2005 e 2010. A base de dados da pesquisa são os arquivos *online* do jornal Folha de São Paulo (FSP). A escolha da FSP se fundamenta similarmente aos motivos apresentados por Oliveira (2017): considerando que os meios convencionais de mídia seguem sendo proeminentes no processo de construção simbólica do mundo social, a Folha é relevante no contexto brasileiro por ser o jornal impresso nacional de maior tiragem e circulação.

O recorte temporal que abarca o período entre 2005 e 2010 se justifica porque, com o fim das guerras civis na atual República Democrática do Congo (RDC), o país entrou em um “estado de violência” (SILVA, 2012), o que fez com que o destino de congolese na diáspora se diversificasse ainda mais, extrapolando os países vizinhos, Bélgica e França, e alcançando as Américas, por exemplo, contexto no qual o Brasil se insere.

Métodos

Para explorar os arquivos do jornal *Folha de São Paulo*, foram usadas duas palavras-chave: “congolês” e “congolese”. Para “congolês” foram encontrados quatro resultados, sendo que apenas um se referia a refugiados congolese no Brasil. Para o termo “congolese”, obteve-se 71 resultados, sendo apenas dois referentes aos refugiados congolese no Brasil (um deles era a mesma reportagem resultante da pesquisa do termo “congolês”). Em todos os casos, a data de início da busca foi 01/01/2005 e data de fim 31/12/2010. Os resultados foram ordenados dos mais antigos para os mais recentes.

¹ Felipe A. Honorato: Doutorando no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH - USP). felipe.honorato@alumni.usp.br

² Valéria B. Magalhães: Docente da EACH/USP. Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Movimentos Sociais e Participação Social/USP. Doutora em História Social. Coordenadora do GEPHOM/USP (Grupo de Estudo e Pesquisa em História Oral e Memória/USP). gephom@gmail.com

As reportagens selecionadas, de acordo com o recorte da pesquisa, foram as que tinham conteúdos relacionados ao cotidiano da comunidade congoleza no Rio de Janeiro e sua classificação seguiu a análise de valência. A análise foi baseada nas ferramentas conceituais de Mancini *et al.* (2021) e Xambó (2010). O universo de dados analisados foi de duas matérias que estão subdivididas em conjuntos de notícias menores. Os títulos das notícias principais são: “Um pedaço do Congo no Brasil”, publicada em 2 de agosto de 2009, nas páginas C8 e C9 da seção “cotidiano” do jornal ³; e “Começar de novo”, publicada em 14 de dezembro de 2009, nas páginas 8 e 9 do suplemento Folhateen. ⁴ A metodologia de análise de valência (MAV) vem sendo utilizada desde a década de 1950, em estudos de mídia em contextos eleitorais (FERES JÚNIOR, 2016), e, segundo Campos, Feres Júnior e Daflon (2013), ela se apresenta como complementar à tese do enquadramento. Tal metodologia permite uma interpretação simples do conteúdo a ser analisado, estabelecendo a partir de valências ⁵, se ele é contrário, favorável ou neutro em relação ao objeto em questão. De acordo com Bráulio Quirino Siffert (2017, p. 65), a MAV tem:

“[...] no Brasil tem como grande aplicador e incentivador o Laboratório de Estudos de Mídia e Esfera Pública (LEMEP), do Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)”.

Para o mesmo pesquisador, a aplicação da análise de valência consiste no seguinte modus operandi:

“A MAV consiste, basicamente, em identificar se as produções midiáticas analisadas (manchetes, editoriais, matérias, artigos) expressam alguma posição quanto ao assunto ou aos personagens mencionados. Após assistidas e julgadas pelo pesquisador, as matérias são classificadas em quatro valências: positivas, negativas, neutras e ambivalentes, de modo a considerar favorável a determinado ator caso tenha predominância de referências positivas ao personagem analisado (no nosso caso o governo federal de ocasião), contrária quando predominam as referências negativas, neutra quando o texto é preponderantemente descritivo e sem conteúdo que seja claramente positivo ou negativo, e ambivalente, quando há grande equilíbrio entre as referências positivas e negativas” (SIFFERT, 2017, p. 65).

³ GRELLET, Fábio. Um pedaço do Congo no Brasil. Folha de São Paulo, 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

⁴ ARAÚJO, Tarso. Começar de novo. **Folha de São Paulo**, 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=18116&keyword=Congo&anchor=5872759&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=7f8f95733ae4993382efc655ed33db63> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

⁵ Termo que pode ser entendido em dois sentidos: validade e valor implícito nas frases e nos seus adjetivos (valores-notícia); ou de relações léxicas entre as palavras. Segundo Miguel (2015, p. 65), “a valência se estabelece sempre em relação a um determinado agente (individual ou coletivo). Trata-se de saber se, em relação àquele agente, o viés do noticiário é mais elogioso ou mais crítico”.

Nesta pesquisa buscou-se caracterizar e identificar se as matérias analisadas expressaram alguma posição sobre os congoleses no Rio de Janeiro, a partir do levantamento dos adjetivos utilizados nas notícias, enquadrados em seu contexto discursivo.

Discutindo a representação da imigração no jornalismo

Cada veículo midiático tem uma linha editorial que espelha uma ideologia e que vai refletir valores e visões de mundo determinados (LOBATO, 2016). Por isso, é válido observar que:

“[...] as instituições de mídia coletam, selecionam, elaboram e disseminam informações sob a intervenção de um amplo conjunto de influências, rotinas, critérios e convenções profissionais, tendências e preconceitos culturais, linhas editoriais, condições de atuação, construções ideais sobre o público, etc. (Tuchman, 1978; Glasglow University Media Group, 1976, 1980 e 1982; Van Dijk, 1990 e 1997). Neste sentido, eles também devem ser considerados de acordo com sua condição de empresas, tanto do ponto de vista organizacional e estrutural, quanto do econômico” (XAMBÓ, 2010, p. 162).⁶

Assim, os meios de comunicação públicos mimetizam a diversidade de opinião presente no seio de sociedades receptoras de imigrantes (XAMBÓ, 2010); e, para além de mimetizar, ocupam um papel importante nos processos de cognição social e formação da agenda pública (XAMBÓ, 2010; LOBATO, 2016):

“Os processos de cognição social e opinião pública não começam e terminam na mídia, mas se prolongam, se mantêm e se “digerem” grupalmente ou coletivamente na conversa social que promovem, nutrem e reproduzem” (XAMBÓ, 2010, p. 163).⁷

É preciso concluir, então, que as ações midiáticas produzem consequências complexas nas relações sociais (XAMBÓ, 2010). Rafael Xambó, pesquisador do Departamento de Sociologia e Antropologia Social da Universidade de Valência, na Espanha, publicou em 2010 o artigo “La inmigración en los medios de comunicación: tendencias discursivas” (XAMBÓ,

⁶ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “El tratamiento que recibe el fenómeno de la inmigración en la prensa diaria es, en primer lugar, abundante; de manera que todos los días, todos los periódicos, sin excepción, incluyen contenidos informativos que aluden de manera explícita al fenómeno en alguna o en varias de sus secciones. Destaca la importancia y recurrencia del fenómeno atribuida por los medios al hecho de que cerca del 90% de las unidades informativas corresponden a los géneros de NOTICIA y BREVE. También permite constatar atendiendo a las fuentes una fuerte dependencia de los despachos y notas emitidos por los organismos oficiales de todo tipo, así como de las principales instituciones privadas.” (XAMBÓ, 2010, p. 165).

⁷ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “Los procesos de cognición social y opinión pública no empiezan y acaban en los medios, sino que se prolongan, mantienen y “digieren” grupal o colectivamente en la conversación social que ellos promueven, nutren y reproducen” (XAMBÓ, 2010, p. 163).

