

REVISTA
Àfrica(s)

Vol. 9 nº 17

-2022-

Revista África(s)

Volume 09, n. 17, jan – jun, 2022.

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. Rogério Link

Revisão linguística:

Profa. Dra. Jacimara Vieira dos Santos

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Prof. Dr. Antônio Alexandre Timbane

Design da capa:

Prof. Dr. Rogério Link

Sítio de internet:

www.revistas.uneb.br

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

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

© 2022 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. 9, n. 17, jan./jun. 2022. Disponível em: www.revistas.uneb.br/index.php/africas

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)

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 Marmori Lima

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

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

REVISTA
ÁFRICA[S]

E-ISSN 2446-7375
ISSN Impresso 2318-1990
Vol. 9 | Nº. 17 | Ano 2022

EDITORIAL

Comitê Editorial Executivo

Alexandre Antônio Timbane
Alyxandra Gomes Nunes
Ivaldo Marciano de F. Lima
Pedro Acosta Leyva

Editor-Gerente

[Ivaldo Marciano de França Lima](#)

EDITORIAL:

O leitor e a leitora talvez nem saiba dos percalços que rondam os contextos dos que integram os comitês editoriais de periódicos acadêmicos como este. Dentre outras questões, compete a um editor geral a função de observar e zelar o escopo da missão do periódico, que neste caso, é o de publicar apenas e tão somente artigos que discutam temáticas alusivas aos Estudos Africanos. Por nossa relação estreita com os colegas do Grupo de Pesquisa África do Século XX, do qual aliás também faço parte, passamos a segmentar as revistas que temos sob nossa responsabilidade em nichos diferenciados. África(s) continuará com o seu papel de divulgar pesquisas, artigos e ensaios que trilhem os caminhos dos Estudos Africanos, numa perspectiva mais interdisciplinar, ao passo que Cadernos de África Contemporânea irá se concentrar na divulgação de trabalhos afeitos ao campo da História da África.

Pois bem, mas estava a dialogar sobre os percalços que rondam os comitês editoriais... E digamos que ao editor geral, função que exerço neste periódico, compete o trabalho de receber os originais de um artigo, e decidir se ele irá ou não ser enviado para o comitê editorial executivo, para que este decida sobre os pareceristas que irão apreciar o trabalho, que poderá ser aprovado na íntegra, com restrições ou simplesmente reprovado. E imagine o leitor e a leitora o lugar de alguém que recebe um artigo com temática sobre práticas culturais “ditas” afro-brasileiras, ou sobre uma questão relacionada com este ou aquele templo que tem vínculos com alguma religião de terreiro... Ora, o leitor e a leitora com formação e conhecimento relacionados à África, de pronto irá vaticinar que ambos artigos estão afeitos à história do Brasil, pois uma dada prática cultural dita afro-brasileira diz respeito aos contextos e circunstâncias deste país, assim como todo e qualquer aspecto relacionado com as religiões de terreiro. Sim, é desta forma que pensamos, mas são decisões deste tipo que nos custam muitos debates, argumentações e inimizades, pois há em nosso país um setor considerável de colegas, alguns dos quais docentes de universidades públicas, que acreditam e se guiam na ideia de que os homens e mulheres que se reconhecem como negros são, via de regra, descendentes do continente africano, e como tal, suas práticas, costumes, hábitos, usos e repertórios integram/fazem parte do escopo dos Estudos Africanos e/ou da história da África.

Eis um dos problemas de ordem epistêmica que ainda não se teve resposta nos debates envolvendo os especialistas que lidam com a temática, algo que traz consigo elementos das questões alusivas à política e aos contextos da sociedade em que vivemos. Vive-se em um momento em que há forte presença de compreensões que intentam em “politizar” a ciência e estabelecer “verdades a priori”, algo que certamente nenhum pesquisador com larga experiência e sensatez recomendaria fazer. No entanto, pode-se afirmar que até o presente momento temos

tentado levar a cabo uma compreensão mais próxima do que é pensado pela grande maioria dos homens e mulheres do outro lado do Atlântico, qual seja, aqueles e aquelas que nascem no Brasil são, por assim dizer, brasileiros e brasileiras, logo, suas práticas, costumes, lutas, percepções, usos e hábitos dizem respeito à história do Brasil, e não do continente africano. Óbvio isto? Claro que não! Ainda há os que se guiam por categorias e conceitos que tem na raça sua maior referência, o que os faz, de diferentes maneiras, se regerem pelos mecanismos das essências. Bem, seguimos o caminho do bom debate e da defesa da ciência, tomando as evidências e a análises como pressupostos que nos impedem de se fiar em questões a priori. Nada, absolutamente nada, pode ser definido sem que se estabeleçam os procedimentos típicos do fazer científico. E esta é a missão maior de África(s), qual seja, publicar apenas e tão somente artigos e ensaios sobre temas que digam respeito ao continente africano, ou que o tenham como centralidade. Mesmo que isto custe amizades e/ou alguns fios de cabelos brancos... Bem, mas a vida segue, e com ela um excelente número se apresenta ao leitor e a leitora.

O primeiro artigo deste número, intitulado **“Os discursos sobre África e a identidade negada no Brasil: o papel da União Africana na constituição de um continente”**, de autoria de Rodrigo Castro Rezende, tem como principal questão a análise da formação da União Africana, e dos discursos que permeiam a existência ou não de uma identidade que contemple o continente. Rodrigo também apresenta alguns elementos importantes e preciosos para os que propõem enveredar pela História da África ou os Estudos Africanos em nosso país. Rodrigo Rezende, apoiado em excelentes questões de pesquisa, mostra parte das tensões em torno de como representar a África em nosso país, além de instilar informações sobre a criação do Grupo de Trabalho de História da África no âmbito da ANPUH (Associação Nacional dos Professores Universitários de História), ocorrido no já distante ano de 2011, por ocasião da realização do XXVI Simpósio Nacional de História, nas dependências da USP, em São Paulo. O artigo de Rodrigo certamente será um daqueles que se tornará referência obrigatória para aqueles e aquelas com algum interesse em discutir sobre a constituição e o avanço dos Estudos Africanos no Brasil.

O segundo artigo, intitulado **“Crise de identidade: a busca de uma “África perdida” como resposta às angústias do capitalismo”**, de autoria de Cristian Arão Silva de Jesus, discute algumas questões relacionadas sobre o modo como os negros brasileiros representam a África, e de como as identidades e o capitalismo interferem neste processo de representação. O artigo de Cristian também é forte candidato a se constituir em referência no debate sobre os modos e formas como os brasileiros compreendem a África em nosso país, uma vez que discute as pautas identitárias e as relações destas com o modo como se organiza a sociedade. O autor faz uso de excelentes categorias de análise para mostrar os limites de um identitarismo que se propõe

libertário, mas que se encontra balizado em modos de compreensão pautados em essências e na negação dos aspectos que constituem a sociedade brasileira.

O terceiro artigo deste número, intitulado **“Ficção e história na literatura moçambicana: “as mulheres do imperador”, de Ungulani Ba Ka Khosa”**, escrito a quatro mãos por José Welton Ferreira dos Santos Júnior e Rejane Vecchia da Rocha e Silva, tece uma excelente análise do romance escrito pelo já celebrado escritor moçambicano. Sob a análise cruzada entre História e Literatura, os autores mostram os contextos que se fazem presentes no romance, e de como este se constitui em poderosa voz para questionar a narrativa da FRELIMO sobre a constituição de Moçambique. Eu diria que o artigo em questão é também dotado de grande qualidade, e certamente se constituirá em referência para aquelas e aqueles interessados em analisar o passado recente de Moçambique sob as lentes da Literatura e da História.

O quarto artigo, que também deverá se constituir em referência para os estudiosos do continente africano e suas representações, tem como título **“Um sonho africano em Contos na Areia: representações de África em The Sandman”**, e foi concebido pelo magistral historiador Márcio dos Santos Rodrigues. Neste artigo, ele intenta em analisar as marcas deixadas por um autor na produção de uma história em quadrinhos. Márcio dos Santos, em seu artigo, praticamente “disseca” a história em quadrinhos, sugere os detalhes e as marcas positivas existentes na mesma, e indica os riscos de se tomar a África como um todo homogêneo, em que todos os seus habitantes fazem uso de uma determinada performance ou comportamento. Creio que este artigo já nasce como referência obrigatória para os vão estudar o continente africano a partir das histórias em quadrinhos.

O quinto artigo, de autoria de Victor Simões Henrique, tem como título **“As migrações laborais de moçambicanos para a África do Sul: sua evolução dos primórdios até a proclamação da independência nacional c.1850-1974”**. Apoiado em bons argumentos, o autor mostra parte da história das migrações de trabalhadores do que é hoje Moçambique para o que nomeamos atualmente como África do Sul. Este processo, marcado por idas e vindas de homens que cruzam fronteiras para trabalhar, é recheado de várias minudências e circunstâncias. O autor, moçambicano de nascimento, mostra como é possível compreender a partir da História, os processos de migração sazonais que ainda hoje ocorrem nas fronteiras dos dois países citados. Outra promessa de artigo que certamente irá se constituir em referência obrigatória para os que buscam compreender não apenas aspectos da história das migrações na parte sul do continente, mas também sobre elementos relacionados com a instituição do lobolo, em Moçambique, e de como a África do Sul se constituiu em país. Vale a pena leitura acurada!

O sexto artigo, intitulado **“Das artes sonoras africanas e sua circulação: o protagonismo atlântico do arco musical da capoeira”**, de autoria do profícuo Josivaldo Pires

de Oliveira, é mais um daqueles trabalhos que certamente foi produzido sob os auspícios do espírito interdisciplinar que baliza a história da África, no dizer de Ki-Zerbo (2002; 2010). O autor, com base em análise documental e revisão bibliográfica, procura mostrar os trânsitos de instrumentos musicais e de como parte destes foram incorporados ao patrimônio cultural do que hoje nomeamos por Brasil. Conhecidos por mbulumbumbas e hungos, no país que hoje chamamos de Angola, estes arcos foram ressignificados e dotados de outros contextos, integrando o que é hoje definido como capoeira, prática reconhecida como patrimônio imaterial da humanidade pela UNESCO. O artigo também discute sobre a ida de uma delegação de artistas brasileiros para um evento em Senegal, e de como isto oportunizou a consolidação de outros trânsitos, dos quais a capoeira e o Brasil se beneficiaram enormemente.

Este número de África(s) é finalizado com chave de ouro pela tradução de uma entrevista feita com o saudoso e genial Jan Vansina. Esta entrevista, intitulada “**Este cara se tornou um completo selvagem**” - **uma última entrevista com Jan Vansina**”, e que foi conduzida por Hein Vanhee, curador do Museu Real da África Central, traz algumas importantes informações sobre aquele que foi um dos grandes responsáveis por discutir importantes questões do passado de vários povos do continente africano, a partir da análise das suas tradições orais, conjugada com a Arqueologia e a História. Jan Vansina, para além de suas muitas obras, é um dos maiores expoentes da história da África descrita e discutida por Joseph Ki-Zerbo (2002) e Obenga (2010). Em Jan Vansina é possível perceber a riqueza de uma história que tem em seu método uma complexidade muito mais ampla do que a análise dos documentos. Um historiador africanista, que objetive ter progressos no conhecimento do passado deste continente, necessita dispor de uma erudição que lhe permita cruzar vários procedimentos científicos. Esta entrevista é, portanto, uma excelente oportunidade de se verificar isto. A tradução de tão importante documento foi feita pela Dra. Marta Heloísa Leuba Salum, também conhecida por Lisy, e por Felipe Antônio Honorato, um dos nossos mais qualificados colaboradores de África(s).

Enfim, eis o que temos para este número. Creio que seus artigos já nasceram com a predestinação de se tornarem clássicos! Ao leitor e a leitora, desejo que aproveitem ao máximo estas páginas, e que delas façam bom proveito!

Ivaldo Marciano de França Lima – editor geral.

Referências citadas:

KI-ZERBO, Joseph (org). **História Geral da África, Vol. I – Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra. Vol. I**. Mem Martins (Portugal): Biblioteca Universitária, 2002.

OBENGA, T. Fontes e técnicas específicas da história da África - Panorama Geral. In: KI-ZERBO, Joseph (org). **História Geral da África, Vol. I – Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 59 – 76.

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE

THE DISCOURSES ON AFRICA AND THE IDENTITY
DENIED IN BRAZIL: THE ROLE OF THE AFRICAN
UNION IN THE CONSTITUTION OF AN "AFRICAN
BEING"

Rodrigo Castro Rezende

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo analisar a formação de uma incipiente identidade africana a partir da criação da União Africana, em 2001, e da “Agenda 2063”, no ano de 2015, que reúnem esforços para fomentar um continente africano mais forte econômica e politicamente, sendo capaz de enfrentar os desafios impostos pelo moderno processo de “mundialização” da economia. Para tal análise, partiremos dos estudos sobre África no Brasil, demonstrando a importância para os Estudos Africanos no país, que têm como ponto basilar representar o continente africano a partir da tensão entre o que se convencionou chamar de “Mama África”, de cunho essencialista e racista, e os “africanistas”, cujos posicionamentos são heterogêneos. Neste sentido, o presente artigo se justifica por apresentar uma pesquisa que vai a contrapelo dos estudos sobre África no Brasil, os quais negam a existência de uma identidade africana ou a afirmam apenas pelo viés racial.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade Africana; União Africana; “Agenda 2063”; Representações da África no Brasil.

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

ABSTRACT: This study aims to analyze the formation of an incipient African identity from the creation of the African Union in 2001 and the "Agenda 2063" in 2015, which make efforts to foster a stronger African continent economics and politically, being able to face the challenges posed by the modern process of "globalization" of the economy. For this analysis, we will start from the studies of Africa in Brazil, demonstrating the importance for African studies in the country, whose basic point is to represent the African continent from the tension between “Mama Africa”, of an essentialist and racist nature, and “Africanists”, whose positions are heterogeneous. In this sense, this article is justified by presenting a research that contradicts the studies on Africa in Brazil, which deny the existence of an African identity or affirm it only by racial bias.

KEYWORDS: African Identity, African Union; “Agenda 2063”; African Representations in Brazil.

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE

Rodrigo Castro Rezende ¹

Introdução

Os estudos sobre a História da África vêm ganhando grande fôlego no Brasil durante as últimas décadas, por motivações internacionais (Movimento negro estadunidense, resistências e Independências dos países africanos) e nacionais (Movimentos sociais negros brasileiros, criação do CEAA, assim como revistas e cursos voltados para essa temática, bem como a promulgação da lei 10639) (PEREIRA, 2008, p. 277-298; SANTOS, 2012; SCHLICKMANN, 2016; SILVA, 2018, p. 139). Estas pesquisas têm, do mesmo modo, alimentado tanto os debates acadêmicos, como também os imaginários sobre este continente. No presente estudo, discutiremos a construção de uma possível identidade africana a partir das análises da União Africana e da “Agenda 2063”. Neste sentido, a nossa hipótese é que há uma incipiente identidade africana que está se moldando como um subproduto dos esforços da União Africana para o fortalecimento econômico e político do continente. Do mesmo modo, vamos fazer uma discussão sobre as representações da África de forma geral. Analisaremos pontos de vistas distintos, percorrendo o *afrocentrismo*, com o estadunidense Asante, e a ausência de diálogo desse com a filosofia africana. Depois disso, iniciaremos a discussão entre as representações da África no Brasil (hegeliana, “mama-africana” e dos “africanistas”, em suas diversas vertentes).

Posteriormente, nos debruçaremos sobre a formação do Grupo de Trabalho de História da África no Brasil, que atravessa toda essa discussão sobre as visões epistemológicas e “mama-africanas veladas”, afirmando que as disputas internas para a criação do Grupo foram sintomáticas dos problemas existentes no entendimento da África no Brasil. Por último, apresentaremos as ideias de identidade africana através das análises de documentação sobre a União Africana. Como fontes de pesquisa, utilizaremos das Atas e relatórios bienais para a formação do Grupo de Trabalho de História da África; de alguns relatórios e o “Acto constitutivo” da União Africana; das publicações do Panapress: Agência panafricana de Notícias ou Pana, após a criação da “Agenda 2063”, em 2015; de entrevistas de celebridades africanas, como músicos, escritores e ex-jogadores de futebol, que demonstrarão a construção da identidade africana a partir de 2001. Como teórico que irá balizar nossa análise sobre esta suposta

¹ Doutor em História pela UFF, professor adjunto C3 da UFF de Campos dos Goytacazes. Integrante do Grupo de Pesquisa África do Século XX. rodcastrorez@gmail.com

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE
identidade africana, utilizarei às discussões promovidas por Appiah, na obra “Na casa de meu pai”. De acordo com esse autor, que escreveu, originalmente, em 1992, havia uma possível identidade africana que se dava no contato com o “outro”. A nossa intenção é demonstrar que embora não exista um entendimento do que seja “ser africano”, há um movimento para a construção dessa identidade na África.