2010). O trabalho analisou o tratamento informativo do fenômeno da imigração nos meios de comunicação aos quais tem acesso o público de Valência. Os jornais foram um dos meios de comunicação investigados, sendo eles: ABC, El Mundo, El País, Información, Levante-EMV, Mediterráneo e Las Provincias. Em sua pesquisa, para cada um, 100 artigos foram analisados, compondo uma amostra total de 700 notícias (XAMBÓ, 2010). Xambó (2010) observou que:

“O tratamento que o fenômeno da imigração recebe na imprensa diária é, antes de tudo, abundante; de modo que todos os dias, todos os jornais, sem exceção, incluem conteúdos informativos que aludam explicitamente ao fenômeno em uma ou mais de suas seções. Destaca-se a importância e recorrência do fenômeno atribuído pela mídia ao fato de cerca de 90% das unidades de informação corresponderem aos gêneros NOTÍCIAS e BREV. Também permite verificar, com base nas fontes, uma forte dependência dos despachos e notas emitidos por organismos oficiais de todos os tipos, bem como das principais instituições privadas” (XAMBÓ, 2010, p. 165).⁸

Segundo Xambó (2010), *El País*, *Levante EMV* e *Las Provincias* foram os que mais apresentaram artigos de opinião sobre o tema; ABC e Mediterráneo preponderaram na categoria crônica; El País, El Mundo, ABC e Las Provincias foram os que mais trouxeram reportagens. No gênero entrevista, o jornal *El País*, uma vez mais, foi o que mais apresentou textos desta categoria dentro da amostra de periódicos analisada. Sobre este aspecto, a pesquisa concluiu que:

“[...] a imigração tornou-se um tema fixo que é abordado pelos dois gêneros mais comuns da atividade jornalística: a notícia e o resumo. No entanto, a maior e mais rica fonte de informação e análise para fixar o tratamento do fenômeno da imigração na imprensa diária é, em nossa abordagem, a exibição de conteúdos com temas relacionados” (XAMBÓ, 2010, p. 165).⁹

Em alusão ao conteúdo dos artigos e à forma como se referem à imigração, Rafael Xambó (2010) conclui que em 4 de cada 6 peças da amostra o tema é abordado de forma negativa, em uma de cada 6 o tema é abordado de forma positiva, e em uma de cada 6 é abordado de forma descritiva, objetiva ou neutra - ou seja, a abordagem dos jornais é majoritariamente negativa. De forma mais detalhada:

⁸ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “El tratamiento que recibe el fenómeno de la inmigración en la prensa diaria es, en primer lugar, abundante; de manera que todos los días, todos los periódicos, sin excepción, incluyen contenidos informativos que aluden de manera explícita al fenómeno en alguna o en varias de sus secciones. Destaca la importancia y recurrencia del fenómeno atribuida por los medios al hecho de que cerca del 90% de las unidades informativas corresponden a los géneros de NOTICIA y BREVE. También permite constatar atendiendo a las fuentes una fuerte dependencia de los despachos y notas emitidos por los organismos oficiales de todo tipo, así como de las principales instituciones privadas.” (XAMBÓ, 2010, p. 165).

⁹ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “[...] la inmigración se ha convertido en un tema fijo que se aborda con los dos géneros más básicos de la actividad periodística: la noticia y el breve. Sin embargo, la mayor y más rica

“Considerando nossa categorização por assunto e para a amostra da imprensa como um todo, vale destacar a expressiva incidência da categoria EVENTOS, que contempla 18% das notícias. Se adicionarmos a esta categoria outras categorias relacionadas e mais específicas, como CRIME (5%), MAFIA (4%) e PROSTITUIÇÃO (2%), a incidência do que está fundamentalmente associado a uma imagem negativa, violenta, ameaçadora e degradante dos grupos imigrantes atinge perto de um terço do conjunto de notícias relacionadas com o fenómeno. Ressalta-se que esta categorização não exclui, como veremos, que noutras categorias imigração também apareça associada de forma negativa e preconceituosa. É o caso das notícias classificadas nas categorias REGULARIZAÇÃO, RACISMO e XENOFOBIA, TRABALHO e ESTATÍSTICAS. De fato, a única categoria que contém unidades positivamente orientada é a que responde ao nome INTEGRAÇÃO que, como se pode verificar no quadro resumo por categorias temáticas (tabela 2), inclui 18% das unidades de informação analisadas” (XAMBÓ, 2010, p. 165).¹⁰

Outro artigo que aborda a representação feita por jornais da imigração é “What shapes the coverage of immigration”, de Paolo Mancini, Marco Mazzoni, Giovanni Barbieri, Marco Damiani e Matteo Gerli (MANCINI *et al.*, 2021). A pesquisa analisou “[...] a representação da imigração numa amostra de jornais da Bélgica (Flandres), Alemanha, Itália e Reino Unido, entre 1 de janeiro de 2013 e 30 de abril de 2014” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 849).¹¹ O trabalho contou com uma amostra de 25 jornais de diferentes orientações políticas, qualidades e abrangência (MANCINI *et al.*, 2021); os autores, no entanto, optaram por escolher alguns periódicos pertencentes aos mesmos grupos empresariais para verificar a influência de fatores como público-alvo, por exemplo, na perspectiva em que o tema imigração foi representado em cada um (MANCINI *et al.*, 2021). A amostra final “[...] consiste em 2602 artigos (642 artigos, 24,7% na Bélgica; 561 artigos, 21,6% na Alemanha; 856 artigos, 32,9% na Itália; 543 artigos, 20,9% no Reino Unido)” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 851)¹² e, dentro dela:

fuelle de información y análisis para fijar el tratamiento del fenómeno de la inmigración en la prensa diaria es, en nuestro acercamiento, el despliegue de contenidos con los temas relacionados” (XAMBÓ, 2010, p. 165).

¹⁰ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “Atendiendo a nuestra categorización por temas y para el conjunto de la muestra de prensa, conviene destacar la importante incidencia de la categoría SUCESOS, que recoge el 18% de las noticias. Si añadimos a esta categoría otras relacionadas y más específicas, tales como DELINCUENCIA (5%), MAFIA (4%) y PROSTITUCIÓN (2%), la incidencia de lo fundamentalmente asociado con una imagen negativa, violenta, amenazante y degradada de los colectivos inmigrantes alcanza cerca de un tercio del conjunto de noticias relativas al fenómeno. Conviene advertir que además esta categorización no excluye, como veremos, que en otras categorías aparezca también asociado de manera negativa y prejuiciada. Ése es el caso de las noticias clasificadas en las categorías REGULARIZACIÓN, RACISMO y XENOFOBIA, TRABAJO y ESTADÍSTICAS. De hecho, la única categoría que contiene unidades orientadas en positivo es la que responde a la denominación INTEGRACIÓN que, como se puede observar en la tabla resumen por categorías temáticas (tabla 2), recoge un 18% de las unidades informativas analizadas” (XAMBÓ, 2010, p. 165).

¹¹ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “[...] the representation of immigration in a sample of newspapers in Belgium (Flanders), Germany, Italy, and the United Kingdom, between 1 January 2013 and 30 April 2014” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 849).

¹² Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “[...] consists of 2602 articles (642 articles, 24.7% in Belgium; 561 articles, 21.6% in Germany; 856 articles, 32.9% in Italy; 543 articles, 20.9% in the United Kingdom)” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 851).

“Os jornais italianos são os que mais se preocupam com o assunto, mesmo excluindo as duas revistas (31,3% do total). O grupo italiano Caltagirone Editore, seguido pelo belga Mediahui, o italiano L’Espresso e o belga De Persoegrep se destacam entre os meios de comunicação quanto ao número de artigos publicados. Dois jornais italianos, Il Messaggero e La Repubblica, publicaram o maior número de artigos, seguidos por The Times e De Standaard [...]” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 851).¹³

Os artigos jornalísticos foram analisados levando em conta 3 fatores. O primeiro deles foi, em tradução livre, a forma de noticiar (reporting):

“[...] referimo-nos às diferenças entre artigos que descrevem eventos específicos e artigos sobre histórias pessoais de imigrantes; na sua maioria, estes são artigos com um tom maiormente positivo (histórias de interesse humano), e aqueles artigos que comentam e analisam de forma mais geral o fenômeno da imigração (análise de notícias)” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 852).¹⁴

A pesquisa de Mancini *et al.* (2021) verificou que a maioria dos artigos noticiam o fenômeno da imigração no estilo denominado histórias de interesse humano. São narrativas focadas em um único sujeito ou nos imigrantes como um grupo e que destacam o sofrimento enfrentado por eles em suas regiões de origem, mais pobres, e durante a jornada para atingirem uma vida mais segura em países mais ricos. Na amostra, as histórias contadas eram, majoritariamente, de pessoas dos países africanos. Sintetizando:

“Em outras palavras, as “histórias de interesse humano” são moldadas em grande parte por artigos que retratam os imigrantes como vítimas inocentes com direito a direitos que lhes assegurem assistência e proteção [...]” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 853).¹⁵

No espectro oposto, o das análises de notícias, as conclusões foram:

“[...] a análise das notícias está inserida tanto em editoriais/opiniões quanto em cartas aos editores. Preenchem a parte editorial dos jornais caracterizando-se por uma abordagem geral, problemática e sobretudo negativa da imigração e da

¹³ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “The Italian newspapers are devoting the largest attention to the issue, even excluding the two magazines (31.3% on the total). The Italian group Caltagirone Editore, followed by the Belgian Mediahui, the Italian L’Espresso, and the Belgian De Persoegrep stand out among the media corporations as to the number of published articles. Two Italian newspapers, Il Messaggero and la Repubblica, publish the largest number of articles followed by The Times and De Standaard [...]” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 851).

¹⁴ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “[...] we refer to the differences between articles describing specific events and personal stories of immigrants, mostly these are articles with a major positive tone (human interest stories), and articles commenting and analyzing the more general phenomenon of immigration (news analysis)” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 852).

¹⁵ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “In other words, the ‘human interest stories’ are shaped to a large extent by articles painting immigrants as innocent victims entitled to rights that may secure them assistance and protection [...]” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 853).

sua evolução recente. As referências a eventos específicos e a imigrantes individuais são poucas. Os artigos tratam também dos aspectos econômicos da imigração enquadrados em um contexto global e principalmente europeu, oferecendo ao leitor muitas informações sobre contexto histórico, causas estruturais, estatísticas, debate político, considerações de especialistas, etc” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 853).¹⁶

O segundo fator analisado por Mancini *et al.* (2021) foi a narrativa da gestão de políticas locais de imigração *versus* a narrativa da imigração como um problema econômico supranacional. Os autores consideram narrativa da gestão de políticas locais de imigração aquela que foca:

“[...] o que se passa a nível local sobretudo em relação ao problema e situação dos centros de detenção e da presença de imigrantes no país. Além disso, alguns artigos dão atenção especial à relação entre imigração, crime e segurança. No centro dessas reportagens, não há figuras pessoais de imigrantes ou outros atores: em vez disso, eles descrevem eventos (desembarques), problemas de acomodação, prisões, repatriações e assim por diante” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 853).¹⁷

Por outro lado, a narrativa da imigração como um problema econômico supranacional seria a que:

“Esses artigos enfatizam em particular como a imigração é um problema global que exige um papel ativo da União Européia. De fato, os principais atores desses artigos são “políticos internacionais” (políticos e funcionários que fazem parte de instituições internacionais como as da UE) e agências públicas e ONGs. Nestas notícias, é a Europa que está em causa no problema da imigração. Estes são artigos que investigam o problema maior que suporta dados e documentos. Finalmente, esses artigos centrar-se principalmente nos imigrantes provenientes da Europa (em particular da Europa de Leste) e não nos imigrantes africanos” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 853).¹⁸

¹⁶ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “[...] news analysis is embedded both in editorials/opinions and letters to editors. They fill the editorial part of the newspapers being characterized by a general, problematic, and mostly negative approach toward immigration and its recent evolution. References to specific events and to individual immigrants are few. Articles deal also with the economic aspects of immigration framed within a global and mainly European context offering to the reader many pieces of information about historical context, structural causes, statistics, political debate, experts’ considerations, and so on” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 853).

¹⁷ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “[...] what is going on at local level mostly in connection to the problem and situation of detention centers and the presence of immigrants in the country. Moreover, some articles pay particular attention to the relationship between immigration, crime, and security. At the center of these news articles, there are not personal figures of immigrants or other actors: rather they describe events (landings), problem of accommodation, arrests, repatriations, and so on” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 853).

¹⁸ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “These articles stress in particular how immigration is a global problem requiring an active role by European Union. In fact, main actors in these articles are ‘international politicians’ (politicians and officials being part of international institutions such as those of EU) and public agencies and NGO. In these news stories, it is Europe that is at stake as to the immigration problem. These are articles that investigate the larger problem supporting data and documents. Finally, these articles focus mainly on immigrants

O terceiro fator analisado na pesquisa de Mancini *et al.* (2021) compara a narrativa paroquialista e a de caráter cosmopolita sobre a imigração. A paroquialista deriva do discurso de figuras políticas e tem um tom majoritariamente nacionalista, negativo e generalizante acerca da imigração, não abordando histórias específicas de pessoas ou grupos migrantes; já a cosmopolita enxerga a imigração como uma questão europeia e global; é baseada em histórias pessoais de imigrantes e tem um foco em imigrantes africanos. Os resultados finais da análise dos autores (MANCINI *et al.*, 2021) mostraram, dentre outros aspectos, que naquele caso, havia uma relação pouco significativa entre homogeneidade no discurso sobre imigração e a propriedade dos jornais: periódicos pertencentes aos mesmos grupos empresariais apresentaram retóricas distintas sobre o fenômeno. Verificou-se também uma influência derradeira do sentimento de pertencimento nacional na forma como se noticia imigração nos jornais, sendo Itália e Reino Unido as pontas opostas: os italianos vêem a questão de forma cosmopolita¹⁹ - exigem que não sejam deixados sozinhos na administração dos centros de recepção, mas contam com a colaboração de todo o bloco europeu (MANCINI *et al.*, 2021); os britânicos, por sua vez, pautam a narrativa por discursos políticos e dão foco especial a questões como economia e emprego. Especificamente sobre a forma que os jornais belgas presentes na amostra relatam a imigração, os autores concluem que:

“Fica muito claro como os grupos de mídia belga e alemão são colocados no centro da figura, revelando a ausência de caracterizações muito específicas quanto ao gênero jornalístico e histórias: em outras palavras, esses grupos de mídia oferecem uma vasta gama de análises e reportagens de notícias histórias de interesse humano sem privilegiar claramente nenhuma. Ao mesmo tempo, esses grupos aparecem bastante próximos uns dos outros revelando a presença de um modelo profissional comum seguindo escolhas que são compartilhadas pelos diferentes grupos de mídia nacionais” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 854).²⁰

Demografia dos fluxos migratórios internacionais para o Brasil, após os anos 1960 e a chegada dos congoleses.

Durante a Ditadura Militar no Brasil, a chegada de imigrantes passou a ser vista como uma questão de segurança nacional, e o imigrante foi tratado sob um viés utilitário

coming from Europe (in particular, eastern Europe) rather than on African immigrants” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 853).

¹⁹ Nomenclatura definida por Mancini *et al.* (2021).