Visões sobre a África: *Afrocentrismo* e Filosofia africana

A construção da representação da África pelo Ocidente é marcada por um longo processo, que se inicia no período da Antiguidade Clássica dita europeia, e alcança o racismo e racismo do século XIX (OLIVA, 2005, p. 90-114). Entretanto, concomitante ao racismo europeu, surge uma nova visão que procura dar um destaque positivo à África, ou melhor, a “raça negra”, em que os agentes envolvidos (Alexander Crummel, Du Bois, Nkrumah, Senghor, Césaire, Diop e outros) utilizaram a mesma concepção racialista. Esse viés, sempre alterado e renovado, mas mantendo a concepção racial, manteve-se até os dias de hoje (ALVARADO, 2018, p. 392; DIOP, 2014, p. 193; e FANON, 2008, p. 191). A renovação do “pan-africanismo”, que ocorre tanto nas esferas nacional (Brasil), quanto internacional, está presa a uma espécie de ritmo binarista. De um lado, os brancos, e de outro, os negros. Em âmbito internacional é inegável as contribuições feitas pelos movimentos negro estadunidenses para estas discussões e construção de ideias. Molefi Kete Asante, cujo nome original é Arthur Lee Smith (CASTIANO, 2010, p. 130), é o percussor da teoria da *afrocentricidade*, a qual coloca a África e, por extensão os africanos, no centro das discussões, fazendo-os sujeitos da história e não mais objetos. Para tanto, o autor afirma que se deve negar as questões de universalismo, objetividade, assim como as “tradições clássicas”, típicas do eurocentrismo.

Assim, o afrocentrismo expande a história humana através da criação de um novo caminho para a interpretação, fazendo os mundos negros e coloridos obsoletos e anacrônicos. O africano é identificado com o tempo, lugar e perspectiva. Sem a perspectiva afrocêntrica, a imposição da linha europeia como universal impede o entendimento cultural e humilha a humanidade (ASANTE, 1998, p. 11).

Em outra obra, Asante afirma que há um certo imperialismo europeu com a sua noção de universalismo, que foi balizado pela construção do positivismo de Saint-Simon e August Comte. Para Asante, o positivismo e sua influência na ciência dos séculos posteriores ao seu surgimento, corroborou para um abuso da posição de poder em relação as questões de conhecimento (ASANTE, 1990, p. 5). Ao que se observa, o *afrocentrismo* de Asante parece ser uma parte do dito Pensamento Decolonial. O decolonialismo clama pelo fim das “Epistemologias do Norte” e

por uma ampliação do entendimento do que vem a ser ciência, essencializando-a para tanto (SANTOS, 2019, p. 480). A distinção para o *afrocentrismo*, acreditamos, está no fato de o decolonial centrar suas análises não apenas nos africanos, mas em todas as “Epistemologias do Sul”, ao passo que a teoria de Asante finca seus esforços no reconhecimento de um pretense pensamento africano e seu lugar de destaque. Porém, ambos consideram como ponto fulcral o desmantelamento da ciência aos moldes empiristas e universalistas do Ocidente.

É importante ressaltar que ao operar com a questão do *afrocentrismo*, Asante não faz a devida consideração com a produção da denominada filosofia africana. De acordo com Castiano, “[...] o mais estranho é que estes autores escrevem sem incorporar o manancial filosófico que cresce no continente que eles reclamam pertencer: o continente africano” (CASTIANO, 2010, p. 127 – Os negritos são meus). Ou seja, na sua hermenêutica da centralidade do conhecimento africano e da luta para transformar os africanos em sujeitos, Asante acaba por produzir exatamente aquilo que intenta combater: a objetificação da África e de seus povos, pois, nega-lhes a centralidade no debate que, supostamente pelo *afrocentrismo*, deveriam ter. Em termos de produção filosófica do continente africano, Mário Clive a dispõe dividida em sete “escolas de pensamento”,² como consta na Imagem 1 abaixo:

Imagem 1 – Escolas de Filosofias Africanas

<p>A) Etnofilosofia – Compara os sistemas de pensamento da filosofia africana à cultura – Pensadores: Tempels e Kagame;</p>	<p>B) Nacionalista/Ideológica – Filosofia política e ideológica para a África, que combate o colonialismo, a partir de um sistema tradicional indígena – Pensadores: Nkrumah e Senghor;</p>	<p>C) Sagacidade – Discurso filosófico da África tradicional através dos sábios – Pensadores: Oruka;</p>	<p>D) Hermenêutica – Filosofia nas tradições orais e textos filosóficos emergentes – Pensadores: Okore;</p>
<p>E) Literária – Apropriação dos valores culturais africanos através de formas literárias ficcionais – Pensadores: Achebe, Diop, Thiong’o, Soyinka etc.;</p>	<p>F) Profissional – Para esta escola, todas as demais estão engajadas em certa etnofilosofia. A filosofia africana deve ser crítica, universalista, com método discursivo individual. Criticaram as demais escolas e defende o afro-desconstrutivismo e o reconstrutivismo crítico – Pensadores: Wiredu, Hountondji, Bodunrin e outros;</p>	<p>G) Conversação – Utiliza do discurso individual da escola profissional/modernista e um pensamento genuinamente africano, como as etnofilosofia e da sagacidade (tradicionalistas) requerem. Em suma, fazem uma filosofia crítica projetada em um sistema de pensamento africano. Pensadores: Iroegbu, Asouzu, Janz, Vest, Chimakonam e Agada.</p>	

Fonte: CLIVE, S.I., p. 175.

O estudo de Clive estabelece também uma divisão mais concisa entre Tradicionalistas (Etnofilosofia, Nacionalista ideológica e Sagacidade) e Modernistas (Hermenêutica, Literária e Profissional), ficando a da Conversação em algum ponto entre ambas. De modo crasso, o “Grande Debate”, como foi denominado por Clive, estaria em algumas discussões distintas: a existência ou não de uma Filosofia Africana, a especificidade ou não do pensamento africano e a

² Castiano descreve o Ubuntuísmo ou Filosofia Ubuntu em seu trabalho, o que nos sugere a existência de outra “Escola de pensamento” (CASTIANO, 2010, p. 147-171).

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE
questão que julgamos ser a mais cara – pensar a África a partir da tradição, i.e., de um passado imaginado, ou para a modernidade, ou seja, um futuro esperado. Neste sentido, poderíamos dizer que os “Tradicionalistas” estariam presos à questão da existência de um pensamento africano típico e único, da nobreza e da pureza das sociedades africanas tradicionais e no desafio de “retradicionalizar” a África (HOUNTONDJI, 1983, p. 55-70; NGOENHA, 1993, p. 89-100; e MUDIMBE, 2019, p. 227-307). No caso dos “Modernistas”, teríamos a preocupação em não essencializar a África como um lugar de pensamento e cultura *sui generis*, retirar da África e dos africanos a ideia de “experiência negra” e, sobretudo, alinhar os discursos sobre uma África heterogênea (APPIAH, 1997; KAPHAGAWANI; MALHERBE, 2002; MAKUMBA, 2017). Todos esses debates se vinculam a questões e querelas das mais distintas. Além disso, a discussão aparece no Brasil com outra roupagem e, recorrentemente, é motivo de debates indiretos (artigos e livros) e diretos (seminários, congressos etc.). A partir desse momento, iniciaremos nossa investida sobre os estudos africanos no Brasil.

A África brasileira: “Mama África” e “Africanistas”

No ano de 2002, Livio Sansone escreveu um excelente artigo sobre os “(ab)usos da África no Brasil”, partindo da Salvador Oitocentista:

Imagens, evocações e (ab)usos da África têm sido, portanto, resultado de uma interação e de um conflito entre intelectuais brancos e lideranças negras, entre as culturas popular e de elite, e entre idéias políticas desenvolvidas na Europa Ocidental e nos Estados Unidos e suas reinterpretações na América Latina. Ou seja, a África, no Brasil, tem sido em grande medida o resultado do sistema de relações raciais, muito mais do que da capacidade de preservar o que Herskovits chamou de africanismos. Se aceite este ponto de vista, não há surpresas, portanto, em constatar que tanto o conformismo quanto o protesto se relacionaram e criaram sua própria África (SANSONE, 2002, p. 249-250).

A representação da África, no contexto analisado por Sansone, trouxe-nos um duplo viés: a de uma pretensa intelectualidade que tenta exorcizar o continente e a outra que objetiva divinizar. Alguns anos depois de Sansone, Valdemir Zamparoni acabou por dar uma nomenclatura a este binarismo representativo: as visões “hegeliana” e “Mama África”. Zamparoni condena ambas as ilustrações brasileiras sobre o continente africano. Aquela por ser portadora de uma visão de atraso, a-histórica, miserável etc., esta por se tratar de um lugar idílico, paradisíaco, harmonioso, dentre outras características. Ao cabo, Zamparoni demonstra que as duas representações nada mais são do que a dupla face da mesma moeda, que condenam a África a ser homogênea e atemporal (ZAMPARONI, 2007, p. 46-48). De modo geral, os estudos sobre a África no Brasil seguiram duas tendências: a primeira, a da “Mama África”, com fortes

ligações com os movimentos sociais negros, tendo como balizas teórico-metodológicas o decolonialismo e o *afrocentrismo*; e a segunda, preocupada em descrever uma África heterogênea, debruçando-se sobre as análises tanto na esfera regional como local, e presa às reflexões sobre os povos em si, que denominaremos de agora em diante de “Africanistas”.

De acordo com Ferreira, foi em 2003, a partir da Lei 10.639, que houve um *boom* de estudos africanos no Brasil, desprendendo-se das análises mais detidas sobre o tráfico de escravos e partindo para temas mais ligados à Antropologia e à Sociologia do continente africano (FERREIRA, 2010, p. 74). Assim, da sanção da Lei mencionada até os dias de hoje, muito tem sido produzido no Brasil tendo a África e os africanos como eixos norteadores. No entanto, mesmo com essa mudança no país, que impactou de formas drástica e positiva no entendimento do continente africano, não nos faltam trabalhos que informam que o combate ao racismo é ainda tímido. Sílvio Almeida, de forma acertada, por exemplo, explica ser impossível analisar e compreender a sociedade brasileira contemporânea sem, no entanto, partir dos conceitos de raça e de racismo (ALMEIDA, 2018). Alguns anos antes de Almeida, Ramos já informava que pouco se transformou na valorização do negro nas escolas do Brasil, mesmo com a sanção da Lei 10.639/03 (RAMOS, 2015, p. 235). Stela Caputo vai além e afirma que no “racismo e na desinformação sobre a ascendência africana no Brasil sérios obstáculos à promoção do que considera como uma consciência coletiva que tenha como eixo da ação política a construção de uma sociedade mais justa e igualitária para todos os grupos étnicos e raciais deste país” (CAPUTO, 2015, p. 790).

À primeira vista, todos os argumentos desses autores parecem ter total sentido e de fato os têm no que tange ao problema do racismo e do preconceito de cor no Brasil, sobretudo contra o negro. Contudo, atrelam as lutas contra o racismo e a valorização do negro às ideias de a História da África ter como continuação a História da dita diáspora afro-brasileira, da essencialização da cultura afro-brasileira e, pior, de uma pretensa “cultura africana”, e do princípio de que a experiência negra seja dotada de uma homogeneidade.³ Neste sentido, muitos paradoxos têm sido criados. Ilustrando o problema, temos que na “XV Semana de História Política: o legado freiriano para o século XXI – as interfaces entre História, Política e História Pública”, o Simpósio Temático de nº 6, intitulado “Áfricas: instigando o pensar complexo”, sob coordenação do Dr. Sílvio de Almeida Carvalho Filho (UERJ/UFRJ) e da doutoranda Priscila Henriques Lima (UERJ), o seguinte resumo, o qual transcrevo algumas partes aqui: “Nos debates, estaremos atentos às reinvenções que os africanos fazem de si, ao longo dos tempos, na

³ Para um balanço sobre a História e Cultura afro-brasileira e suas ligações com o Movimento Negro, ver: SANTOS, 2013, p. 39-64.

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE vida social, cultural, política e econômica”. Mais adiante, ficamos sabendo quais seriam os entendimentos sobre as “reinvenções que os africanos fazem de si”:

Em relação à África, somos espectadores de antirracismos racialistas, construtores de uma essência racial inexistente, paradoxalmente, fruto de forjamentos de opressores e oprimidos, assim como testemunhamos as persistências dos nanorracismos quotidianos, assim como de questões de pertença insolucionáveis.⁴

Em que se pese o nosso total desconhecimento sobre o que seriam “as persistências dos nanorracismos quotidianos” e qual a diferença do “nanorracismo” para o racismo, aparentemente, o continente africano aparece como um local propício ao debate do racismo. Adiante, temos o arremate final: “Esse Simpósio será sensível à pluralidade e à proteiformidade do continente, às interseções e às antinomias entre o endógeno e o Outro, aos seus entre-lugares, aos seus hibridismos, ao seu afropolitanismo, com populações originárias de outros continentes que têm direito à sua africanidade”. Ou seja, partiu-se do princípio de que há uma pluralidade no continente africano, mas não se explica que tipo de pluralidade é essa. Além disso, há “interseções e às antinomias entre o endógeno e o Outro, [...], com populações originárias de outros continentes que têm direito à sua africanidade”. No entanto, os coordenadores não explicam o que seria estas “populações originárias”? Os bôeres, os brancos de Angola, os mestiços e os povos com fortes traços árabes que estão há várias gerações na África são originários deste continente? São, portanto, dignos desta africanidade? Mas, o que seria esta condição?

Este simpósio temático sintetiza bem a ideia de como a tendência da “Mama África” essencializa os múltiplos povos do continente africano. Parte-se do racismo, dividindo os povos entre “endógeno e o Outro”, i.e., entre os negros e os demais, e coloca em tela a relação entre opressores e oprimidos. É exatamente daí que surgiu a crítica de Mbembe, em que a maioria das pessoas repousa a representação sobre o continente africano a partir de três eventos históricos: a escravidão, o colonialismo e o *apartheid*, tornando o “eu africano alienado de si mesmo” (MBEMBE, 2001, p. 174). Outra crítica importante de se demonstrar sobre a questão, chega-nos com o texto de Appiah, ao analisar os escritos de Du Bois, que resumidamente diz: “as pessoas são membros da mesma raça quando têm traços em comum, em virtude de haverem descendido basicamente de pessoas de uma mesma região”. Esses traços em comum seriam “os [...] ‘mais

⁴ “XV Semana de História Política: o legado freiriano para o século XXI – as interfaces entre História, Política e História Pública”, o Simpósio Temático de nº 6, intitulado “Áfricas: instigando o pensar complexo”. Disponível em: <https://c8b44e65-bb8b-44e5-b2d8-247dd24d71da.filesusr.com/ugd/76087b_370021b30c5b4dd08543a968b65e29b2.pdf>. Acesso em: 07 set. 2021, p.12-13.

grosseiros' da cor, cabelos e ossos". Resulta disso a reflexão colocada por Appiah ao citar Sartre, a da existência de um "racismo anti-racista" (APPIAH, 1997, p. 56-64). Em outras palavras, gostaríamos de questionar como ser antirracista e, ao mesmo tempo, ser racista? Ainda assim, várias pesquisas têm sido produzidas no Brasil com este mesmo teor "mama-africano", que acabam por simplificar discussões extremamente complexas. Em termos de estudos sobre as religiões afro-brasileiras (Candomblé, Umbanda, Quimbanda etc.), tem-se afirmado que "O Candomblé se tornou, quer por sua historicidade quer pela atenção dedicada por historiadores, antropólogos, sociólogos, entre outros, uma marca da presença africana no Brasil" (DIAS, 2016 a, p. 65). O mesmo Candomblé seria uma religião "tradicional africana" (DIAS, 2016 b, p. 19-20), que serviu para resistência cultural, "primeiramente dos africanos, e depois dos afro-descendentes". Em suma, poderíamos definir o Candomblé como,

[...] uma religião que se organiza a partir do culto aos Orixás, Inquices e Voduns, divindades originárias do panteão africano, mas também incluem as Entidades do universo mítico-religioso do Brasil, tais como Caboclos e Marujos, considerados, por alguns, espíritos de antepassados e geralmente subordinados àquelas outras divindades supracitadas (GÓIS, 2013, p. 323).