²⁰ Tradução de Felipe Honorato. Versão original: “It emerges very clearly how the Belgian and German media groups are placed at the center of the figure revealing the absence of very specific characterizations as to journalistic genre and stories: in other words, these media groups offer a vast range of both news analysis and reporting human interest stories without privileging very clearly none. At the same time, these groups appear enough close to each other revealing the presence of a common professional model following choices that are shared by the different national media groups” (MANCINI *et al.*, 2021, p. 854).

(WERMUTH, 2020): a imigração estava basicamente ligada à recepção de mão de obra qualificada. Tal visão foi institucionalizada pelo Estatuto do Estrangeiro, lei nacional de 1980 que regulamentou a imigração para o país (WERMUTH, 2020). Apesar disso, a chegada de europeus brancos foi substituída pela imigração latino-americana para o Brasil. Esses fluxos começaram na década de 1950, quando estudantes bolivianos e peruanos começaram a vir se especializar no país, e, nas décadas de 1960 e 1970, a imigração intra-regional sul-americana começou a se intensificar por motivos políticos e econômicos (OLIVEIRA, 2014): havia muitas ditaduras militares no cone sul e, entre 1967 e 1973, o Brasil passou pelo chamado “milagre econômico”, período de intenso crescimento econômico.

Do ponto de vista demográfico, esses fluxos destinavam-se principalmente às áreas fronteiriças e grandes regiões metropolitanas, especialmente São Paulo e Rio de Janeiro, e a maioria desses imigrantes vinham em busca de empregos que não exigiam muita qualificação ou documentação (OLIVEIRA, 2014). Até a década de 1990, argentinos, chilenos e uruguaios eram maioria (OLIVEIRA, 2014). Desde a década de 1990, as tendências migratórias brasileiras mudaram novamente: os bolivianos se tornaram a maior parcela de imigrantes latino-americanos que chegaram ao país - havia 21.680 deles vivendo na cidade de São Paulo em 2010 (OLIVEIRA, 2014). Com a virada do século, o Brasil passou a atrair novas ondas de imigração: haitianos, senegaleses e venezuelanos começaram a chegar ao país com mais destaque (WERMUTH, 2020), mas também há um número considerável cidadãos da Síria, República Democrática do Congo, Colômbia, Palestina, Paquistão, Angola, Haiti e Cuba vivem na nação (RODRIGUES *et al.*, 2020).

Entre 1998 e 2006, 122 congoleses foram reconhecidos como refugiados no Brasil (SANTOS, 2018). No fim de 2008, eram 340 nacionais da RDC com o status de refugiado no país (SANTOS, 2018). Dois anos depois, em 2010, o número de congoleses reconhecidos como refugiados pelo Estado brasileiro registrou uma evolução de 21,1%, passando de 340 em 2008, para 431 em 2010 (SANTOS, 2018). Entre 2010 e 2014, o número de refugiados congoleses reconhecidos pelo Brasil sofreu uma variação positiva de 70%, chegando ao número total de 799 congoleses vivendo formalmente como refugiados no país (SANTOS, 2018). Camila Abreu dos Santos (2018) observa que dentre as nacionalidades que solicitam refúgio no Brasil, levando em conta os titulares da solicitação, congoleses são os que têm a maior parcela feminina: 35,6%. Isso se explicaria pelo fato de “60% das mulheres congolesas titulares serem solteiras ou viúvas” (SANTOS, 2018, p. 41). Algumas das motivações para saída da RDC seriam “perseguições por motivo de raça/etnia (6%), religião (6%), grupo social (5%), opiniões políticas (61%), grave e generalizada violação dos direitos humanos (69%), outros motivos (8%)” (SANTOS, 2018, p. 45).

No artigo *Fighting for Family Reunification: the Congolese Experience in São Paulo, Brazil*, Patrícia Nabuco Martuscelli (2020) mostra que, a partir da década de 2010, houve um aumento no número de congoleses solicitando asilo no Brasil devido à ascensão do país no cenário internacional, ao seu crescimento econômico e à realização de grandes eventos esportivos. É apresentado um perfil dos refugiados congoleses que são, em sua maioria, homens com idades entre 18 e 49 anos, com o ensino médio concluído, renda de R\$ 1000 a R\$ 2999, que conhecem seus direitos, desejam obter a nacionalidade brasileira e que chegam normalmente sozinhos devido às adversas situações da RDC, como perseguições políticas, violações de direitos humanos e conflitos armados. Segundo a autora, entre 1998 e 2014, dois terços dos congoleses chegaram ao Brasil através de voos internacionais e o restante por via marítima. Eles se estabeleceram principalmente em São Paulo e no Rio de Janeiro e tentam o processo de reunificação familiar, sendo que a esmagadora maioria destes pedidos de reunificação é feita por refugiados do gênero masculino.

A narrativa do jornal Folha de São Paulo sobre imigrantes congoleses no Rio de Janeiro

A história do jornal Folha de São Paulo (FSP) começa muito antes da sua fundação. Na década de 1920 foram criados, na cidade de São Paulo, os jornais “Folha da Manhã” e “Folha da Noite”.²¹ Olival Costa e Pedro Cunha, jornalistas que haviam trabalhado em O Estado de São Paulo, que décadas depois se tornaria o principal concorrente da FSP, se uniram para abrir um periódico que se afastava do padrão habitual.²² A Folha da Noite nasceu primeiro, tendo começado a circular em 19 de fevereiro de 1921.²³ Quatro anos depois, em julho de 1925²⁴, foi lançada a Folha da Manhã, “edição matutina da “Folha da Noite””.²⁵ Após ser brevemente adquirida e comandada por Francisco Matarazzo Júnior, José Nabantino Ramos assumiu os dois jornais.²⁶ O advogado promoveu diversas mudanças nos periódicos, modernizando a linha editorial.²⁷

²¹ MEMORIAL DA DEMOCRACIA. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: < <http://memorialdademocracia.com.br/card/jornais-e-revistas/5> >. Acesso em: 06 mar. 2023.

²² FOLHA DE SÃO PAULO. **História da Folha**. Disponível em: < https://www1.folha.uol.com.br/institucional/historia_da_folha.shtml?fill=4 >. Acesso em: 06 mar. 2023.

²³ MEMORIAL DA DEMOCRACIA. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: < <http://memorialdademocracia.com.br/card/jornais-e-revistas/5> >. Acesso em: 06 mar. 2023.

²⁴ MEMORIAL DA DEMOCRACIA. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: < <http://memorialdademocracia.com.br/card/jornais-e-revistas/5> >. Acesso em: 06 mar. 2023.

²⁵ MEMORIAL DA DEMOCRACIA. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: < <http://memorialdademocracia.com.br/card/jornais-e-revistas/5> >. Acesso em: 06 mar. 2023.

²⁶ FOLHA DE SÃO PAULO. **História da Folha**. Disponível em: < https://www1.folha.uol.com.br/institucional/historia_da_folha.shtml?fill=4 >. Acesso em: 06 mar. 2023.

²⁷ MEMORIAL DA DEMOCRACIA. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: < <http://memorialdademocracia.com.br/card/jornais-e-revistas/5> >. Acesso em: 06 mar. 2023.

Em 1º de janeiro de 1960²⁸, a Folha da Manhã, a Folha da Tarde e a Folha da Noite se fundiram, tornando-se todas um jornal só: a Folha de São Paulo. ²⁹ Tal medida teve como principal motivação as causas econômicas: o papel-jornal sofria com alta de preço. ³⁰ Em 1961, apesar da fusão, as dificuldades financeiras se agravaram e a FSP foi vendida por José Nabantino Ramos para Octavio Frias de Oliveira e Carlos Caldeira Filho. ³¹ Octavio Frias passaria a deter a totalidade do controle acionário da companhia, em 1992. ³² Em momentos-chave da história política brasileira, o jornal FSP ficou conhecido por adotar posturas conservadoras. ³³ Sobre os congoleses no Rio de Janeiro especificamente, vale investigar, por exemplo, se a FSP manteve o tom conservador ou não em relação aos imigrantes, se os tem retratado de forma positiva, negativa ou de outro modo.

Interessante notar, logo de início, a baixa atenção dada pela FSP à imigração congoleza no período aqui analisado, mesmo com o crescimento do refúgio a eles concedido, antes de 2010. Entre 2005 e 2010, a comunidade congoleza no Rio de Janeiro foi objeto de apenas duas reportagens do periódico (cada uma com subitens de notícias vinculadas à principal, somando sete delas), usando-se as palavras-chave da pesquisa. Em 2 de agosto de 2009, as páginas C8 e C9 da seção “cotidiano” do jornal foram quase que inteiramente dedicadas a contar a história de quatro refugiados da RDC, moradores do Rio de Janeiro. A trajetória destes é relatada no conjunto de notícias assinadas pela Sucursal do Rio e por Fábio Zanini, e vinculadas à reportagem principal, assinada por Fábio Grellet: “Um pedaço do Congo no Brasil”. ³⁴ Este título é uma clara referência a Brás de Pina, bairro na zona norte da capital fluminense onde, naquele período, vivia quantia significativa dos 286 refugiados congoleses habitantes da cidade.

A primeira reportagem começa fazendo menção a um culto evangélico que era acompanhado por “*dezenas de africanos*”³⁵, sendo celebrado no idioma lingala, em uma igreja da favela Cinco Bocas, localizada em Brás de Pina. Laza Ndosi, pastor congolês que comandava

²⁸ MEMORIAL DA DEMOCRACIA. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: < <http://memorialdademocracia.com.br/card/jornais-e-revistas/5> >. Acesso em: 06 mar. 2023.

²⁹ MEMORIAL DA DEMOCRACIA. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: < <http://memorialdademocracia.com.br/card/jornais-e-revistas/5> >. Acesso em: 06 mar. 2023.

³⁰ MEMORIAL DA DEMOCRACIA. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: < <http://memorialdademocracia.com.br/card/jornais-e-revistas/5> >. Acesso em: 06 mar. 2023.

³¹ MEMORIAL DA DEMOCRACIA. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: < <http://memorialdademocracia.com.br/card/jornais-e-revistas/5> >. Acesso em: 06 mar. 2023.

³² FOLHA DE SÃO PAULO. História da Folha. Disponível em: < https://www1.folha.uol.com.br/institucional/historia_da_folha.shtml?fill=4 >. Acesso em: 06 mar. 2023.

³³ MEMORIAL DA DEMOCRACIA. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: < <http://memorialdademocracia.com.br/card/jornais-e-revistas/5> >. Acesso em: 06 mar. 2023.

³⁴ GRELLET, Fábio. Um pedaço do Congo no Brasil. **Folha de São Paulo**, 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

³⁵ GRELLET, Fábio. Um pedaço do Congo no Brasil. **Folha de São Paulo**, 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

a missa, explicava que eram dois os motivos para a existência da comunidade de nacionais do país da África Central na localidade da zona norte carioca: proximidade com conterrâneos; e, o principal seria o baixo custo para se viver.³⁶ Apesar das asserções positivas, o texto de Fábio Grellet inferia que tiroteios eram parte do cotidiano na comunidade.

A primeira congoleza a ter sua trajetória narrada no conjunto de notícias foi Eureka Bokufe.³⁷ Segundo a reportagem, ela estava com 22 anos na data da publicação, e havia chegado ao Rio dois anos antes. Após ser campeã congoleza de judô, foi convidada a disputar o mundial de sua categoria na capital fluminense, em setembro de 2007. A decisão de morar no Brasil aconteceu depois que sua cidade de origem e residência foram invadidas por guerrilheiros que a obrigaram a manter relações sexuais com seu irmão. Na data em que a vinda ao Brasil estava agendada, as ligações terrestres entre sua região, não especificada na reportagem, e Kinshasa estavam bloqueadas, o que fez com que Eureka acabasse se atrasando e embarcasse sozinha, sem o resto da delegação congoleza. Ainda no avião, foi enganada por um “africano”, que defendendo ser o Rio de Janeiro uma cidade muito perigosa e violenta, ofereceu-se para cuidar de seu dinheiro e documentos, que foram furtados pelo mesmo, na sua chegada. Ainda no aeroporto, sem seus documentos e dinheiro em um país que lhe era estranho, foi avisada por outros estrangeiros que em Brás de Pina havia muitos africanos e para lá resolveu ir. Acabou dormindo por dias na escadaria de uma igreja do bairro, até se estabelecer na casa de outra imigrante africana, onde, em troca do teto e de comida, trabalhava como babá. A judoca mencionou também o tamanho do choque cultural que sofreu em seus primeiros momentos no Rio de Janeiro. Na mesma página, em um texto mais breve³⁸, há a trajetória de Charly, que, segundo a notícia, tinha 28 anos em 2009. Por cuidar de feridos resultantes de um confronto entre o exército e os guerrilheiros, ficou encarcerado por quatro meses, sendo espancado diariamente. Ele fugiu para o Rio de Janeiro de avião.

Na página seguinte (C9) estão as histórias de Prudence Libonza³⁹ e Estevan⁴⁰ (nome fictício). A notícia relata em primeira pessoa do plural (e com poucos trechos de entrevista), que

³⁶ GRELLET, Fábio. Um pedaço do Congo no Brasil. Folha de São Paulo, 2009. Disponível em: <<https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea>>. Acesso em: 18 mar. 2023.

³⁷ FOLHA DE SÃO PAULO. Depois de morar na rua, campeã de judô vira babá. 2009. Disponível em: <<https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea>>. Acesso em: 18 mar. 2023.

³⁸ FOLHA DE SÃO PAULO. Enfermeiro fugiu após ajudar vítimas da violência. 2009. Disponível em: <<https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea>>. Acesso em: 18 mar. 2023.

³⁹ FOLHA DE SÃO PAULO. **Sabia que seria morta se não fugisse.** 2009. Disponível em: <<https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea>>. Acesso em: 18 mar. 2023.

Prudence, à época da reportagem com 28 anos, trabalhava na Presidência da República da RDC. Em 2007, iniciou um romance com um dos líderes da oposição, para quem passou a espionar e colher informações sobre os ocupantes do poder. Descoberta, fugiu de barco para Angola, onde não se sentia segura por causa dos seus acordos de extradição com o Congo. Encaminhou-se então para o Rio de Janeiro com a ajuda de um amigo piloto de avião, que lhe forneceu documentos de outra pessoa para que pudesse embarcar. No Brasil, uma angolana lhe contou sobre a comunidade africana existente em Brás de Pina. Morou por um tempo no bairro. Por causa dos constantes tiroteios, mudou-se para Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. Para sobreviver, fazia bicos no prédio da Central do Brasil, além de receber 530 reais da ONU. Prudence Libonza destaca que ninguém quer empregar um refugiado.⁴¹

Estevan, na data da notícia tinha 51 anos e era presidente de um sindicato de portuários no Congo. Para escapar da invasão de sua casa, fugiu pelo telhado e só depois ficou sabendo que a esposa morreu durante o ocorrido, vitimada por um ataque cardíaco. Com a colaboração de amigos, embarcou escondido em um navio, sem saber o destino. Assim, acabou chegando ao Porto de Santos, em 2006. Na rodoviária de Santos, um pastor carioca comentou sobre a concentração de africanos em Brás de Pina, no Rio de Janeiro, para onde se encaminhou. Somente em setembro de 2009, semana antes da reportagem ser publicada, havia conseguido seu primeiro emprego em solo brasileiro - uma jornada de 9 horas, das 2 às 11, entregando legumes na capital fluminense.⁴²