Assim, para alguns, o Candomblé seria uma religião fundida a várias outras do continente africano e reelaborada no Brasil, alterando-se conforme o momento, a partir do "panteão africano". Estudo complementar ao demonstrado até o momento, e interessante pela sua contradição, foi feito por José Loiola, que considerou "o desafio de conhecer um pouco das religiões da África negra, supostamente genitora das religiões afrobrasileiras", mas que afirmou:

O africano entende que o homem é superior à criação, mas tem um papel fundamental na manutenção e administração do espaço geográfico. [...]. A espiritualidade africana não separa o homem da natureza, nem de Deus e nem da família. Combina uma ética individual social e culmina na mística. O africano entende que traz em si a fisiologia, o psiquismo de seus genitores e ancestrais (LOIOLA, 2011, p. 32).

Gostaríamos de entender o que seriam as religiões africanas em sua variedade do ponto de vista de Loiola, além de poder conhecer quem é este ser africano, e, acima de tudo, a sua relação tão homogênea com as suas religiões tão heterogêneas. Retornando a discussão anterior, teríamos que o Candomblé seria uma religião tradicional negro-africana adaptada à realidade brasileira, cujos herdeiros seriam os afro-brasileiros. Em outras palavras, ocorre uma generalização das religiões dos povos do continente africano, como se todas fossem essencialmente, do mesmo modo politeístas. Porém, há a racialização do Candomblé, como se a fé, algo de escolha personalíssima, tivesse cor, i.e., passa dos africanos para os afro-brasileiros, pelo simples fato de pertencerem a mesma raça. Sintomático dessas afirmações pode ser visto

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE nas palavras de Clóvis Moura, ao conceder entrevista à Revista Movimento da União Nacional dos Estudantes, em 1981, que foi republicada pelo site do Geledés, em 10 de novembro de 2009, ao afirmar que “A religião negra é o candomblé, perseguida pela polícia”. À frente, afirma Clóvis Moura: “Mas do ponto de vista cultural, Salvador é uma cidade negra e com traços de cultura ainda africanos, como o candomblé”.⁵

Contradição interessante pode ser retirada de um estudo interessante sobre a temática, formulada por Stefania Capone (“A busca da África no candomblé”), no qual a autora afirmou que a procura dos “terreiros tradicionais” da Bahia por uma “África Mítica” fez com que vários babalorixás e ialorixás fossem às terras dos iorubanos à procura de uma iniciação “tradicional”, ao mesmo tempo que inúmeros sacerdotes iorubanos chegassem a este Estado brasileiro com a intenção de transmitir os conhecimentos “tradicional”. Na *práxis*, entretanto, os babalorixás e as ialorixás descobriram que apenas no Brasil se conservou a “verdadeira tradição africana dos cultos aos orixás”, uma vez que era perceptível que os sacerdotes iorubanos estivessem impregnados de códigos e valores culturais ocidentais – cristãos (CAPONE, 2009, p. 226-293). Diante disso, torna-se importante ressaltar que as simplificações de ordem racialistas tendem a criar uma coesão e uma unidade ilusórias, cujos atores e testemunhas de época se percebiam a partir de lógicas distintas. Ao racializar a religião, entrariamos na vertente da heurística do apriorismo ideológico, pois deformaríamos o passado para dar uma resposta política ao presente, fomentando algo não científico.

Os estudos sobre a História da África no Brasil, na perspectiva “Africanista”, podem ser divididos de forma não consensual e crassa entre aqueles que analisam a denominada “diáspora africana”, ou seja, os africanos no Brasil (OLIVEIRA, 1992; SLENES, 1999; SOARES, 2000); os que estudam as relações entre África e Brasil (SILVA, 2003; SANTOS, 2008; SANTOS, 2018); os que pesquisam as influências portuguesas e as adaptações africanas na África; os que averiguam a África ou as sociedades africanas propriamente ditas (SILVA, 1996; HERNANDEZ, 2005; e MACEDO, 2021); e os que investigam as representações da África no Brasil (OLIVA, 2005; ZAMPARONI, 2007; e LIMA, 2018).⁶ Para o presente estudo, examinaremos tão-somente as pesquisas sobre as “representações da África no Brasil”, sobretudo, quando incidem acidental ou incidentalmente sobre as análises feitas pela tendência da “Mama África”. Essa escolha se deve ao fato de que as ponderações daqueles ocupados em investigar a “diáspora africana”, “as relações entre África e Brasil”, “as adaptações africanas às

⁵ Portal Geledés, 10 nov. 2009, A nação afro-brasileira – Entrevista com Clóvis Moura, Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/nacao-afro-brasileira-entrevista-com-clovis-moura/>>. Acesso em: 19 set. 2021.

⁶ Cabe ressaltar que os estudos sobre o tráfico de escravos, sem análises sobre o contexto africano, não foram alocados aqui como sendo “História da África”. No entanto, não estamos seguros se não poderiam entrar no escopo da “diáspora africana” ou “das relações entre Brasil e África”. Do mesmo modo, consideramos apenas os estudos que conhecemos da década de 1990 em diante.

influências lusitanas”, e “as sociedades africanas”, muitas vezes, malgrado ocorra, não entram em debates diretos com os autores da denominada “Mama África”, mas reforçam esses estudos. Tomando como base as relações entre África e Brasil, Alberto da Costa e Silva escreveu que houve uma mestiçagem nas duas margens do Atlântico, que pode ser percebida “Na habitação. Na cozinha. Nas vestimentas. Nas festas. Em quase todos os modos de vida” (SILVA, 2003, p. 238). Este parece ser um ponto pacífico, em muitos casos, porém, não joga luz sobre os motivos da África ter sido tão negligenciada pelos pesquisadores brasileiros durante várias décadas ou representada de formas tão fantasiosas. Daí, torna-se fulcral as verificações das representações da África no Brasil. Não apenas para tomarmos consciência dessas influências dos povos africanos que aqui viveram, mas também para entendermos os motivos pelos quais há uma visão tão “hegeliana” e/ou tão “harmoniosa” da África no Brasil ainda hoje.

Oliva, por exemplo, descreveu o espanto do ex-presidente Lula pela higiene das ruas de Windhoek, capital da Namíbia, em 2003 (OLIVA, 2005, p. 90-91). O interessante da atitude de Lula é que, neste mesmo ano de 2003, ele sancionava a Lei 10.639, tornando-a ainda mais urgente e a sanção mais justificada, se cotejarmos sua ação com as as palavras proferidas. Com relação a isso, Oliva escreveu que “O incômodo não está em se divulgar os problemas enfrentados pelos países africanos, mas sim de somente fazer referência à África a partir desses problemas” (OLIVA, 2005, p. 112). Concordamos com as afirmações de Oliva, porém, há uma ausência interessante no texto do autor: há apenas a verificação da “visão” hegeliana da África, não constando a da “Mama África”. O leitor mais descuidado poderia pôr em causa apenas essa visão e não teria como evidenciar que alguns dos grupos no Brasil percebem o continente em tela como um paraíso expropriado. Ou seja, se Oliva corrobora com o ponto de vista da luta antirracista a princípio, por discutir as “ruas limpas” de Windhoek, retira de cena ou não leva em consideração, porém, as visões entusiásticas e positivas da África no Brasil. Em suma, há a ausência da fala daqueles e daquelas que analisam a “Mama África”.⁷

Valdemir Zamparoni foi outro autor que discorreu sobre essa representação “hegeliana” da África no Brasil. Contudo, apontou para o problema na academia: “Essa prática ilusionista não é apanágio da dita “história tradicional” ou conservadora. Marxistas ou não, ortodoxos ou adeptos da “história nova”, todos parecem ser modernos adeptos de Hegel” (ZAMPARONI, 1995, p. 106). Desse modo, essa ilustração do continente africano não se restringia apenas às

⁷ Em outro texto do autor essa questão fica ainda mais clara: “Para além da educação escolar falha, é certo afirmar que as interpretações racistas e discriminatórias elaboradas sobre a África e incorporadas pelos brasileiros são resultado do casamento de ações e pensamentos do passado e do presente. Neste caso, percebe-se que as representações deturpadas sobre o continente africano não são uma exclusividade brasileira dos dias do presidente Lula. As distorções, simplificações e generalizações de sua história e de seus povos são comuns a várias partes e tempos do mundo ocidental. Dessa forma, se continuarmos a reproduzir leituras e falas como a citada, é muito

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE
pessoas fora da comunidade acadêmica, mas estava arraigada nas visões dos pesquisadores mais experientes e dos iniciantes desde os primeiros escritos de Nina Rodrigues, passando por Artur Ramos e Gilberto Freyre, e desembocando em alguns autores das décadas de 1940/50, que começaram a problematizar a questão (ZAMPARONI, 1995, p. 109-116). Em outro texto, Zamparoni critica a visão construída pela “Mama África”:

Os africanos e a África que se busca sob esta perspectiva é aquela colocada num freezer, onde a cultura se inscreve num tempo mítico, que se repete, onde não há criação, nem história. Essa imagem mitificada da África tem dado lugar a usos e abusos. Nessa mesma ótica cria-se um tipo “o africano”, uma cultura “africana” que supostamente corresponderia ao continente. É difícil crer que essa busca de inspiração, a-histórica, na história, possa efetivamente ajudar de maneira sólida na formação de uma consciência política e social anti-racista (ZAMPARONI, 2007, p. 48).

A apreciação feita pelo autor é evidentemente clara e coerente, como demonstramos no início do presente estudo. Há (havia) uma dicotomia nefasta: de um lado, os “hegelianistas”, que aprisionam a África em um atraso imaginado e, do outro lado, não menos fantasioso, estão os “mama-africanos”, que representam a África como um lugar ideal e dotado de uma cultura homogênea. A posição de Zamparoni vai de encontro com o que é, obviamente, aventado pelos estudos da tendência da “Mama África” e, outrossim, é mais direto que as análises formuladas por Oliva.

Porém, Zamparoni não foi o único a fazer tais tipos de considerações. Ivaldo Marciano de França Lima, em obra publicada no ano de 2018, teceu sérias observações sobre as visões acima anunciadas por Zamparoni e foi um pouco além nas críticas. Lima analisou a questão da História da África no Brasil levando em consideração as tendências anunciadas por Zamparoni da “Mama África” e a “hegeliana”; atacou a visão homogênea sobre o continente africano, que denominou de “homogeneidade esquizofrênica” ou “África essencializada”; afirmou que a ideia e o conceito de diáspora africana “deve ser repensada”; do mesmo modo, a “história dos negros e dos mestiços no Brasil”, cujos elementos são os candomblés, os maracatus, as escolas de samba e afoxés, dentre outros, não deve ser confundida com a História da África, ou seja, “Aqui se compreende que tais aspectos sejam vistos como ‘representações da África no Brasil’ e não como ‘história da África’ propriamente dita” (LIMA, 2018, p. 191-197). Em suma, o trabalho de Lima vem a corroborar para uma visão mais regionalizada e nas perspectivas dos povos, substituindo aquelas pan-africanistas de cunho homogênea, racalista e essencializada, que criam mais vicissitudes do que auxiliam no entendimento do continente africano. Porém, como já

provável que o imaginário de nossas futuras gerações sobre a África não sofra modificações significativas” (OLIVA, 2003, p. 431).

anunciamos, esta questão ainda não é ponto pacífico entre os historiadores que denominamos de “Africanistas”, por uma série de fatores, que parecem ir desde certezas metodológicas, passando por entendimentos de questões de envolvimento com movimentos sociais e desembocando em posicionamentos políticos, o que passamos a explorar a partir desse momento, ao analisarmos a criação do GT de História da África.

“De que África estamos falando”: o caso da criação do GT de História da África.

Em 2011 tivemos a primeira reunião de historiadores para a criação do Grupo de Trabalho de História da África da Anpuh Nacional.⁸ A plenária foi “realizada no dia vinte e um de julho de 2011, na sala Joaquim Barradas do prédio de História e Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo”, estando presentes vários “Africanistas” das mais diversas instituições do Brasil.⁹ Dentre os pontos de pauta, destacamos o do fórum para discussão do regimento do GT, cujas propostas eram:

- (a) que observasse a especificidade da História da África e sua importância para a ciência histórica; (b) que promovesse a qualidade acadêmica de nossos estudos, o incentivo ao ensino e à pesquisa, à publicação e ao acesso às fontes; (c) que estimulasse o diálogo com os estudiosos de outras áreas das Ciências Humanas, considerando principalmente a feição multidisciplinar dos estudos africanos; (d) que garantisse uma estrutura de gestão democrática diante do caráter plural dos estudiosos africanistas no Brasil.¹⁰

A seguir, foi solicitado aos presentes que apresentassem uma lista de laboratórios e núcleos de estudos “relacionados às temáticas africanas”. Neste levantamento, chamou-nos a atenção: o Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora (CECAFRO), da PUC-SP; o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas, da UEPB; o Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro-Amazônicas (GEPIAA), da UFRO; o Centro de Estudos das Culturas e Línguas Africanas e da Diáspora Negra (CLADIN-LEAD), da UNESP de Araraquara; e o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB), da UFTO.¹¹ A partir dos laboratórios levantados acima, percebemos que os termos “Diáspora”, “Afro-brasileiros”, “Afro-Amazônicas” e “Diáspora Negra” estavam dentre os inúmeros núcleos e centros àquela altura. Ou seja, a visão

⁸ De agora em diante, utilizaremos a sigla GT e ST para identificar os termos Grupo de Trabalho e Simpósio(s) Temático(s), respectivamente.

⁹ Ata da Primeira Reunião para constituição de um Grupo de Trabalho sobre temáticas relacionadas à História da África no âmbito do XXVI Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História (ANPUH). Disponível em:

<<https://www.anpuh.org.br/images/ANPUH/Grupos%20de%20Trabalho/Africa/Ata%20%20da%20Primeira.pdf>>

Acesso em: 07 set. 2021.

¹⁰ Ibidem, p.1

¹¹ Ibidem, p.2

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE sobre a temática de História da África era algo que ainda demandaria certo entendimento. Sintomático disso pode ser percebido na discussão que se formou *a posteriori*, quando o professor Bas'lele Malomalo propôs a inclusão dos “estudos das diásporas” no nome do GT. Zamparoni discordou da proposta, elencando as seguintes razões:

porque são temas que se relacionam, mas que não são os mesmos; que já existia uma série de outros grupos nesta área de estudos sobre os africanos escravizados nas Américas; que no Brasil não há ainda esta mesma consolidação quanto aos estudos de história da África e que havia uma necessidade de ultrapassar o entendimento da história da África com história da escravidão, algo que no seu entender vem ocorrendo no Brasil nos últimos tempos. O mesmo professor defendeu ainda que o foco do grupo de trabalho devia ser sobre o continente africano, mesmo que parte dos estudos façam correlações com as Américas.¹²

Outras reações vieram ao encontro dessa: tivemos aqueles que admitiram que os estudos da diáspora estavam incluídos na História da África (Alexsander Gebara, Cristina Wissenbach, Jaime Rodrigues e Solange Rocha); os que se opuseram à inclusão do termo (Silvio Carvalho, Ivaldo Marciano, Leila Hernandez e Valdemir Zamparoni); os que defenderam a inclusão do termo, mesmo que não entrasse no documento de fundação do grupo (Luís Arnaut, Jacimara Santana e Manuel Jauará); e os com um ponto de vista, digamos, inusitado, como o de Patrícia Santos Teixeira, que ressaltou “o histórico da disciplina de história da África, o seu nascedouro no tempo do colonialismo e que no Brasil havia a necessidade da disciplina lembrar o passado da história do Brasil e a constituição dos temas e problemas da área a partir da história social da escravidão”. Antes que a votação viesse a cabo, Bas'lele Malomalo ainda sugeriu que fosse “colocado nos objetivos do grupo o ensino de história da África, mencionando a lei 10.639/03 e o tema da cidadania no Brasil”. Depois de um caloroso debate, chegou-se ao consenso de três possibilidades para o título do GT: “História da África”, “África: temas e questões”, e “África”, que alcançaram, respectivamente, 19, 05 e 16 votos.¹³

No mesmo dia, mas “na sala Nelson Werneck Sodré, antiga sala 23, do prédio de História e Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo”, teve início a “Segunda Reunião para constituição do Grupo de Trabalho de História da África no âmbito do XXVI Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História (ANPUH)”.¹⁴ Esta reunião teria como teor confirmar as decisões da Primeira Reunião e discutir

¹² Ibidem, pp.2-3.

¹³ Ibidem, pp.2-4.