Em 14 de dezembro de 2009, o suplemento *Folhateen* dedicou suas páginas 8 e 9 à matéria “Começar de novo”.⁴³ O texto trata da história de vários jovens refugiados que reconstruíram suas vidas em solo brasileiro. Um dos entrevistados foi Gabi, então com 19 anos, proveniente de Kinshasa, que teve a vida mudada quando denunciou na TV um general por estupro de adolescentes.⁴⁴ Pouco após a entrevista ser veiculada, ela foi presa e no cárcere foi sistematicamente estuprada. Tendo começado a apresentar um sangramento vaginal, despertou a piedade de um dos funcionários da cadeia que ajeitou para ela uma fuga: foi colocada escondida

⁴⁰ FOLHA DE SÃO PAULO. Sindicalista fugiu sem saber para onde estava indo. 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

⁴¹ FOLHA DE SÃO PAULO. Sabia que seria morta se não fugisse. 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

⁴² FOLHA DE SÃO PAULO. Sindicalista fugiu sem saber para onde estava indo. 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

⁴³ ARAÚJO, Tarso. Começar de novo. Folha de São Paulo, 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=18116&keyword=Congo&anchor=5872759&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=7f8f95733ae4993382efc655ed33db63> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

⁴⁴ FOLHA DE SÃO PAULO. Congoleza foge para não morrer e se perde da família. 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

em um navio e acabou parando no Brasil. Foi recebida na Fundação Cáritas em setembro de 2008 e, na data da matéria, seu pedido de refúgio estava em tramitação. No Brasil, já tinha trabalhado como faxineira e em um salão, além de ter passado por uma cirurgia para retirada de parte do seu órgão reprodutor⁴⁵, acometido por uma infecção grave. Seu maior sofrimento é não poder se comunicar com o pai.⁴⁶ A reportagem tem como uma de suas sub-seções “Preconceito e xenofobia”, que conta com depoimentos de outros refugiados que não são do Congo.⁴⁷

Analisando a narrativa da Folha de São Paulo sobre refugiados congolezes no Rio de Janeiro

Antes de chegar à classificação das reportagens por meio da MAV, cabe, no entanto, uma análise preliminar baseada em uma afirmação de Rafael Xambó (2010): quanto maior for a intensidade do fenômeno da imigração em uma sociedade, maior será a recorrência do tema nos meios de comunicação. Assim sendo, é possível inferir que, no período estudado, a presença congoleza no Brasil pelos dados oficiais era pequena (devemos, porém, levar em conta que os dados oficiais não refletem a dimensão exata da presença migratória porque não incluem os indocumentados, que são presença demograficamente invisível) ou, ao menos, levando em conta que a suposta neutralidade do jornalismo é um recurso apenas retórico, posto que falar dos congolezes não fazia parte da agenda do público-alvo da FSP. A relação entre a baixa presença de congolezes com status de refugiados e a pequena quantidade de notícias na FSP sobre eles, até o ano de 2010, parece se confirmar.

Dentro dos três fatores estabelecidos por Mancini *et al.* (2012) para análise da representação da imigração em alguns jornais europeus, é possível dizer que a narrativa da Folha sobre a imigração congoleza aborda esse fenômeno como um problema econômico supranacional, de forma cosmopolita e como histórias de interesse humano. Como um problema econômico supranacional, porque o jornal destaca relatos que mencionam a exploração das riquezas minerais e os conflitos no país africano como a grande causa da chegada de congolezes no Brasil: Gabi fugiu por causa de uma entrevista que deu a um canal de TV local denunciando um general que sequestrava e estuprava jovens, de quem, posteriormente e por revanche, foi

⁴⁵ FOLHA DE SÃO PAULO. **Congoleza foge para não morrer e se perde da família.** 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

⁴⁶ FOLHA DE SÃO PAULO. **Congoleza foge para não morrer e se perde da família.** 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

⁴⁷ ARAÚJO, Tarso. **Começar de novo.** Folha de São Paulo, 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=18116&keyword=Congo&anchor=5872759&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=7f8f95733ae4993382efc655ed33db63> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

vítima⁴⁸; Eureka Bokufe teve sua casa invadida por guerrilheiros que a obrigaram a manter relações sexuais com seu irmão⁴⁹; Charly foi encarcerado por quatro meses, período em que diariamente era espancado porque atendeu feridos de uma milícia específica, dentre outros exemplos.⁵⁰

De forma cosmopolita, pois, além de ser baseada em histórias pessoais de imigrantes, a cobertura da FSP sobre o assunto enxerga a imigração como uma questão global. Os argumentos de Martuscelli (2020), mostram que a partir da década de 2010 houve um aumento no número de congoleses solicitando asilo no Brasil, e para explicar isso elenca que isto ocorreu devido à ascensão do país no cenário internacional, crescimento econômico e realização de grandes eventos esportivos, a centralidade que África teve na estratégia da política externa brasileira nos dois primeiros mandatos de Lula como Presidente da República (SEIBERT; VISENTINI, 2019). A condição de vulnerabilidade social dos congoleses no Brasil, devido a deficiência das políticas públicas voltadas às populações migrantes, ou ao estigma contra a condição de refugiado, e as possíveis soluções, não são em nenhum momento problematizados.

Há um predomínio da forma de noticiar, denominada “histórias de interesse humano”, porque a narrativa do jornal adota um tom positivo ao relatar trajetórias migratórias de melhora de vida. As matérias se centram em um único sujeito ou nos imigrantes como um grupo, e destacam o sofrimento enfrentado por eles em suas regiões de origem mais pobres, e a jornada para atingirem uma vida mais segura em países mais ricos (MANCINI *et al.*, 2021). Chama a atenção como as reportagens usam, de forma recorrente, um adjetivo comum (africanos) para se referir a pessoas das mais diversas origens dentro de África, remetendo à imagem uma do continente discutida por Lima (2018). Para a análise de valência foi montado um quadro com todas as sete notícias encontradas, no qual foram anotados os adjetivos ou qualificativos utilizados nos textos, avaliando se eles eram positivos, negativos, neutros ou ambivalentes. Posteriormente, os adjetivos foram analisados no contexto maior da frase e da notícia como um todo. O processo de análise seguiu a estrutura conceitual de Xambó (2010) e de Mancini *et al.* (2012) para explicar as notícias e sua relação com a imigração.

Nas sete notícias analisadas, predominaram os adjetivos/qualificativos negativos que apareceram em 6 delas, com a frequência de 13 vezes, enquanto os adjetivos positivos

⁴⁸ FOLHA DE SÃO PAULO. Congoleza foge para não morrer e se perde da família. 2009. Disponível em: <<https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea>>. Acesso em: 18 mar. 2023.

⁴⁹ FOLHA DE SÃO PAULO. **Depois de morar na rua, campeã de judô vira babá.** 2009. Disponível em: <<https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea>>. Acesso em: 18 mar. 2023.

⁵⁰ FOLHA DE SÃO PAULO. Enfermeiro fugiu após ajudar vítimas da violência. 2009. Disponível em: <<https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea>>. Acesso em: 18 mar. 2023.

apareceram em apenas uma notícia, em 3 vezes. Em duas notícias foram usados adjetivos neutros e, em outra, um adjetivo ambivalente. Dos 13 adjetivos/qualificativos negativos, 8 deles se referem ao Congo (**terror, violentos, graves, apavorada, inferno, desgoverno, tenso**, “violência **aguda**”), enquanto 4 estão relacionados ao Brasil e aos brasileiros, segundo a visão dos refugiados (“não falo português **direito**”, “me sinto **como criança**”, **clandestino**, “Brás de Pina não é **sossegado**”, “roupas **curtas**”). Apenas um adjetivo positivo se refere ao Congo (é uma “**mina de ouro**”), sendo todos os outros referentes ao Brasil (“**maior** porto da América Latina” e “favela pode ser **tentadora**”). Os adjetivos neutros se referem ao tamanho da comunidade africana e da igreja onde vão os congoleses em Brás de Pina.

Em termos de contexto das notícias e em uma análise qualitativa da inserção das valências, majoritariamente presente nas entrevistas com congoleses, o viés editorial da reportagem “Depois de morar na rua, campeã de judô vira babá” apresenta um tom negativo, enfatizando a condição laboral de vulnerabilidade: Bokufe trocava o desempenho da função de babá por abrigo e comida;⁵¹ Libonza dependia da informalidade para sobreviver e deixou claro que ela não era uma exceção dentro da comunidade congolesa - “*tem muitos congoleses que trabalham como cabeleireiros*”;⁵² Estevan viveu anos de desemprego antes de conseguir sua primeira oportunidade em solo brasileiro.⁵³ A fala de Prudence Libonza sobre o fato de ninguém querer empregar um refugiado demonstra que essa condição laboral tinha como uma de suas raízes a estigmatização do refugiado na sociedade brasileira. Por meio da fala dos entrevistados, a reportagem destaca a ausência, naquele momento, de políticas de acolhimento para esses refugiados e, especialmente, para as refugiadas. O abrigo direcionado à população migrante em Brás de Pina, bairro que era amplamente reconhecido por sua grande comunidade de africanos, era de responsabilidade da Cáritas; este mesmo abrigo não recebeu Eureka Bokufe, que acabou dormindo nas ruas, pois era exclusivo para homens.

Ainda que as matérias acima tenham escolhido relatos de congoleses que direcionam a compreensão do leitor para os aspectos difíceis do processo migratório, pode-se também observar que o Brasil surge nas trajetórias desses refugiados como um alívio e como sua única chance de sobrevivência. A trajetória desses quatro refugiados demonstra, na prática, o que Silva (2012) chama de estado de violência: ainda que, oficialmente, não estivesse ocorrendo nenhum

⁵¹ FOLHA DE SÃO PAULO. Depois de morar na rua, campeã de judô vira babá. 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea> >. Acesso em: 18 mar. 2023

⁵² FOLHA DE SÃO PAULO. Sabia que seria morta se não fugisse. 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

⁵³ FOLHA DE SÃO PAULO. Sindicalista fugiu sem saber para onde estava indo. 2009. Disponível em: < <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17982&keyword=Congo%2CCongo&anchor=5558099&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=08feb2c4696a7239f0fb5130213cea> >. Acesso em: 18 mar. 2023.

conflito no Congo em 2009, a instabilidade e o desrespeito aos direitos humanos faziam parte do dia a dia no país, a ponto de Eureka Bokufe ser obrigada a manter relações sexuais com o próprio irmão após ter sua casa invadida, e de Charly ser encarcerado e torturado por meses em razão de, sendo enfermeiro, ter cuidado de vítimas de um conflito.

A reportagem “Começar de novo”⁵⁴ repete o tom editorial das matérias anteriores: são mostrados os aspectos difíceis e negativos do processo migratório por meio de relatos de refugiados. Vale observar que a notícia prestou atenção à presença de congoleses no Brasil ao incluir um relato de uma congolesa em meio às de outros refugiados. A trajetória de Gabi, assim como as dos outros refugiados congoleses contadas na matéria “Um pedaço do Congo no Brasil” são mostras empíricas do “estado de violência” vivido no Congo. Seu caminho profissional no Brasil, assim como os dos demais presentes na reportagem anterior, demonstram que quando não estão em situação de extrema vulnerabilidade laboral - desempregados, na informalidade ou trocando abrigo por serviços -, os imigrantes congoleses vivendo no país ocupam postos de pouco prestígio e de baixa remuneração: Gabi foi faxineira, e Estevan era entregador. As falas do angolano Yauery e da marfinense Larissa mostram que os imigrantes provenientes da África subsaariana, além de carregarem o estigma associado à condição de refugiado no país, enfrentam também o preconceito inerente a sua pele, o racismo, reforçado pela equivocada visão negativa que se tem do continente africano no Brasil.

Considerações finais

Este artigo analisou as reportagens do Jornal *Folha de São Paulo* sobre os congoleses no Brasil, publicadas entre os anos 2005 e 2010. Para isto, foram utilizadas técnicas da análise de valência. A análise se apoiou em autores como Xambó (2010), Silva (2012), Mancini *et al.* (2021) e outros. Partiu-se do pressuposto de que os meios de comunicação têm linhas editoriais que expressam ideologias, e que acabam por influenciar as relações sociais e políticas. No caso das migrações, elas são abundantemente abordadas pela mídia, principalmente como notícias, opiniões e como divulgação de informações de órgãos públicos e de instituições privadas ligadas aos imigrantes. Estudos como o de Xambó (2010) têm mostrado que a imigração é abordada majoritariamente de forma negativa pela mídia ou com enfoque disperso e pouco coerente (MANCINI *et al.*, 2021).

⁵⁴ARAÚJO, Tarso. Começar de novo. **Folha de São Paulo**, 2009. Disponível em: <<https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=18116&keyword=Congo&anchor=5872759&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=7f8f95733ae4993382efc655ed33db63>>. Acesso em: 18 mar. 2023.

Considerando o referencial teórico utilizado, o presente artigo analisou especificamente o caso da abordagem da mídia sobre os refugiados congolese no Brasil. Desde 1998, houve um claro aumento no número de refúgios concedidos a pessoas vindas do Congo. Entre 2008 e 2010, o aumento foi de 21,1%, evoluindo para 70% entre 2010 e 2014. Esse grupo caracteriza-se por ser majoritariamente feminino e por estar fugindo de perseguições. Esse aumento certamente não foi ignorado pelas mídias brasileiras e não coincidiu com a quantidade de notícias sobre esse grupo. Especificamente no caso da Folha de São Paulo, observou-se um certo desprezo a esse fenômeno, sendo que, no intervalo de 5 anos (entre 2005 e 2010), apenas duas matérias foram publicadas sobre eles. Diversas hipóteses explicativas podem ser levantadas: talvez um interesse menor dos editoriais quando se tratam de refugiados negros ou talvez um apagamento da realidade dos refugiados em detrimento de uma atenção maior aos imigrantes. São hipóteses a serem investigadas no futuro.

Quanto ao viés das reportagens encontradas, verificou-se, nesta pesquisa, que as valências mostram um conteúdo predominantemente negativo, em especial em relação ao Congo. Em segundo lugar, valências negativas se dirigiam ao Brasil (quando tratavam das favelas e do impacto da mudança de país na experiência dos refugiados). Os poucos qualificativos positivos das notícias se referiam ao Porto de Santos e ao comparativo entre a realidade da favela e o Congo). Na análise qualitativa das notícias, detectou-se o predomínio de histórias de interesse humano, mas há também um viés ligado às relações internacionais e à vulnerabilidade social dos refugiados. Por fim, a pesquisa revelou que a Folha de São Paulo, ainda que entre os anos de 2005 e 2010 tenha dado alguma ênfase às histórias dos refugiados congolese, dedicou pouca atenção ao fenômeno da presença congolese no Brasil, ignorando a questão de seu crescimento. Além disso, abordou o Congo de maneira predominantemente negativa, o que poderia, eventualmente, estigmatizar o país e seus cidadãos que aqui estão ou que lá permaneceram.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMPOS, Luiz Augusto; FERES JÚNIOR, João; DAFLON, Verônica Toste. Administrando o debate público: O Globo e a controvérsia em torno das cotas raciais. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 7-31, ago. 2013.