¹⁴ Ata da Segunda Reunião para constituição de um Grupo de Trabalho sobre temáticas relacionadas à História da África no âmbito do XXVI Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História (ANPUH). Disponível em: <<https://www.anpuh.org.br/images/ANPUH/Grupos%20de%20Trabalho/Africa/Ata%20da%20Segunda.pdf>> Acesso em: 07 set. 2021.

assuntos mais específicos sobre os GTs regionais de História da África. Em uma certa altura da reunião, Bas'lele Malomalo pediu esclarecimentos sobre a exclusão da discussão sobre o tema de diáspora, colocando-a para apreciação dos pares e, se cabível, posterior inclusão nos objetivos do GT. Valdemir Zamparoni “respondeu que todos os temas da diáspora faziam parte do GT, desde que o foco fosse a África. Afirmou que não houve nenhuma depreciação ou exclusão nesta questão”. Discordaram de Zamparoni, Jaime Rodrigues e Benjamin Xavier de Paula, que afirmaram que o tema havia sido excluído. Por outro lado, Alexsander Gebara e Mônica Lima reafirmaram suas posições de quando se falava de África, estaria aí inclusa as discussões sobre diáspora. Na tentativa de finalizar a questão, Zamparoni:

afirmou que história da África e da diáspora são campos de conhecimento que dialogam e não se excluem. A história dos escravizados nas Américas e o campo da história da África que não se resume ao tráfico atlântico. No Brasil, a história da África faz parte da superação do racismo, mas ela não pode ser pautada quanto a criação de um campo de conhecimento ainda não desenvolvido. O diálogo sul a sul se faz no desenvolvimento de um campo de saber, neste caso, o da história da África.¹⁵

Diante do exposto, Ivaldo Marciano de França Lima sugeriu que fosse retirado a noção de exclusão dos estudos da diáspora e que vigorasse a ideia de escolha ou de opção; Bas'lele Malomalo parece ter discordado disso, demonstrando a importância epistemológica sobre as discussões da diáspora frente a Lei 10.639/03, “na qual os temas da diáspora estão inclusos e deveriam aparecer nos objetivos do GT”; Zamparoni novamente interferiu, afirmando que a criação do GT não poderia se pautar nas demandas da Lei, pois esta “não estava desenvolvida quanto aos conteúdos, métodos, programas e grupos de pesquisa relacionados à história da África”; Muryatan Santana Barbosa discorreu sobre conceito de diáspora africana e sobre “os encaminhamentos políticos da discussão conceitual”; Marina de Melo e Souza fez uma breve análise sobre as experiências dos simpósios temáticos até então, que demonstram a necessidade da criação de um GT focado na história da África. “Sintetizou ainda a proposta relacionada à educação, por isso pensar o professor de história responsável por esta inserção e não somente uma resposta à lei 10.639/03”; por último, a Lei 10.639/03 foi relativizada por Silvio Carvalho, argumentando que a sanção da Lei 11.645/08, que incluiu história dos indígenas, dificultou a interlocução.

Diante desse imbróglio, Benjamin Xavier de Paula “afirmou que existia uma questão de ordem ideológica e que não estava existindo espaço para o estudo dos afro-brasileiros”. Manuel Jauará, na mesma linha de raciocínio de Benjamin de Paula, “destacou o longo processo de chegada até o momento de criação do GT, a tensão política presente na sua construção: o

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE horizonte que deveria ser ampliado para não haver marginalização”. Com o impasse criado, Cristina Wissenbach apresentou como proposta a leitura dos objetivos e a redefinição por adição, subtração e reformulação mediante votação dos pares. Os objetivos da criação do GT eram:

(a) que observe a especificidade da história da África e sua importância para a ciência histórica; (b) que promova a qualidade acadêmica dos estudos, o incentivo ao ensino, à pesquisa, ao acesso às fontes e às publicações; (c) que incentive o ensino da história da África, bem como a formulação de políticas públicas relacionadas ao ensino em seus diversos níveis; (d) que estimule o diálogo interdisciplinar; (e) que garanta uma estrutura democrática diante do caráter plural dos estudiosos do tema; (f) que estimule o intercâmbio com os estudiosos do continente africano.¹⁶

Após várias discussões em que Benjamin Xavier de Paula e Muryatan Barbosa sugeriram que fosse acrescido o item “estudos da diáspora que tem ênfase em história da África”, encaminhou-se as seguintes propostas para votação:

a de Muriatan Barbosa (USP), a) que contemple os estudos das diásporas africanas desde que partindo da centralidade africana; de Benjamin Xavier de Paula (UFVJM), b) que contemple os estudos históricos das diásporas africanas, dentre elas, a diáspora afro-brasileira; de Jaime Rodrigues (UNIFESP), d) nenhuma das alternativas, isto é, sem inclusão deste novo item.¹⁷

No sufrágio, o resultado foi: “a) 14 votos; b) 10 votos e c) 45 votos e 2 abstenções”.¹⁸ Ivaldo Marciano de França Lima e o saudoso Alexandre Vieira Ribeiro encabeçaram a recontagem dos votos, reiterando a vitória da proposta “nenhuma das alternativas, isto é, sem inclusão deste novo item”. Com isso, a redação final dos objetivos do GT Nacional de História da África foi aprovada com os seguintes conteúdos:

a) que observe a especificidade da história da África e sua importância para o campo da história; b) que promova a qualidade acadêmica dos estudos, o incentivo ao ensino, à pesquisa, ao acesso às fontes e às publicações; c) que incentive o ensino da história da África, bem como a formulação de políticas públicas relacionadas ao ensino em seus diversos níveis; d) que estimule o diálogo interdisciplinar; e) que garanta uma estrutura democrática diante do caráter plural dos estudiosos do tema; f) que estimule o intercâmbio com os estudiosos do continente africano.¹⁹

A narrativa proposta até o momento vem a corroborar para a ausência de consenso sobre o que se entendia como história da África no Brasil. Nos relatos e posicionamentos, havia

¹⁵ Ibidem, pp.1-2.

¹⁶ Ibidem, p.3

¹⁷ Ibidem, p.3

¹⁸ Há um erro na ata. Existe a opção d), quando, na verdade, tratava-se da letra c).

algumas dissensões claras: a) a de que diáspora africana não seria história da África; b) de que os estudos sobre a diáspora estariam, em termos epistemológicos, inclusos nas análises sobre história da África; e c) a de que os estudos da diáspora africana deveriam ser um subcampo e constar nos objetivos do GT. Essas discussões continuaram a aparecer de inúmeras formas, muitas vezes sutis. Na “Terceira Reunião do Grupo de Trabalho de História da África, no âmbito do XXVII Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História (ANPUH), realizada no dia vinte e cinco de julho de 2013, na sala E1, setor II de aulas, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)”,²⁰ por exemplo, os dois simpósios temáticos e os trabalhos apresentados nos dão conta disso:

“De que África estamos falando” (I): perspectivas da pesquisa histórica e do ensino de História da África (do século XI à primeira metade do século XIX), coordenado por Alexandre Ribeiro (UFF) e Vanicléia Santos (UFMG), e “De que África estamos falando” (II): perspectivas da pesquisa histórica e do ensino de História da África (do século XIX à configuração dos Estados independentes), coordenado por Leila Hernandez (USP).²¹

Quando os coordenadores foram inquiridos sobre suas percepções em relação aos STs, Leila Hernandez deixou claro que havia uma diversidade de temas, “com destaque para a temática do ensino de História da África”, mas que tiveram trabalhos inscritos com os seguintes conteúdos: “O lugar da gente de “cor preta” na “Terra da Luz”: a implementação da Lei 10.639/03 no Estado do Ceará”, proposto por Carlos Rochester Ferreira de Lima, que tinha como objetivo fomentar uma “Reflexão sobre o processo de implementação da Lei 10.639/03 no estado do Ceará”.²² No outro ST, “De que África estamos falando (I): perspectivas da pesquisa histórica e do ensino de História da África (do século XI à primeira metade do século XIX)”, coordenado por Alexandre Ribeiro (UFF) e Vanicléia Santos (UFMG), tivemos as inscrições de trabalhos ainda mais discutíveis: “Angola e Bahia nas redes e rotas Transoceânicas de comércio: algumas conexões possíveis”, de Cristiana Ferreira Lyrio Ximenes, que, pelo resumo, parece analisar as conexões entre a Bahia e a “África Centro-Occidental”; “Brasil e Serra Leoa: uma

¹⁹ Ata da Segunda Reunião para constituição de um Grupo de Trabalho, p.4.

²⁰ Ata da Terceira Reunião do Grupo de Trabalho de História da África no âmbito do XXVII Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História (ANPUH). Disponível em: <<https://www.anpuh.org.br/images/ANPUH/Grupos%20de%20Trabalho/Africa/Ata%20da%20Terceira.pdf>> Acesso em: 07 set. 2021.

²¹ Ibidem, p.1.

²² XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento Histórico e Diálogo Social. Natal – RN, de 22 a 26 de julho de 2013. ST. 002. “De que África estamos falando” (II): perspectivas da pesquisa histórica e do ensino de História da África (do século XIX à configuração dos Estados independentes). Coordenador(es): Leila Maria G. L. Hernandez (Livre Docência - FFLCH/USP). Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/simposio/view?ID_SIMPOSIO=12744>. Acesso em: 07 set. 2021.

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE perspectiva sobre Africanos Livres no Rio de Janeiro e em Freetown, século XIX”, de Nielson Rosa Bezerra, tendo como objetivo aparente o de analisar o tráfico ilegal de escravos para o Brasil Oitocentista; e “Angola e Brasil: Tráfico Ilegal e Africanos Livres, uma perspectiva sobre o Atlântico”, apresentado por Daniela Carvalho Cavalheiro, cujo tema dispensa maiores elucidações.²³

Assim, como o GT ainda estava em formação, parece que a abrangência e a segurança sobre “De que África estamos falando” estava longe de terminar. Na verdade, os temas estavam dentro daquilo que Zamparoni temia: não se restringirem ao estudo da África ou o de deformarem as pesquisas sobre História da África. Nos relatórios bienais da Anpuh, percebemos um crescimento exponencial da presença de estudos da diáspora africana e outros no GT de História da África. No de 2013-2015, no entanto, na sétima meta cumprida durante o biênio, denominada de “Campanha nacional para criação de SIMPÓSIOS TEMÁTICOS (STs) de História da África nos encontros regionais da ANPUH”, foram listados 11 STs, todos com envolvimento direto sobre a “História da África”.²⁴ Na conclusão do relatório foi registrada que houve um crescimento das pesquisas relacionadas “aos estudos africanos no Brasil”, com aumento de publicações, eventos, pesquisas em História da África. Com isso, a Gestão julgou que o GT vinha respondendo “a uma crescente demanda social por assuntos relacionado ao continente africano, bem como também provoca e estabelece novas diretrizes e mudanças”.²⁵

No relatório do biênio seguinte, 2015-2017, foi apresentado as “ações desenvolvidas”, como a do item 3: “Manutenção de dois Simpósios Temáticos de História da África no Simpósio Nacional de História durante o Congresso da ANPUH”. Adiante, no item 5, foi descrito que houve um crescimento dos STs de História da África nos Encontros Regionais da Anpuh, assim como o aumento de outras atividades de cunhos acadêmicos (mesas redondas, palestras, conferências, mostras de cinema etc.), sendo listadas algumas a título ilustrativo, as quais destacamos: “Seminário “Olhares sobre os Cinemas de África e da Afrodiáspora - filmes, debates e exposição”, PUC-Rio, 2015” e “Edição do "SHADD Biography Project: Testemunhos de Africanos da África Ocidental na Era do Tráfico de Escravos". Duque de Caxias, Rio de

²³ XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento Histórico e Diálogo Social. Natal – RN, de 22 a 26 de julho de 2013. ST. 001. “De que África estamos falando” (I): perspectivas da pesquisa histórica e do ensino de História da África (do século XI à primeira metade do século XIX). Coordenador(es): Alexandre Vieira Ribeiro (Doutor(a) - Universidade Federal Fluminense), Vanicleia Silva Santos (Doutor(a) - Universidade Federal Minas Gerais). Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/simposio/view?ID_SIMPOSIO=1066>. Acesso em: 07 set. 2021.

²⁴ Relatório do Grupo de Trabalho História da África da Associação Nacional de História (ANPUH) (Gestão 2013-2015), p.5. Disponível em: <https://www.anpuh.org.br/images/ANPUH/Grupos%20de%20Trabalho/Africa/Relatorio_2013_2015.pdf>. Acesso em: 09 set. 2021.

²⁵ Ibidem, p.7.

Janeiro, 2015”²⁶ que, pelas análises dos títulos, já sugerem estarem voltadas para questões da diáspora e do tráfico de escravos. Para o período compreendido entre 2017 e 2019, o relatório nos trouxe um balanço dos “eventos com enfoque no continente africano”, totalizando 25 fomentados por instituições do ensino superior. Destes, “com enfoque no continente africano”, havia o “Colóquio Internacional: ÁFRICAS, OCEANOS E NARRATIVAS, 16 a 18 de outubro de 2017, USP. Cidade Universitária”, “II Seminário de Estudos Africanos e I Internacional de Estudos Africanos e da Diáspora, 5 e 7 de abril de 2018, UNILAB no Ceará”, “Ciclo de palestras Diálogo com a História da África (coordenadora: Patricia Teixeira Santos). Unifesp”, “Paulina Chiziane, 12 de março de 2018, na UERJ pelo coletivo de literatura negra Griotagem”, “Jornada Acadêmica de mulheres africanas, 30 e 31 de julho de 2018, Unilab-Campus dos Malês, em São Francisco do Conde/BA”, “XIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, UNIFESP, 28 de julho a 1 de agosto de 2018”, “I Semana de História - "Democracia, cidadania e movimentos sociais no Brasil, no Timor-Leste e no continente africano". 14 e 16 de agosto, 2018, Unilab, campus dos Malês, em São Francisco do Conde, BA” e o “Minicurso "Literaturas Africanas: Poesia, Cinema e História" (ministrado pela poeta e historiadora angolana Paula Tavares). UFRJ. Dia 6 de Agosto das 14h às 16h Dias 7, 8 e 9 de agosto de 2019”.²⁷

Em termos de STs regionais da Anpuh, também houve certo crescimento de assuntos que foram debatidos nas primeiras reuniões para a criação do GT. Na Bahia, temos: “ST 23. Movimentos Sociais na Perspectiva das Populações Negras de África e suas Diásporas. Coordenadores: Jacimara Souza Santana (Universidade Estadual da Bahia), José Bento Rosa da Silva (Universidade Federal de Pernambuco)”; no Ceará houve o “ST 01 - Epistemologias africanas e diaspóricas: por um conhecimento público e democrático. Coordenadores: Larissa Oliveira e Gabarra (UNILAB), Franck Ribard (UFC), Marcos Dias Coelho (UNILAB)”; em Pernambuco, ocorreu o “ST 08. História e cultura africana e da diáspora. Coordenadores: José Bento Rosa da Silva (Universidade Federal de Pernambuco), Luiza Nascimento dos Reis (UFPE)”; e, no estado de Sergipe: “ST 11. Linguagens africanas, afro-brasileiras e afro centradas e os diversos diálogos com a História. Coordenadores: Marcos Ferreira Gonçalves (UNEB), Joceneide Cunha dos Santos (UNEB), Maria Sandra da Gama (UNEB Campus XVIII)”.²⁸ Quando analisamos o quadro dos esforços do GT Nacional de História da África, entre 2013 e

²⁶ Relatório do Grupo de Trabalho História da África da Associação Nacional de História (ANPUH) (Gestão 2015-2017), pp.2-3. Disponível em: <https://www.anpuh.org.br/images/ANPUH/Grupos%20de%20Trabalho/Africa/Relatorio_2017.pdf>. Acesso em: 09 set. 2021.

²⁷ Relatório do Grupo de Trabalho História da África da Associação Nacional de História (ANPUH) (Gestão 2017-2019), p.3-5. Disponível em: <https://www.anpuh.org.br/images/ANPUH/Anais%20GT/GT_arquivos/Relatorio%20Final%20GT%20Historia%20da%20africa%202019.pdf>. Acesso em: 09 set. 2021.

²⁸ Ibidem, p.7-9.

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE 2019, para a divulgação de pesquisas, estudos e cursos de África, percebemos um crescimento gigantesco de propostas. Ou seja, há um claro e incontestável sucesso do GT. Por outro lado, o entendimento de África se torna cada vez mais multifacetado e aumenta-se exponencialmente, como afirmamos, os estudos ditos diaspóricos. Assim, mesmo que na votação feita em 2011, o tema não tivesse entrado nos objetivos do GT, fez-se presente na prática. Em suma, não seria nenhum absurdo afirmar que o GT Nacional de História da África é muito mais diaspórico do que africanista em si.

Dessas observações, questionamos, como feito por Ivaldo Lima, se os temas sobre os estudos diaspóricos e das relações transatlânticas entre Brasil e África, tão presentes nos STs do GT Nacional de História da África nos últimos anos, i.e., reconhecidos pela Anpuh Nacional, não se referem, na verdade, a uma história do continente africano abrazeirada? Essa é uma pergunta, cujas possibilidades de respostas sempre orbitam o campo da polêmica, pois não se pautam tão-somente em uma questão epistemológica, como disse Gebara, ou em uma “questão ideológica”, como afirmado por Benjamin Xavier de Paula, mas em uma “relação de forças”, parafraseando Ginzburg, e a quem recorreremos a partir de agora. Em sua análise sobre a relação entre história, retórica e prova, Ginzburg explica que toda prova, obviamente demonstrável, tem uma retórica que a embasa. Assim,

[...], ao avaliar as provas, os historiadores deveriam recordar que todo ponto de vista sobre a realidade, além de ser intrinsecamente seletivo e parcial, depende das relações de força que condicionam, por meio da possibilidade de acesso à documentação, a imagem total que uma sociedade deixa de si. Para “escovar a história ao contrário” (*die Geschichte gegen den Strich zu bürsten*), como Walter Benjamin exortava a fazer, é preciso aprender a ler os testemunhos às avessas, contra as intenções de quem os produziu. Só dessa maneira será possível levar em conta tanto as relações de força quanto aquilo que é irredutível a elas (GINZBURG, 2002, p. 43).

Com esse detalhe esclarecido, ao observamos novamente as atas para a criação do GT de História da África de 2011, os textos apresentados nos STs de 2013 e os Relatórios bienais de 2013 a 2019, temos a sensação de que os atores das fontes em tela tinham duas perspectivas: uma política, balizada em questões de ordem voltadas à luta contra o racismo no Brasil e de não se perceberem fora dos “tentáculos” da Lei 10.639/03 e, assim, optaram por inserir o Brasil na África ou vice-versa. Porém, sempre atrelando uma coisa à outra, em uma tendência da “Mama África” velada; e a segunda, mais epistêmica, que olhava para o continente africano, entendendo como lugar de povos com experiências distintas entre si; vivências diferentes daquelas dos “africanos diaspóricos” e dos “negros brasileiros”, ou de alhures. Ou seja, analisam uma África “por ela mesma” e não as experiências dos “africanos” em outras paragens do globo, i.e., dentro do pensamento de Ginzburg para descrever o que seria prova histórica.

Essa discussão, contudo, não faz com que uma perspectiva seja institucionalmente vista como mais ou menos “história da África” do que a outra, pois ambas têm seu lugar de reconhecimento, i.e., fazem parte do GT Nacional de História da África. A esse respeito, escreveu Michel de Certeau: “Os nascimentos de ‘disciplinas’ estão ligados à criação de grupos” que dão a elas um “lugar científico”. Assim, “A instituição social (uma sociedade de estudos de...) permanece a condição de uma linguagem científica (a revista ou o Boletim, continuação e equivalente das correspondências de antigamente)”. Em suma, “A instituição não dá apenas uma estabilidade social a uma “doutrina”. Ela a torna possível e, sub-repticiamente, a determina” (CERTEAU, 1982, p. 68-69). O que temos então não é uma invalidação institucional de que os estudos diaspóricos não se confirmem como parte da História da África, assim como poderíamos raciocinar em relação “a história dos negros e dos mestiços no Brasil”, mas temos uma disputa epistemológica, no máximo. No plano do “lugar de fala” dado aos historiadores, pelo que se viu no GT Nacional, a questão ainda não foi superada. Pode-se argumentar, como fez Ivaldo Lima, que estas possibilidades tratem, na verdade, das “representações da África no Brasil”, como de fato concordamos e pensamos que sejam, mas não é por isso que não possam ser entendidas, em termos institucionais, como História da África vista do Brasil.

O mais curioso sobre essa discussão é que, aparentemente, “os estudos da diáspora africana”, as “experiências dos negros no Brasil” e, até mesmo, algumas questões existentes nas Leis 10.639/03 e 11.645/08 são contempladas por outros GTs Nacionais. No de “Emancipações e Pós-abolição”, por exemplo, há uma lista dos eixos temáticos, que transcreveremos abaixo, de apenas aqueles que entrariam na discussão do GT Nacional de História da África: “O tornar-se livre, os movimentos abolicionistas e o fim da escravidão como horizonte de expectativa”, “O pós-abolição como história política: direitos de cidadania política, civil, social e cultural”, “Mundos do trabalho e agenciamentos na aquisição e experiências da liberdade”, “Racismo e mobilidade social”, “Racialização: discursos, teorias e práticas sociais”, “Politização da memória da escravidão no tempo presente”, “Identidade, alteridade, gênero, gerações”, “Práticas culturais (festas, religiosidades, artes) e sociabilidades”, “Educação e movimentos sociais negros e indígenas” e “Acesso à terra e etnogêneses quilombolas e indígenas”.²⁹ Ou seja, as demandas daqueles que querem discutir determinadas temáticas no GT de História da África existem em, pelo menos, outro GT. Daí que em termos epistemológicos e institucionais haver um contrassenso dessa discussão em África, ou, na melhor das hipóteses, não haver uma divisão clara dos temas dos GTs, o que acaba por reproduzir as discussões feitas nas Atas de criação do GT de História da África.

²⁹ GT Emancipações e Pós-abolição. Disponível em: <https://www.anpuh.org/gt/view?ID_GT=45>. Acesso em: 09 set. 2021.

No entanto, cabe outro detalhe caro a discussão fomentada até o momento. Em ambos os aspectos, nós da academia brasileira estamos dizendo o que e como é ser africano. Ao fim e ao cabo, essencialistas ou não, racialistas ou não, diaspóricos ou não, estamos afirmando como é ser africano no e para o Brasil. O que não é um erro em si, tomando-se a afirmação de Certeau, contudo, reproduzimos aquilo que Ngoenha, ao criticar o “naturalismo mecanicista” para o continente africano, escreveu: “Não obstante os esforços titânicos que fazemos para nos assenhorearmos do nosso destino, somos quase sempre obrigados a sofrer o que se parece a lei da história. [...]. Assim, os povos africanos para além de terem que suportar o peso da expansão do outro homem, sofrem também os seus insucessos” (NGOENHA, 1993, p. 114-115). Assim, no Brasil, direta ou indiretamente, parece que se quer ensinar “ao africano” a ser africano e, para tanto, os expropriamos de seus próprios destinos.³⁰ Os nossos insucessos como sociedade racista são transportados para o ensino da história da África e do nosso entendimento sobre esse continente. Do mesmo modo, não conseguimos ultrapassar essa vicissitude, olhando sempre para as outras margens do Atlântico, escolhemos não operar internamente, enfrentando o nefasto problema. Em suma, estamos afirmando que não existe africano, mas povos africanos. E quando falamos de uma identidade africana, recorremos sempre à cultura ou ao refrão racialista do tema. Tendo isso em mente, a partir desse momento entraremos nessa discussão trazendo algumas afirmações que conseguimos nos discursos sobre e da União Africana, e outros de africanos diversos.

Discursos e identidade africana: a UA e a “Agenda 2063”

O pan-africanismo acabou por se revelar importante para a criação de uma primeira ideia de uma África unida. Em 1963, em Addis Abeba, capital da Etiópia, era formada a Organização da Unidade Africana (OUA), que tinha em suas raízes a luta anticolonial e uma prematura noção de cooperação interafricana, sem, contudo, delinear quaisquer indícios para o desenvolvimento político e econômico do continente africano. Após um longo mergulho na nefasta Guerra Fria, as lideranças políticas da África entenderam que o planejado pela OUA não era exequível ou que não fazia parte da realidade de muitos países africanos, posto que dependiam de uma cooperação para enfrentar o liberalismo e o neoliberalismo do mundo atual. Com isso em mente, em 12 de julho de 2000, em Lomé, Togo, foi feito o Ato Constitutivo da União Africana (UA), que substituiria no ano seguinte a OUA (DIALLO, 2005, p. 8-17). A partir da UA, foi-se

³⁰ Importante destacar o trabalho de Lima et al, mimeo, no qual destaca que a ideia de africano, enquanto adjetivo pátrio, não é algo natural e usado com frequência pelos homens e mulheres que nasceram e vivem nos países africanos. Para Lima, as identidades dispostas e agenciadas por estes homens e mulheres são múltiplas, e estão longe de serem definidas pelas categorias homogeneizantes de “africano” e “negro”.

desenvolvendo um senso de cooperação mútua entre os povos africanos, mas sem, entretanto, perder de vista a multiplicidade cultural e linguística do continente africano, que é, diga-se de passagem, extremamente diverso. Diallo analisou este problema da UA:

A compreensão da identidade e do regionalismo africanos não é uma tarefa fácil. A África é um continente fragmentado em inúmeras etnias que ainda não encontraram a paz social, com os maiores índices de pobreza e subdesenvolvimento do planeta. A construção da solidariedade econômica e militar, tem sido um processo lento e cheio de percalços, mas constante. Qualquer busca de entendimento a respeito do regionalismo na África deve começar pelo legado deixado pelo colonialismo e pela luta pelo fortalecimento de uma efetiva soberania interna. Isso implicará conhecer como aconteceram o surgimento do movimento pan-africano e o atual estado das iniciativas regionais (DIALLO, 2005, p. 8).

Aparentemente, a identidade que se pretende construir no continente africano tem muito que ver com a questão política, e pouco ou nenhuma relação com o princípio dado pelos pan-africanismos dos séculos XIX e XX, regado a essencialismos culturais e racialismos, tão apaixonadamente defendido pelos “mama-africanos” e por alguns “africanistas” do Brasil. Na verdade, ao que parece, com a necessidade política de ajuda e cooperação entre os estados africanos para que o continente consiga se desenvolver. No próprio Ato Constitutivo da União Africana fica claro que os conflitos na África são os principais causadores do atraso econômico e social do continente, e que se deve formar uma “Comunidade econômica africana” capaz de enfrentar os desafios políticos e econômicos da mundialização.³¹ Com isso, não há nenhum pressuposto ou indício de que a União Africana queria fomentar uma África “culturalmente negra”, ou que este seja o continente dos negros. Pelo contrário, o que se vigora aí é o reconhecimento da diversidade cultural e a necessidade de uma cooperação a fim de se criar uma unidade política.

As alíneas c) e d), do Art.3, estão assim: “acelerar a integração política e sócio-econômica do Continente” e “promover e defender posições africanas comuns sobre as questões de interesse para o Continente e os seus povos”.³² Daqui surge a certeza de que não há no plano dos integrantes da UA a vontade de criar um “Estados Unidos da África” ou de terem em mente uma África homogênea. O motivo é bem simples: um dos fatores que fomentaram o desmantelamento da OUA foi justamente a questão das diferenças dos povos (RIBEIRO, 2007, p. 6). Assim, a proposição feita é de aceitar a diversidade cultural africana, as características específicas dos povos e, ao mesmo tempo, desenvolver uma cooperação das nações para o

³¹ Ato Constitutivo da União Africana. Lomé, Togo, a 11 de julho de 2000. Disponível em: <https://www.iri.edu.ar/publicaciones_iri/manual/Doc.%20Manual/Listos%20para%20subir/Africa/carta_unionafricana.pdf>. Acesso em: 07 set. 2021.

³² *Ibidem*, p.7.

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE

desenvolvimento político e econômico do continente africano, tentando dirimir os conflitos internos. Com isso, há uma clara mudança de paradigma da UA em relação a OUA: o ponto de vista sobre o pan-africanismo. A OUA também tinha como pressuposto o desenvolvimento econômico do continente, mas não criou mecanismos capazes de evitar ou de enfrentar os conflitos internos, muitos dos quais que consistiam em guerras civis entre os diferentes povos. Estranhamente, Penna Filho denominou o período que vai do pan-africanismo oitocentista, passando por aquele de meados da centúria seguinte, com a OUA, e desembocando na atual conjuntura, que tem como proposta a UA, de “Renascimento africano” (PENNA FILHO, 2000, p. 7-8).

A nossa hipótese é que este “Renascimento”, na verdade, seja uma “gestação”, que está em curso desde o período da criação da UA, i.e., no ano 2000. Anterior a isso, seria impossível falar de uma África com povos minimamente se reconhecendo em termos identitários. Essa identidade parece ter tomado lugar em meio ao processo de “mundialização” que os líderes africanos se conscientizaram e perceberam a necessidade de adotar uma política comum para o continente. Assim, a identidade africana aparece como um subproduto dos esforços de unidade política da UA, abrangendo atores que não fazem parte direta do cenário político do continente. No entanto, não se sobrepõe as demais identidades existentes, como as das castas, dos clãs, dos povos e outras, pois esta identidade africana seria mais uma inserida no grande mosaico identitário da África. Sobre o “Renascimento africano”, Thiong’o escreveu que esse tema seja uma afirmação de um ideal desejável, mas que ainda não se fez na realidade, muito em função dos problemas criados pelas “classes dirigentes”, que, não raro, servem de intermediários entre a burguesia ocidental e os recursos naturais do continente. Assim, a identidade africana está em fase de amadurecimento, desde que a “ideia de África” ou “ideia africana” tomou corpo em oposição aos impérios coloniais europeus, diferenciando-se do proposto por Mudimbe que percebeu a “ideia de África” como um produto ocidental. Para Thiong’o, a “ideia de África” fora forjada a partir da “diáspora” e retornou ao continente, como mencionou Garvey (THIONG’O, 2016, p. 2666-2674).

Mas, de que forma seria pensado esse “Renascimento africano” para Thiong’o? Em primeiro lugar, deveria haver dois pan-africanismos: econômico e político. O primeiro, para que o continente possa minimamente negociar em bases iguais com o Ocidente. Já o político, para ser realizada a visão de Garvey de uma “África para os africanos”, tanto em termos internos quanto também externos. Porém, há uma distância considerável desse ato, pois as camadas dirigentes alimentam o número de refugiados, a fuga de pessoas para outros continentes, aumentam a fome e a miséria, negam direitos, promovem a insegurança e a intolerância, enfim, são réplicas dos governos metropolitanos. Além disso, as “comunidades africanas na diáspora” deveriam

aprender, pelo menos, uma língua vernácula da África para se conectarem “ao meio da memória que os sustentou por tanto tempo nas suas lutas para se acharem num mundo que constantemente coloca barreiras no seu caminho” (THIONG’O, 2016, p. 2680-2681).

Em resumo, Thiong’o tenta demonstrar uma “ideia de África” ou de “Renascimento africano” através dos “pan-africanismos econômico e político”, mas acaba por fazer um discurso tão ou mais “garveniano” do que o próprio Garvey. Reduz o continente africano, mais uma vez, a raça negra, que, diga-se de passagem, foi criada justamente pelo “algoz ocidental”. Thiong’o reproduz os discursos de cinquenta anos atrás, porém, trazendo como ponto positivo para a nossa análise os processos históricos que a África foi submetida e a relação com o “outro” na criação de uma identidade africana. Do discurso de Thiong’o surgem algumas perguntas: se há um “africano em diáspora”, existiria um “europeu em diáspora” em Angola, África do Sul, Gana, Moçambique e outros lugares da África? Por qual motivo o “africano em diáspora” nascido no Brasil poderia ser mais africano do que o “europeu em diáspora” nascido na atual Guiné-Bissau, por exemplo? Vamos inserir as discussões de Appiah ao nosso diálogo para então tentarmos responder a essas perguntas.

Appiah discorre sobre a relação entre a Europa e a África, demonstrando que o impacto cultural daquele sobre este só ocorreu após a Primeira Guerra Mundial. Com isso, afirma que seria impossível falar de uma identidade africana no período anterior ao atual e, mesmo assim, não poderíamos indexar o uso de raça a esta experiência, pois este conceito leva a “falsidades sérias demais para que as ignoremos” (APPIAH, 1997, p. 243). Ainda, toda ideia de identidade pressupõe uma certa falsidade, erros e imprecisões, pois há uma “história inventada” comum a cada membro do grupo, que deseja fomentar uma certa afinidade cultural e identificar, no plano das narrativas, os indivíduos em torno dela. No entanto, Appiah se posiciona através da “mentira benéfica”, em que o sujeito por um bem maior toma como verdade algo que não pode ser comprovado ou poderia ser facilmente refutado, como é o caso da falsa ideia de raça. Na África, entretanto “[...], penso ser bastante claro que uma concepção da raça enraizada na biologia é perigosa na prática e enganosa na teoria: a unidade africana e a identidade africana precisam de bases mais seguras do que a raça” (APPIAH, 1997, p. 245).