FERES JÚNIOR, João. Análise de valências, debate acadêmico e contenda política. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 20, maio – agosto, p. 313-322, 2016.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Representações da África no Brasil. Novas interpretações. Recife: Bagaço, 2018 In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. Anais**. São Paulo (SP) ANPUH, 2011.

LOBATO, Mayara Luma Assmar Correia Maia. Linguagem e ideologia no jornalismo de revistas: os discursos de Veja sobre as crises de 1999 e 2015. **Rumores**, v. 10, n. 19, p. 262-279, 2016.

MANCINI, Paolo et al. What shapes the coverage of immigration. **Journalism**, v. 22, n.4, p.845–866, 2021.

MARTUSCELLI, Patrícia Nabuco. Fighting for Family Reunification: The Congolese Experience in São Paulo, Brazil. **Journal of Refugee Studies**, Oxford, feaa105, 2020.

MIGUEL, Luis Felipe. Quanto vale uma valência? **Revista Brasileira De Ciência Política**, v. 17, p. 165–178, 2015.

OLIVEIRA, Fabiana Luci de. Judiciário e Política no Brasil Contemporâneo: Um Retrato do Supremo Tribunal Federal a partir da Cobertura do Jornal Folha de S. Paulo. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 60, n. 4, p. 937-975, 2017.

OLIVEIRA, Gabriela Camargo de. A segunda geração de latino-americanos na cidade de São Paulo: a questão do idioma. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 22, n. 42, p. 213-230, 2014.

RODRIGUES, Igor de Assis; CAVALCANTE, João Roberto; FAERSTEIN, Eduardo. Pandemia de Covid-19 e a saúde dos refugiados no Brasil. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 30, n.3, p. 01-14, 2020.

SANTOS, Camila Abreu dos. **Uma história de refúgio: narrativas de três irmãs negras do Congo no Distrito Federal**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade de Brasília - UnB, 2018.

SEIBERT, Gerhard; VISENTINI, Paulo Fagundes (eds.). **Brazil-Africa Relations: Historical Dimensions and Contemporary Engagements from the 1960s to the Present**. Rochester: Boydell & Brewer, 2019.

SIFFERT, Bráulio Quirino. **Mídia, Estado e crise: agenda e enquadramentos da economia brasileira no Jornal Nacional antes e depois do impeachment da presidenta Dilma Rousseff**. 2017. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) - Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2017.

SILVA, Igor Castellano da. **Congo: a guerra mundial africana**. Porto Alegre: Editora Leitura XXI, 2012.

XAMBÓ, Rafael. La inmigración en los en los medios de comunicación: tendencias discursivas. **Arxius**, n. 23, p. 161-171, 2010.

WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi. As políticas migratórias brasileiras do século XIX ao século XXI: uma leitura biopolítica do movimento pendular entre democracia e autoritarismo. **Revista Direito e Práxis**, v. 11, n. 4, p. 2330-2358, 2020.

Recebido em: 01/02/2023
Aprovado em: 20/05/2023

**EN LAS ENTRAÑAS DEL MAR - NAS
ENTRANHAS DO MAR DE LA
ESCRITORA KANGUIMBU ANANAZ
PUBLICADO EN EDICIÓN BILINGÜE
PORTUGUÉS – CASTELLANO POR EL
SELLO PUNTÁNGELES, VALPARAÍSO,
CHILE 2022. AUSPICIADO POR LA
UNIVERSIDAD DE PLAYA, CÁTEDRA
FERNÃO DE MAGALHÃES Y CAMÕES
INSTITUTO DA COOPERAÇÃO E DA
LINGUA PORTUGAL**

Luis Martín V. Arista

Maria Manuela Cristina Ananaz, também conhecida pelo pseudónimo Kanguimbu Ananaz (bairro do Forte de Santa Rita, Moçâmedes, 3 de fevereiro de 1959) é uma poetisa, psicóloga e consultora social angolana. Realizou o ensino primário no Colégio de Nossa Senhora de Fátima, e o ensino secundário na Escola Preparatória Barão de Moçâmedes. Estudou comércio na Escola Industrial Infante D. Henriques da mesma cidade. Após a independência de Angola, fez o terceiro nível na Escola Njinga Mbande entre 1981 a 1984, e o Pré-Universitário no PUNIV em Luanda entre 1985 a 1987. Em 1989, frequentou o curso de biologia na Faculdade de Ciências da Universidade Agostinho Neto. Em 1992 ingressou no Instituto Superior de Ciências da Educação, onde formou-se em psicologia, terminando o plano curricular em 1996. Obteve o seu mestrado em língua e literatura portuguesa pela Faculdade de Letras da Universidade Agostinho Neto. Foi membro da Brigada Jovem de Literatura de Angola, e da União dos Escritores Angolanos, onde exerceu as funções de secretária para as atividades culturais entre 2004 e 2010.

Editor-Gerente
[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

KANGUIMBU ANANAZ, POEMARIO NAS ENTRANHA DO MAR (EN LAS ENTRAÑAS DEL MAR)

Luis Martín Valdiviezo Arista ¹

Este texto ofrece una poesía donde las imágenes, los conceptos y los sentimientos van llegando por oleadas frescas a las playas de la imaginación de los lectores. En él, el océano Atlántico se despliega como un ser mítico y sobrehumano que nutre de diversas maneras nuestras vidas: "Bebí el mar / existen misterios en las entrañas del mar" (p. 22). El Atlántico se revela como un gran cuerpo y un gran espíritu cuya energía puede conectarnos con diferentes formas de verdad: "cargas eléctricas recorren / el pensamiento incompleto" (p. 23) y de amor "el océano baña el cuerpo en un afecto de / ternuras" (p. 22). La inabarcable presencia marina y su innegable cercanía moldea la vida cotidiana de trabajos, frustraciones, insultos, sueños, amores, cantos y poesías del pueblo y de las aves de la Bahía: "Borde mar / mi alma y la tuya / habitan en el Atlántico" (p. 27). La poesía construye un universo cuyo centro es la Bahía donde se enlazan en el fluir dioses y humanos, indígenas y africanos, historia y porvenir, alegría y dolor, danza y lágrimas, trabajo y amor, catolicismo y ancestralidad, lluvia y arena, animales y plantas; en suma, la unidad y la diversidad.

En el borde poético de calles de palmeras y mujeres surgen las metáforas y los deseos: "El arte trasciende el límite / de la imaginación" (p. 30). El arte de la Bahía también posee el poder de redimir: "toma tu cruz / a la orilla hay mar" (p. 31). Así transcurre sencilla la vida entre las casas de madera junto al mar: "toda ecología se construye en el mar" (p. 34). Esas playas de pescadores son un símbolo de Brasil, herencia indígena sobre la que se establece la veneración de la Señora de la Concepción "personificación de nuestra patria" (p. 36) y los pueblos africanos: "Oh! Triangular/ Batuco mi gente? / lágrimas al son del birimbau/ Oh! pescador honrado/ amo la marea alta" (p. 37). En el universo cambiante del mar, entre los sufrimientos y la felicidad, se van dando los encuentros y los desencuentros de los diversos seres que lo habitan. Estos dan lugar a las transformaciones poéticas, las "encarnadas metamorfosis" (p. 39) no exentas de nostalgia, que van fortaleciendo el alma de los diversos pueblos que habitan Bahía.

Recebido em: 19/01/2023
Aprovado em: 14/06/2023

¹ Luis Martín Valdiviezo Arista, Doctor en Educación (University of Massachusetts-Amherst), Licenciado en Filosofía (Pontificia Universidad Católica del Perú). Profesor Asociado en la Pontificia Universidad Católica y Profesor Visitante en Brown University.