Dessa maneira, para a construção de uma identidade africana seria necessário reconhecer que as ideias de raça e de metafísica comuns não a fortalecem, mas que “dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas, [se fortalecerá] o que significará ser africano nos anos vindouros” (APPIAH, 1997, p. 246). Diferentemente de Thiong’o, Appiah acredita que a identidade africana seja múltipla e de caráter sempre transitório, tendo como ponto basilar sua institucionalização, mas não negando as demais identidades dos indivíduos (povos, clãs, famílias, castas e várias outras). Assim, essa identidade africana já existe

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE e pode ser vista nas instituições africanas criadas: OUA, Banco de Desenvolvimento Africano, nas organizações regionais, UA etc. Essa identidade africana, Appiah denominou de “pan-africanismo continental”, não no sentido de um projeto de “nacionalismo negro”, mas pelo viés de uma “força progressista”, em que os africanos compartilhem de realidades e problemas idênticos e/ou semelhantes: organizações regionais ou sub-regionais; problemas ecológicos; dependência frente a economia mundial; no “[...] racismo, na maneira como o mundo industrializado pensa em nós (e permitam-me incluir aqui, explicitamente, a África ‘negra’ e a ‘magrebina’); na constituição e desenvolvimento de mercados regionais, dentre outras possibilidades” (APPIAH, 1997, p. 250-251). Para finalizar, Appiah reforça a ideia de que para a identidade africana seja algo utilizável em um sentido positivo não se pode obliterar as comunidades diversificadas, com costumes locais muito diferentes; e de não pensar em um “Estados Unidos da África” “[...] e esquecer as trajetórias complexamente diferentes das inúmeras línguas e culturas do continente” (APPIAH, 1997, p. 251).

Com as exposições dessas duas propostas, de Thiong’o e de Appiah, parece que trilhamos um caminho análogo àquele dos “Africanistas” brasileiros: pensar através do fio da raça ou para além disso. Appiah e Thiong’o concordam com a ideia de uma identidade africana em formação, porém, têm posicionamentos diametralmente distintos com relação aos aportes teóricos que motivam a sua existência, sobretudo, com relação aos discursos que orbitam a “raça”. Enquanto Appiah nega a utilidade da noção de raça, Thiong’o a abraça e parece restringir tudo a ela. Malgrado tenhamos nosso próprio posicionamento com relação a temática e, como já demonstramos e iremos reforçar adiante, não parece ser a “raça” o tópico a balizar as discussões principais da UA, fica a questão: de qual(is) entendimento(s) sobre identidade(s) Thiong’o e Appiah estão partindo ou que poderíamos identificar para ambos? Antes de iniciarmos, cabe entender que os dois autores parecem compreender o termo identidade como um conjunto simbólico que aponta as diferenças. Assim, entre o “eu” e o “outro” há uma infinidade de símbolos que são reproduzidos e percebidos de formas díspares, mas que resguardam identidades distintas. Ao se afirmar como um “eu”, digamos, africano, o grupo diz, na verdade, o que não é, i.e., que não é um europeu, um americano, de qualquer meridiano, um asiático etc., pois, *a priori*, o que é ser africano para o “eu” é bem diferente do que é para o “outro” (WOODWARD, 2003, p. 7-72).

Vejamos essa questão de outra forma. No Brasil, vimos através de Zamparoni que há, pelo menos, duas representações de africanos: a “hegeliana” e a “Mama África”. Daí que, quando uma pessoa afirma que é africana no Brasil, ela pode cair em um dos estereótipos acima e, ao mesmo tempo, não se aproximar minimamente do que ela realmente queira expressar. Com isso, o ponto pacífico na representação identitária atribuída e da autodeclarada é que para o “eu

africano” e para o “outro brasileiro” há concordância em que na afirmação “eu sou africano” se diferencia de ser um europeu, um asiático, um esquimó e/ou qualquer outra classificação. Porém, não há entendimento comum sobre o que seja africano, mas uma suposição disso. Logo, se a identidade compõe um quadro invisível do que venha a ser a diferença entre os grupos, há de se entender como essa distinção sobre o “ser africano” foi lida por Thiong’o e Appiah. Os dois autores não apresentam suas referências sobre essa questão, o que nos autoriza a tentar encaixar em aportes teóricos de outros pesquisadores. Thiong’o apresenta o conceito de identidade africana atrelado à ideia de raça, que foi movido pela experiência da violência inserida no continente africano através das potências ocidentais tanto no Imperialismo quanto na Guerra Fria. Essa abordagem do autor mistura os problemas vivenciados pelos africanos na África e pelos das “diásporas”.

Mahmood Mamdani descreveu o caso das disputas e querelas entre hutus e tutsis através daquilo que nomeou como uma questão de “identidade política”, que, no nosso entendimento, poderia ser atribuído ao conceito de identidade africana de Thiong’o. Mamdani demonstra que hutus e tutsis seriam grupos sociais com longa trajetória de conflitos que antecederam à chegada dos primeiros europeus na região que denominamos hoje de Ruanda. Desses conflitos iniciais até o genocídio da década de 1990, hutus e tutsis construíram uma relação de rivalidades entre si, perpassando pelos conceitos de grupos sociais, etnias, raças e, por último, adversários políticos. Em suma, há uma relação identitária de beligerância construída através das violências mútuas entre hutus e tutsis (MAMDANI, 2002, p. 19-40). No caso de Thiong’o, a ideia de identidade africana se apresenta através da raça, da violência e da vitimização, como Mbembe (2001) já nos escreveu sobre este último item. Nessa esteira, a identidade africana de Thiong’o não mira o presente e, quiçá, o futuro da África, mas uma espécie de “resposta a ser dada ao passado de violência”. O que o motiva a falar de identidade africana é o ressentimento na História, ou seja, a falsa ideia de que os absurdos do passado que fazem com que os negros no mundo tenham a mesma experiência de violência (FERRO, 2007, p. 114-119).

Por outro lado, o uso do conceito de identidade de Appiah parece se aproximar do de Stuart Hall, que analisou as dinâmicas identitárias no mundo globalizado. Para Hall, o sujeito assume identidades diferentes de acordo com o contexto em que se encontra a depender de que “outro” está se relacionando. Com efeito, devemos admitir que “[...][o] sujeito assume identidades diferentes em momentos diversos, identidades que não estão unificadas em torno de um self coerente” (HALL, 1997 p. 10). Desse modo, há um “eu” múltiplo que atua conforme as circunstâncias dos interesses em jogo. Ele se desloca de uma identidade a outra para melhor se aproximar da realidade crível do “outro”. Assim, uma pessoa pode ser um manjaco, guineense, africano ou, até mesmo, negro a depender do “outro” com quem está se relacionando. Ao que

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE tudo indica, a UA utiliza essa noção de identidade africana apresentada por Appiah. Prova disso pode ser percebida nos objetivos do Parlamento Pan-africano (PAP, em inglês), criado em 1991, durante a OUA, mas que ainda existem: “conscientização entre os povos da África sobre os objetivos da UA; fortalecimento da solidariedade continental, cooperação e desenvolvimento; promoção da paz, segurança e estabilidade; e busca de uma estratégia de recuperação econômica comum”.³³

No “Protocolo ao tratado de criação da comunidade econômica africana relacionada com o Parlamento Pan-africano”, assinado em Sirte, Líbia, em 02 de março de 2001, em seu Art.2º, §2º, está assim: “Os membros do Parlamento Pan-Africano representam todos os povos da África”. No Art. 3º, do §4º ao 8º, constam as ideias de integração, solidariedade, fim das guerras e desenvolvimento, entre os povos africanos, chamando atenção o §4º, com o texto: “familiarizar os povos da África com os objetivos e políticas visando a integração do Continente africano no âmbito do estabelecimento da União Africana”, e o §8º: “reforçar a solidariedade continental e edificar um sentido de destino comum entre os povos da África”.³⁴ Por estes exemplos, há um caminho criado para o estabelecimento de uma identidade africana, mas que não contraria a existência das outras identidades diversas dos povos africanos, assim como não menciona uma única vez a questão da raça, tão afluída nos cânones dos estudos dos “mama-africanos” e de alguns dos “africanistas”.

Além disso, esta mesma UA que busca uma identidade africana no presente, balizada pela solidariedade e fortalecimento social, político e econômico dos povos do continente, sem esquecer dos exemplos do passado, está com vistas no futuro. Com esse planejamento é que foi criada em abril de 2015, em Niamey, Níger, a “Agenda 2063”, como um plano de ações que visem o fortalecimento e a união do continente africano.³⁵ Logo na primeira seção, “As vozes dos povos africanos”, no Número 1, “Nós, os povos da África e de sua diáspora”, estão as ideias de unir homens e mulheres, agradecendo aos pan-africanistas, com especial atenção aos fundadores da OUA, por terem lutado contra a escravidão, o colonialismo e o apartheid.³⁶ De início fica clara que a proposta é pan-africanista, reforçando a ideia de Thiong’o e dos “mama-africanos” brasileiros ou alhures. Nas “Aspirações para 2063”, temos o seguinte:

³³ Parlamento Pan-africano (PAP), Objetivos. Disponível em: < <https://au.int/en/pap>>. Acesso em: 16 set. 2021.

³⁴ Protocolo ao tratado de criação da comunidade econômica africana relacionada com o Parlamento Pan-africano, p.3. Disponível em: <https://au.int/sites/default/files/treaties/36301-treaty-0022_-_protocol_to_the_treaty_establishing_the_african_economic_community_relating_to_the_pan-african_parliament_p.pdf>. Acesso em: 16 set. 2021, pp.3-4.

³⁵ Para o relatório de apresentação da “Agenda 2063”, ver: Relatório da Comissão sobre a Agenda 2063 da União Africana. Disponível em: < https://au.int/sites/default/files/newsevents/workingdocuments/12582-wd-agenda_2063_p_0.pdf>. Acesso em: 16 set. 2021.

2ª ASPIRAÇÃO: Um continente integrado, politicamente unido com base nos ideais do pan-africanismo e a visão do Renascimento Africano

19. Desde 1963, a busca da unidade em África foi inspirada no espírito do Pan-africanismo, com destaque para a libertação, independência política e económica. É motivada pelo desenvolvimento baseado na auto-suficiência e autodeterminação do povo africano, com governação democrática e centrada nas pessoas. [...].

22. África irá testemunhar o reacender da solidariedade e unidade dos seus propósitos que sustentaram a luta pela emancipação da escravatura, colonialismo, apartheid e a subjugação económica. Até 2020, todos os vestígios do colonialismo terão sido eliminados e todos os territórios africanos sob ocupação estarão totalmente libertados. Tomaremos medidas para acabar rapidamente com a ocupação ilegal do Arquipélago de Chagos, a ilha Comorense de Mayotte e afirmar o direito de autodeterminação dos povos do Sahara Ocidental. Todas as formas de opressão, incluindo de género, racial e outras formas de discriminação serão erradicadas.³⁷

O texto apresentado acima parece ser um ataque direto ao artigo de Mbembe, em que o autor diz que a “auto-inscrição” africana sugere o apego à escravidão, ao colonialismo e ao apartheid. Além disso, nega que a identidade africana “não existe como substância. Ela é constituída, de variantes formas, através de uma série de práticas, notavelmente as práticas do self” (MBEMBE, 2001, p. 199). Ou seja, a “Agenda 2063” se apresenta como o oposto do que a UA pregou até o momento. Na 5ª Aspiração, “Uma África com uma forte identidade cultural, herança, valor e ética comuns”, no entanto, parece ser totalmente contraditória. O item 39 traz o seguinte: “Serão consolidados o Pan-africanismo e a história comum, destino, identidade, heranças, respeito pela diversidade religiosa e a consciencialização do povo africano e das suas diásporas”. O 40 está assim: “A nossa diversidade na cultura, herança, línguas e religião, incluindo, o património tangível e intangível dos estados insulares de África serão uma causa de força”. O 45, para fecharmos essa discussão, temos que a África “[...] tem um povo [comum?] com crenças religiosas e espirituais que jogam um papel profundo na construção da identidade e de interação social africana”.³⁸

Afinal, a herança é comum ou não? Há uma cultura ou várias culturas? Estamos falando de uma proposta para o futuro ou algo já consolidado? Neste caso, é um projeto ou um apriorismo? No nosso entendimento, a “Agenda 2063” quer se consolidar em um futuro de médio e longo prazos, já que estabeleceu algumas mudanças para 2020, por exemplo, mas acaba por retomar o “Pan-africanismo de 1963”. Ou seja, ao invés de olhar para o futuro, apegam-se, novamente, nos discursos do passado. Acrescentamos ainda, que no plano de ação, denominado no documento de “Um apelo à acção”, não há um único item capaz de demonstrar como alcançar

³⁶ Agenda 2063, p.1. Disponível em: <https://au.int/sites/default/files/documents/36204-doc-agenda2063_popular_version_po.pdf>. Acesso em: 16 set. 2021.

³⁷ Ibidem, p.4-5.

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE estes pressupostos: herança, história e povo comum,³⁹ que nos informa o apriorismo da “Agenda 2063”. Por outro lado, parece-nos que o continente africano está distante de ter uma herança comum, quiçá um povo. Utilizando do Panapress: Agência panafricana de Notícias ou Pana, visualizamos que os intentos da “Agenda 2063” estão longe de ser alcançados. Cabe destacar que o Panapress é um meio de notícias atualizado sobre o continente africano, que tem como fio condutor demonstrar “os êxitos e os fracassos de uma África em formação”, disponibilizando, dentre outras coisas, uma vasta coleção de notícias e dossiês sobre a UA. Além disso, a maioria dos seus debatedores são da África e há equipes em mais de 50 países do continente, como também em Paris e em Nova Iorque (SILVA, 2013, p. 36-37).

Para dialogarmos melhor com a “Agenda 2063”, vamos utilizar apenas as notícias posteriores à 2015. Assim, tentaremos demonstrar os “êxitos e os fracassos” na constituição da identidade africana. No dia 11 de setembro de 2021, a Panapress noticiou que a UA suspendia a Guiné Conakry em função de um golpe de Estado que derrubou o presidente Alpha Condé;⁴⁰ ainda em 2021, mas no dia 14 de julho, temos uma “Missão do Conselho de Segurança e Paz da UA” no Mali para “recolher informações sobre a situação política, socioeconômica, humanitária e de segurança prevalecente no país”,⁴¹ uma vez que o Mali estava suspenso da UA;⁴² aos 20 dias do mês de junho do mesmo ano, o Alto Tribunal do Cabo Ocidental condenou o Vice-Presidente da Guiné Equatorial, Teodoro Nguema Obiang Mangue, a pagar US\$ 740.000,00 de indenização devido “[...] à detenção e à tortura do empresário sul-africano Daniel Janse van Rensburg, em 2013 e 2014”;⁴³ no dia 27 de maio de 2019, o exército ruandês abateu duas pessoas de moto que cruzaram a fronteira de seu país vindos de Uganda;⁴⁴ também em 2019, a UA se comprometia a dar cabo nos “[...] conflitos que afligem a maioria dos países” africanos;⁴⁵ no ano de 2018, dois soldados ruandeses foram repatriados depois de serem presos por entrarem “acidentalmente” na

³⁸ Agenda 2063, p.8. Disponível em: <https://au.int/sites/default/files/documents/36204-doc-agenda2063_popular_version_po.pdf>. Acesso em: 16 set. 2021.

³⁹ Ibidem, p.16-22.

⁴⁰ PANAPRESS, 11 set. 2021. União Africana suspende Guiné-Conakry devido a golpe de Estado contra Presidente Condé. Disponível em: <https://www.panapress.com/Uniao-Africana-suspende-Guine-Co-a_630700702-lang4-free_news.html>. Acesso em: 16 set. 2021.

⁴¹ PANAPRESS, 14 jul. 2021. Missão do Conselho de Segurança e Paz da UA esperada no Mali. Disponível em: <https://www.panapress.com/Missao-do-Conselho-de-Seguranca--a_630695214-lang4-free_news.html>. Acesso em: 16 set. 2021.

⁴² PANAPRESS, 14 jul. 2021. União Africana suspende o Mali. Disponível em: <https://www.panapress.com/Uniao-Africana-suspende-Mali--a_630691018-lang4-free_news.html>. Acesso em: 16 set. 2021.

⁴³ PANAPRESS, 20 jun. 2021. Vice-Presidente equato-guineense perde causa na África do Sul. Disponível em: <https://www.panapress.com/Vice-Presidente-equato-guineense-a_630692751-lang4-free_news.html>. Acesso em: 16 set. 2021.

⁴⁴ PANAPRESS, 27 maio 2019. Ruanda nega acusações de violações de fronteira com Uganda. Disponível em: <https://www.panapress.com/Rwanda-nega-acusacoes-de-violacao-a_630590070-lang4-free_news.html>. Acesso em: 16 set.2021.

República Democrática do Congo;⁴⁶ e, por último, o embaixador Francisco Caetano Madeira, representante do Presidente da Comissão da União Africana para a Somália (SRCC), “[...] saudou a coragem e a bravura das tropas da União Africana (UA) que ‘repeliram valentemente’ os três ataques perpetrados pela seita islamita *al-Shabab*, nas primeiras horas de segunda-feira”.⁴⁷

Pelo cenário demonstrado das notícias que vão de 2018 a 2021, a “Agenda 2063” está longe de acontecer e, mais do que isso, demonstra que a existência de povos com identidades distintas é o mais comum no continente africano. Por outro lado, a UA se fez presente em todos esses casos, seja para apaziguar, intervir ou mesmo fazer valer os sufrágios nacionais; tomou decisões de suspender países; e de cobrar indenizações por crimes praticados. Neste sentido, a UA parece ter o respaldo de seus membros, o que começaremos a demonstrar agora. Em 24 de maio de 2017, a Panapress noticiava que UA era responsável por melhorar a conectividade da internet da “África Central”;⁴⁸ o presidente de Botswana, Mokgweetsi Masisi, dois anos depois, reiterou o compromisso de seu país com a UA e a vontade de integrar a Comissão da UA para o avanço da “Agenda 2063”;⁴⁹ neste mesmo ano, ainda com relação a “Agenda 2063”, o presidente do Níger, Issoufou Mahamadou, exaltou a institucionalização do encontro bienal das Comunidades Econômicas Africanas (CEA) e a Comissão da União Africana (CUA), na promoção de esforços para o cumprimento da Agenda;⁵⁰ e, retornando à 2017, Angola apresentava ao Conselho Executivo da União Africana, o projeto de inscrição do Centro Histórico de Mbanza Kongo na lista de Patrimônio Mundial da UNESCO.⁵¹

Fazendo uso de outra fonte, dos relatórios anuais sobre as atividades da UA e de seus órgãos, temos o mesmo cenário. No de 2018, referente ao ano anterior, há o “Relatório das Actividades da Comissão, dos Órgãos e das Agências Especializadas da União Africana”, em

⁴⁵ PANAPRESS, 11 fev. 2019. UA compromete-se a cuidar de fontes de violência e de violações dos direitos humanos. Disponível em: <https://www.panapress.com/UA-compromete-se-a-cuidar-de-fon-a_630573802-lang4-free_news.html>. Acesso em: 16 set. 2021.

⁴⁶ PANAPRESS, 19 abr. 2018. Dois soldados rwandeses repatriados da RD Congo. Disponível em: <https://www.panapress.com/Dois-soldados-rwandeses-repatria-a_630545465-lang4-free_news.html>. Acesso em: 16 set. 2021.

⁴⁷ PANAPRESS, 02 abr. 2018. Missão da UA na Somália reage a três ataques da seita islamita Al-Shabab. Disponível em: <https://www.panapress.com/Missao-da-UA-na-Somalia-reage-a-a_630544040-lang4-free_news.html>. Acesso em: 16 set. 2021.

⁴⁸ PANAPRESS, 24 maio 2017. UA melhora conectividade via Internet na África Central. Disponível em: <https://www.panapress.com/UA-melhora-conetividade-via-inte-a_630513525-lang4-free_news.html>. Acesso em: 16 set. 2021.

⁴⁹ PANAPRESS, 26 nov. 2019. Botswana reitera seu compromisso com União Africana. Disponível em: <https://www.panapress.com/Botswana-reitera-seu-compromisso-a_630616252-lang4-free_news.html>. Acesso em: 16 set. 2021.

⁵⁰ PANAPRESS, 10 jul. 2019. Níger saúda encontro entre Comissão da União Africana e Comunidades Econômicas Africanas. Disponível em: <https://www.panapress.com/-Niger-sauda-encontro-entre-Comi-a_630596666-lang4-free_news.html>. Acesso em: 16 set. 2021.

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE que consta, por exemplo, o planejamento para a África coordenar e responder a situações humanitárias para proteger civis em zonas de conflitos e catástrofes, a melhor gestão ambiental, a promoção da integração econômica do continente, acesso a educação e saúde, dentre outros aspectos. Com relação a “Agenda 2063”, estava: “alinhar os ditos compromissos com os objectivos de desenvolvimento estratégico de África, tal como consta da Agenda 2063”.⁵² Esse compromisso pode ser visto no “Relatório da União Africana das Telecomunicações (UAT)”, que tinha como “missão” “apoiar os seus Estados-membros na definição de prioridades regionais para os sectores de Radiocomunicações, Normalização e Desenvolvimento das Tecnologias de Informação e Comunicação”.⁵³ Desse modo, parece que a UA tem como preocupação maior o desenvolvimento do continente em termos econômicos, políticos e sociais; a preocupação com o fim dos conflitos e a restauração da paz; e uma série de outras medidas para o fortalecimento do continente africano na “Mundialização” da economia. A “Agenda 2063”, malgrado esteja ainda em vigor, não apresenta indícios da institucionalização de um “povo africano”. Contudo, parece ter dado passos na fomentação da identidade africana.

Neste ponto, diferente do que Appiah apresentou sobre a identidade africana dita por Chinua Achebe, que foi percebida fora do continente como africana, nos debruçaremos sobre como esta é construída pelos africanos. Com efeito, cotejaremos os achados que encontramos na UA, as teorias apresentadas até aqui e os discursos de identidade africana para alguns africanos famosos, mas fora do cenário político do continente. Ou seja, vamos investigar a identidade africana como um subproduto da UA. Em entrevista concedida à repórter Lucía Blanco, do jornal “Lavanguardia”, na data de 12 de maio de 2018, a cantora e atriz marfinense, mas criada no Mali, Fatoumata Diawara, cujas músicas mesclam o *Wassoulou* com os ritmos do *Jazz* e *Soul*, disse que a “África está pronta para ocupar seu lugar: mais alegre, mais positiva, mais combativa”. De acordo com Diawara, sua música serve para “limpar a imagem da África, [à medida que são para] apresentar-se ao mundo e mostrar seu rosto [da África] positivo”, sobretudo para auxiliar os africanos em diáspora, como pretende a “Agenda 2063”.⁵⁴

Outra cantora do continente africano que vai na mesma linha é Angélique Kidjo, nascida no Benin. Em entrevista concedida ao jornal português TVi24, afirmou: “Quando se é um músi-

⁵¹ PANAPRESS, 27 jan. 2017. Angola apresenta projeto de Mbanza Kongo como patrimônio mundial. Disponível em: <https://www.panapress.com/Angola-apresenta-projeto-de-Mban-a_630503651-lang4-free_news.html>. Acesso em: 16 set. 2021.

⁵² Relatório anual sobre as actividades da União Africana e dos seus órgãos. 2017. Disponível em: <https://au.int/sites/default/files/documents/33782-doc-ex_cl_1061_xxxii_p.pdf>. Acesso em: 16 set. 2021.

⁵³ Relatório da União Africana das Telecomunicações (UAT). 2016. Disponível em: <https://au.int/sites/default/files/newsevents/workingdocuments/33025-wd-atu_report_to_the_2nd_session_of_the_stc_po.pdf>. Acesso em: 16 set. 2021.

⁵⁴ LAVANGUARDIA, 12 maio 2018. Entrevista de Lucía Blanco: Fatoumata Diawara: “África está lista para ocupar su lugar”. Disponível em: <<https://www.lavanguardia.com/vida/20180512/443526457485/fatoumata-diawara-africa-esta-lista-para-ocupar-su-lugar.html>>. Acesso em: 18 set. 2021.

co africano, não se pode ignorar o sofrimento do seu próprio continente. O último desafio da Humanidade é melhorar a vida do povo africano”. Kidjo, que era embaixadora da UNICEF a época, criou a “The Batonga Foundation”, “uma organização que apoia e incentiva jovens adolescentes africanas a prosseguirem os estudos secundários e universitários”. Em 2014 sua organização funcionava no Mali, Benin, Etiópia e Serra Leoa. Ao comentar sobre a situação das mulheres na Nigéria, disse Kidjo: “No início quase ninguém queria saber, até que algumas celebridades começaram a falar no assunto, e aí a situação começou a mudar. [...]: É preciso melhorar o acesso das raparigas africanas à educação”.⁵⁵ Paulina Chiziane, escritora de Moçambique, faz várias referências à luta pela igualdade de gênero em sua terra natal e no continente africano como um todo. Ao responder sobre o papel da religião em sua vida, declarou: “Para a religião, a mulher olha sempre para o outro, nunca para si. É sempre coadjuvante, nunca protagonista. A mulher na religião tem um lugar de silêncio. E eu não concordo com essa visão”. Mais adiante complementa: “O meu país é muito interessante. Em termos políticos, o partido no poder é todo pela libertação feminina, e o discurso do poder é um discurso libertário. Mas, as tradições, as religiões, são aquelas que ainda querem manter a mulher numa posição muito má, de submissão”.⁵⁶

Conterrâneo de Paulina Chiziane, Mia Couto (António Emílio Leite Couto) também teceu críticas as ideias de tradicionalidade ou da busca por uma “África tradicional”, mas no meio literário: “Não sabemos [os africanos] o que é isso de ser “autêntico”, mas, para atender aos critérios de aceitação da crítica, pediam uma “África tradicional”, tinha que ter uma fogueira, uma feiticeira e esse tipo de estereótipo que identifica uma ‘África autêntica’”. Em seguida, ao falar que a África e Moçambique estão distantes do Brasil, no sentido do olhar brasileiro, ressaltou que o país sul-americano tem tanta riqueza cultural dentro que fica difícil olhar para fora e, mesmo assim, quando o faz, tem endereço na Europa e nos EUA. Para Mia Couto, “O país [Brasil] não se reconhece nem na chamada América Latina, algo que é estranho para nós, porque a África vive a si própria como uma entidade. Os africanos cantam a África como se fosse uma espécie de grande nação. Quando o Brasil fizer isso, vai se abrir para o continente”.⁵⁷

Por último, gostaríamos de demonstrar duas reações às afirmações de dois médicos franceses, Jean Paul Mira (um dos diretores do hospital Cochin de Paris) e Camille Lochet (Diretor do INSERM), sobre testes de remédios e vacinas na África para o novo coronavírus. Ambos os

⁵⁵ TVI24, 03 jun. 2014. Entrevista: África: Jovens com instrução “mudarão o Continente para sempre”. Disponível em: <<https://tvi24.iol.pt/musica/rock-in-rio/africa-jovens-com-instrucao-mudara-o-continente-para-sempre>>. Acesso em 18 set. 2021.

⁵⁶ OP+, 17 abr. 2017. Entrevista com a escritora moçambicana Paulina Chiziane. Disponível em: <<https://mais.opovo.com.br/jornal/paginasazuis/2017/04/entrevista-com-a-escritora-mocambicana-paulina-chiziane.html>>. Acesso em 19 set. 2021.

⁵⁷ El País, 02 maio 2019. Entrevista: “Mia Couto: “Doeu ver como África e Moçambique ficaram tão distantes do Brasil””. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/18/cultura/1555598858_754829.html>. Acesso em 19 set. 2021.

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE

médicos franceses lembraram que “no caso da AIDS, onde prostitutas africanas são usadas para tentar certas coisas porque sabem que estão muito expostas e não têm proteção”. Além disso, justificaram a pesquisa na África, pois lá “não há máscaras, nem tratamentos, nem aparelhos de reanimação cardiorrespiratória”. De imediato, Samuel Eto'o, ex-jogador da seleção de Camarões, reagiu a essas declarações: “filhos da p... [...]. A África não é seu parquinho”. Eto'o foi seguido pelo ex-jogador de futebol marfinense, Didier Drogba: “É totalmente inconcebível que tenhamos que advertir sobre isso. a África não é um laboratório de testes. Não somos cobaias. Eu quero veementemente denunciar essas declarações discriminatórias, falsas e, sobretudo, racistas”. Outro que se revoltou foi o jogador senegalês, Demba Ba, que em tom de ironia afirmou: “Bem-vindo ao Ocidente, onde os brancos se consideram tão superiores que o racismo e a debilidade se tornam comuns”.⁵⁸

Das entrevistas compulsadas e cotejadas com os objetivos da UA e da “Agenda 2063” chegamos à conclusão de que há uma incipiente identidade africana se desenvolvendo no continente, que não está a apagar ou que seja capaz de fazer os atores envolvidos a renunciar as demais identidades existentes (povo, família, clã etc.). Essa identidade é de cunho político, que não vai na direção do que Thiong'o apontou, mas no da solidariedade. Há o entendimento que essa identidade deve afastar as noções de raça, cultura, “tradicionalidade” e história comuns entre os africanos, mas se aproximar da de modernidade e de coesão para o enfrentamento à “mundialização”. Obviamente, as primeiras noções de unidade surgem com os discursos pan-africanistas com esse teor, mas vai se alterando e chega dentro da UA com uma ideia mais ampla, concebendo as dinâmicas complexas dos povos do continente africano. Essa identidade, portanto, está em fomentação, pois as pessoas ainda não têm certeza de como seria “ser africano”. Contudo, é uma identidade que surge da necessidade de se fazer africano no contato com o outro. A UA, os artistas, os escritores e os ex-jogadores de futebol parecem ter essa noção. Assim, dos esforços da UA para fortalecer o continente no processo de “Mundialização”, cria-se, como seu subproduto, a identidade africana.

Considerações finais

O estudo apresentado no presente artigo demonstra que longe do que afirmam os estudos africanos no Brasil ou alhures, há uma incipiente identidade africana em pleno curso na África. Essa identidade é fruto não apenas do contato com o “outro”, mas dos esforços internos para o

⁵⁸ O Popular, 03 abr. 2020. Drogba e Eto'o se revoltam com ideia de testes sobre coronavírus na África: 'Não somos cobaias'. Disponível em: <<https://www.opopular.com.br/noticias/esporte/drogba-e-eto-o-se-revoltam-com-ideia-de-testes-sobre-coronav%C3%ADrus-na-%C3%A1frica-n%C3%A3o-somos-cobaias-1.2028386>>. Acesso em: 19 set. 2021.

fortalecimento econômico e político do continente pela UA. Neste sentido, essa identidade africana surge como uma espécie de subproduto da “Agenda 2063”, mas que não se baliza pelas ideias de raça ou de cultura comuns para os africanos. Pelo contrário, ao que tudo indica, os africanos aprenderam a trabalhar com a diversidade linguística e cultural, tornando-as seus maiores emblemas identitários. Por último, cabe ressaltar que os discursos feitos pelos “africanistas” no Brasil não colocam em apreço essa ideia de identidade africana. No mais das vezes, observamos discursos que aludem a uma homogeneidade cultural e racial do continente e dos “africanos da diáspora”, sobretudo, no Brasil Colonial e Imperial, ou uma visão mais voltada para as análises dos povos, seguindo estudos locais ou regionais da África. Dessa forma, acreditamos que este artigo venha a contribuir com os Estudos Africanos no Brasil por proporcionar novas reflexões sobre o tema.

Além disso, importa para o presente trabalho observar que as discrepâncias entre a “coisa” representada e as representações feitas desta indicam que é fundamental rever as referências, pontos de vista e observar melhor o que se pesquisa e estuda. África não pode e não deve ser entendida por conceitos homogeneizantes, balizados em perspectivas que nem de longe descrevem o imenso manancial de diversidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, 523p.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018. 203p.

ALVARADO, Guillermo Antonio. **África deve-se unir? a formação da teórica da unidade e a imaginação da África nos marcos epistêmicos Pan-negristas e pan-africanos (séculos XVIII-XX)**. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e africanos), Pós-Afro – UFBA, Salvador, 2018.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na Casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 302p.

ASANTE, Molefi Kete. **Kemet, Afrocentricity and Knowledge**. Trenton, New Jersey: Africa World Press, 1990. 214p.

ASANTE, Molefi Kete. **The Afrocentric Idea**. Philadelphia: Temple University, 1998. 235p.

CANDIDO, Mariana Pinho. **Enslaving Frontiers: Slavery, Trade and Identity in Benguela, 1780-1850**. Tese (Doutorado em História). York University, Toronto, 2006.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 375p.

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE
CAPUTO, Stela Guedes. Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas. **Revista Brasileira de Educação**. v. 20, n. 62, p. 773-796, 2015.

CASTIANO, José P. **Referenciais da Filosofia Africana: Em Busca da Intersubjectivação**. Maputo: UDEBA, 2010. 253p.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. 345p.

CLIVE, Mário. **História da Filosofia Africana**. S.I.

DIALLO, Alfa Oumar. Integração Africana: da Organização da Unidade Africana à União Africana. **Espaço Jurídico**. v. 6, n. 1, p. 8-17, 2005.

DIAS, João Ferreira. Candomblé é a África. Esquecimento e Utopia no Candomblé jeje-nagô. **Cadernos de História**. v. 17, n. 26, p. 64-82, 2016a.

DIAS, João Ferreira. **Nos trilhos do pensamento religioso Yorùbá**. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2016b. 125p.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra: Esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica**. Lisboa/Luanda: Mulemba/Pedago, 2014. 193p.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008. 191p.

FERREIRA, Roquinaldo Amaral. A institucionalização dos Estudos Africanos nos Estados Unidos: advento, consolidação e transformações. **Revista Brasileira de História**. v. 30, nº 59, p. 73-90, 2010.

FERRO, Marc. **Le ressentiment dans l'Histoire: Comprendre notre temps**. Paris: Odile Jacob, 2007. 170p.

GINZBURG, Carlo. **Relações de força: História, retórica, prova**. São Paulo: Cia das Letras, 2002. 192p.

GÓIS, Aurino José. As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso. **Horizonte**. v. 11, n. 29, p. 321-352, 2013.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural**. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1997.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula: visita a história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2005, 678p.

HOUNTONDJI, Paulin J. **African Philosophy: Myth and Reality**. Indiana: Indiana University Press, 1983. 223p.

KAPHAGAWANI, Didier N; MALHERBE, Jeanette G. African epistemology. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (ed.). **The African Philosophy Reader**. Tradução para uso didático por Marcos Rodrigues. New York: Routledge, 2002, p. 219-229.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Representações da África no Brasil: novas interpretações**. Recife: Bagaço, 2018. 240p.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Et all. A África sob as lentes da raça: sans, mandjakus, vambalundu – **Os limites da Antropologia e da História para compreender os fenômenos e eventos no continente africano**. Mimeo, 2022.

LOIOLA, José Roberto Alves. Cristianismo e religiões africanas um catálogo de reflexões fenomenológicas em perspectiva pós-colonial. **Identidade!** Vol. 16, n. 01, p. 28 – 42, 2011.

MACEDO, José Rivair. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021. 286p.

MAKUMBA, Maurice M. **Introdução à Filosofia Africana: Passado e Presente**. Luanda: Paulinas, 2014. 310p.

MAMDANI, Mahmood. **When victims become killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda**. New Jersey, Princeton University Press, 2002. 389p.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**. v.23, nº 1, p. 172-209, 2001.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2019. 415p.

NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana: Das independências às liberdades**. Maputo: Edições Paulistas, 1993. 183p.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-Asiáticos**. v. 25, n. 3, p. 421-461, 2003.

OLIVA, Anderson Ribeiro. Os africanos entre representações: viagens reveladoras, olhares imprecisos e a invenção da África no imaginário ocidental. **Em Tempo de História**, nº 9, p. 90-114, 2005.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. **Retrouver une identité: Jeux sociaux des Africains de Bahia (Vers 1750 – Vers 1890)**. Tese (Doutorado em História). Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), Paris, 1992.

PENNA FILHO, Pio. African renaissance e a política externa sul-africana. **Meridiano 47**. v.1, n. 1, p. 7-8, 2000.

PEREIRA, José Maria Nunes. Os estudos africanos na América Latina: um estudo de caso. O Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA). In: PEREIRA, José Maria Nunes. **Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del outro**. Buenos Aires: Clacso, 2008.

RAMOS, Aline Oliveira. **Práticas de discriminação racial nos anos iniciais do ensino fundamental: sentidos de professoras**. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2015.

RIBEIRO, Cláudio Oliveira. União Africana: apontamentos sobre segurança e integração. **Boletim Meridiano 47**. v. 8, n. 79, pp. 5-7, 2007.

OS DISCURSOS SOBRE ÁFRICA E A IDENTIDADE NEGADA NO BRASIL: O PAPEL DA UNIÃO AFRICANA NA CONSTITUIÇÃO DE UM CONTINENTE
SANSONE, Livio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Afro-Ásia**. v. 27, p. 249-269, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. **O fim do império cognitivo: A afirmação das epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Autêntica, 2019. 480p.

SANTOS, José Antônio dos. História e Cultura Afro-Brasileira e Movimento Negro. **Momento**. v. 22, n. 2, p. 39-64, 2013.

SANTOS, José Francisco. **Angola: Política Externa Brasileira para África no olhar de Ovídio de Andrade Melo**. Salvador: Sagga Editora, 2018. 346p.

SANTOS, Vanicléia Silva. A redescoberta da África no Brasil: as pesquisas em História da África no Brasil (1992-2012). **XXII Encontro da Associação das Universidades de Língua Portuguesa**. Maputo: Ensino Superior e Investigação Científica no Espaço da CPLP, p. 243-254, 2012.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandingas no espaço Atlântico: Século XVIII**. Tese (Doutorado em História Social), FFCHL – USP, São Paulo, 2008.

SCHLICKMANN, Mariana. **A Introdução dos Estudos Africanos no Brasil: 1959-1987**. Curitiba: CRV, 2016. 171p.

SILVA, Alberto da Costa e. **A Enxada e a Lança: A África antes dos portugueses**. 2ªed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996, 810p.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Ed. UFRJ, 2003. 287p.

SILVA, Joilson de Araújo Martins Andrade. **União Africana: desafios políticos e perspectivas de cultura no limiar do século XXI**. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais). PPGH/PUC-SP, São Paulo, 2013.

SILVA, Moisés. **Os Estudos de África na Historiografia Brasileira (2003-2016)**. Dissertação (Mestrado em História Contemporânea II), Instituto de História – Universidade Federal Fluminense - UFF, Niterói, 2018.

SLENES, Robert W. **Na Senzala, uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 302p.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor: Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão no Rio de Janeiro, Século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. 303p.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista: História da Festa de Coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: UFMG, 2002. 387p.

THIONG'O, Ngũĩ wa. Lembrando da África: Memória, Restauração e Renascimento Africano. In: LAUER, Helen; ANYDOHO, Kofi (Orgs.). **O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: FUNAG, 2016. Vol.4, p.2663-2692.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 2^a ed, Petrópolis: Vozes, 2003. 130p.

ZAMPARONI, Valdemir. A África e os estudos africanos no Brasil: passado e futuro, **Cienc. Cult.** v.59, n.2, p.46-49, 2007.

ZAMPARONI, Valdemir. Os africanos no Brasil: veredas. **Rev. Educação Pública**. v. 4, n.5, p.105-124, 1995.

Recebido em: 07/11/2021
Aprovado em: 17/05/2022

CRISE DE IDENTIDADE: A BUSCA DE UMA “ÁFRICA PERDIDA” COMO RESPOSTA ÀS ANGÚSTIAS DO CAPITALISMO

IDENTITY CRISIS: THE SEARCH FOR A “LOST AFRICA” AS A RESPONSE TO THE ANXIETIES OF CAPITALISM

CRISTIAN A. S. DE JESUS

RESUMO: A África que permeia o imaginário de parte considerável do Brasil é constituída pela ideia de berço da negritude. Por esse motivo, muitos negros brasileiros identificam-se como africanos ou descendentes destes. Contudo, essa representação do continente costuma ser imprecisa do ponto de vista da história e da realidade atual. Nesse sentido, é possível afirmar que o que se busca é uma África idealizada que teria ficado soterrada pela vida real dos povos que habitam aquela região. A necessidade por essa identificação, por sua vez, é fruto de uma “crise de identidade” que se alastra com o desenvolvimento do capitalismo. Com a crescente dissolução dos laços sociais e a ascensão da cultura do individualismo, o ser humano sente-se cada vez mais isolado e ansioso por uma religião. Nesse contexto, a identidade africana se apresenta como um consolo, porque une, de certa forma, pessoas que possuem supostas semelhanças.

PALAVRAS-CHAVE: Crise de identidade; África Perdida; Capitalismo.

ABSTRACT: The Africa that permeates the imagination of a considerable part of Brazil is constituted by the idea of the cradle of blackness. For this reason, many black Brazilians identify themselves as Africans or descendants of Africans. However, this representation of the continent is often inaccurate from the point of view of history and current reality. In this sense, it is possible to affirm that what is sought after is an idealized Africa that would have been buried by the real life of the peoples who inhabit that region. The need for this identification, in turn, is the result of an "identity crisis" that is spreading with the development of capitalism. With the increasing dissolution of social bonds and the rise of the culture of individualism, human beings feel increasingly isolated and yearn for reconnection. In this context, African identity presents itself as a consolation, because it somehow unites people who have supposed similarities.

KEYWORDS: Identity Crisis; Lost África; Capitalism.

CRISE DE IDENTIDADE: A BUSCA DE UMA “ÁFRICA PERDIDA” COMO RESPOSTA ÀS ANGÚSTIAS DO CAPITALISMO

Cristian Arão Silva de Jesus¹

Introdução

Contemporaneamente um número considerável de ativistas e movimentos sociais tem assumido a identidade como paradigma através da chamada política identitária. Como durante muito tempo as minorias sociais foram inferiorizadas, tornou-se difícil para as pessoas desses grupos sentirem orgulho de quem eram. Por esse motivo, ficou represado o desejo de afirmar qualidades positivas dos negros, das mulheres, dos homossexuais e demais categorias que sofreram e sofrem com preconceitos. É nesse contexto que o identitarismo surge com a ideia de defesa da própria identidade em um mundo cada vez mais marcado pelo individualismo e pela competitividade. Contudo, é lícito perguntar: será que a afirmação da identidade é uma forma interessante de lutar contra os preconceitos e a discriminação?

Na polifonia do mundo digital, percebe-se que muitos “ativistas” que assumem a tarefa de defender a sua identidade como uma atividade vital, não compreendem como funciona o processo de identificação, nem refletem sobre as possíveis implicações indesejáveis dos seus atos. A identidade, nesse contexto, é considerada, muitas vezes, como algo fixo e imutável, e que precisa, talvez, ser descoberta. Não se compreende aí que a identidade é algo fluído, móvel, incerto e que só existe em dada conjuntura. Por parte de indivíduos negros, a busca pela identidade negra é também a procura por uma raiz africana; assim, ser negro é também ser africano. A partir daí procura-se reestabelecer antigas tradições da África, costumes, religiões, nomes próprios, etc. Todavia, a procura pela identidade africana parece ser algo mais complexo do que aparenta.

Em busca da África

A busca por uma identidade africana por parte de pessoas não nascidas na África é realizada contemporaneamente por indivíduos que se identificam como africanos na diáspora. Ainda que esse fenômeno possa parecer algo próprio do século XXI, não é exatamente uma novidade. O movimento back-to-África, que surge nos Estados Unidos ainda no final do século XVIII, tinha como objetivo possibilitar a ida dos negros estadunidenses ao lugar de sua suposta

origem no continente africano. É nesse contexto que é fundada a Libéria, colonizada por ex-escravos e descendentes de escravos (REDKEY, 1969).

Todavia, nesse primeiro momento a ideia de “volta à África” foi mais defendida pela população branca estadunidense do que pelas pessoas negras, porque eram os brancos que estavam incomodados com a presença de ex-escravos recém libertos. Muitos negros não compactuaram com a ideia justamente por não se reconhecerem como africanos. No Brasil houve um movimento semelhante de emigração de negros. Aqui, o destino foi o território que atualmente compõe a região de Benin, Togo e Nigéria. Os negros, contudo, não foram reconhecidos como africanos e sim como brasileiros (mesmo porque muitas pessoas nem tinham essa região da África como origem). Nessa circunstância, surge uma nova identidade para definir o brasileiro emigrante, nasce aí o *agudá* (GURAN, 2000).

Tempos depois, já no início do século XX, um novo contexto social fez com que o back-to-África fosse retomado como pauta, dessa vez defendida por setores dos movimentos sociais negros. É sob essa conjuntura que a proposta de volta à África é retomada por Marcus Garvey, um ativista jamaicano que viveu nos EUA no período do *Harlem Renaissance*.² Na América do Norte, Garvey estabelece uma filial de sua organização, AUPN (Associação Universal para o Progresso Negro), justamente no bairro do Harlem, e passa a ser um dos pensadores mais influentes sobre a questão da identidade negra até os dias de hoje.

Em sua jornada para conseguir propiciar o deslocamento dos negros norte-americanos até a África, buscou o inesperado apoio de grupos supremacistas brancos, como o da Ku Klux Klan. De acordo com Paul Gilroy, em *Black Fascism*, em comum, a AUPN e a Klan possuíam o fato de que ambas as organizações eram contrárias à miscigenação e a favor da segregação racial (GILROY, 2000, p. 74). Contudo, mesmo contando com o apoio dos racistas brancos, que também queriam que os negros fossem para a África, o resultado da tentativa de emigração novamente deu errado. Devido à recusa de apoio da Libéria e os problemas ocasionados pela postura da AUPN que havia, dentre outras coisas, atribuído o cargo de Presidente da África a Marcus Garvey em um congresso em 1920, o plano não se realizou como o esperado.

Apesar das tentativas frustradas de um retorno ao continente africano, a ideia existente no back-to-África continuou presente no ideário de muitos ativistas, de modo que ela foi reformulada como uma busca interna e espiritual. Assim, o regresso passou a ser algo fictício através da recuperação de tradições e costumes. Entretanto, essa busca por um ideal da África

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 O *Harlem Renaissance* (renascimento do Harlem) foi um movimento cultural, social e político que teve como epicentro o bairro do Harlem, em Nova York nos anos 1920. Nesse contexto, houve uma explosão de artistas e pensadores negros que levantavam a bandeira do orgulho racial.

costuma resultar na afirmação de uma série de valores artificiais que pouco correspondem à vida no continente africano. Nas palavras de Amiri Baraka, é uma “performance artificial, uma tentativa de se passar por africano” (BARAKA Apud HAIDER, 2019, p. 105).

Todavia, artificialidade não é um problema em si, pois toda narrativa sobre identidade é uma invenção. A África foi inventada diversas vezes, primeiro pelos europeus que criaram narrativas para definir o continente e depois por pessoas que passaram a se identificar como africanas. Portanto, não é da busca que surge a identidade, e sim da criação, da invenção. O problema com a ideia de busca ou recuperação é justamente o não reconhecimento do caráter artificial, fluído e ficcional da identidade, porque espera-se dela estabilidade e segurança.

Capitalismo e a crise de identidade

Kathryn Woodward argumenta que essa busca identitária é resultado de uma crise de identidade (WOODWARD, 2014, p. 26). Essa crise, segundo a autora, é ocasionada pelas transformações políticas e econômicas que causam um ambiente de fluidez e recorrente mudança. Nesse contexto, “Mesmo que o passado que as identidades atuais reconstroem seja, sempre, apenas, imaginado, ele proporciona alguma certeza em um clima que é de mudança, fluidez e crescente incerteza” (WOODWARD, 2014, p. 25).

De acordo com Erich Fromm, o modo de vida capitalista é o terreno perfeito para essa crise de identidade, porque sob o capitalismo o individualismo e a heteronomia são peças fundamentais, além da já citada instabilidade. Por esse motivo, o indivíduo burguês é um sujeito angustiado. Nesse cenário surge um pseudo-eu, uma identidade “falsa” que toma o lugar do desenvolvimento pessoal genuíno que não pôde se realizar devido aos limites da vida sob a sociedade industrial avançada.

A perda do eu e sua substituição por um pseudo-eu deixam o indivíduo em um estado de intensa insegurança. Ele fica obcecado por dúvidas, já que, sendo essencialmente um reflexo das expectativas que outras pessoas têm com relação a ele, de certo modo perdeu sua identidade. **Com o fito de vencer o pânico resultante dessa perda de identidade, ele se vê compelido a conformar-se, a procurar sua identidade graças à contínua aprovação e reconhecimento dos outros.** Como ele não sabe quem é, ao menos os outros saberão se agir segundo a expectativa deles; se eles souberem, também saberá, desde que aceite a palavra deles (FROMM, 1981, p. 165, grifo meu).

Karl Marx, n’*O Capital*, antes de explicar o funcionamento econômico do capitalismo, analisa como esse sistema político e econômico se constitui baseado em um “feitiço” que cria formas de vida. É no início do primeiro volume da obra que o filósofo apresenta o conceito “fetichismo” e expõe como o capitalismo é antes de mais nada uma fábrica de sujeitos. O termo

fetichismo é uma versão francesa da palavra “feitiço” da língua portuguesa. Esse vocábulo surge, no século XV, do contato dos colonizadores portugueses com povos que habitavam a região que mais tarde constituiria Angola. Os europeus adaptaram a palavra *nkisi* (*inquice*), que em quimbundo significa “receptáculo”, e daí surgiu a palavra feitiço para designar objetos sagrados que seriam “animados”.

Marx utiliza a variante do termo usada pelos franceses para explicar como o capitalismo cria formas de vida. Em *O capital*, o autor argumenta que existe uma espécie de feitiço que faz com que a mercadoria e o próprio capital pareçam ter vida própria. Nesse contexto, o indivíduo é concebido como uma coisa; é, portanto, a subjetivação das coisas e a coisificação do ser humano (ARÃO, 2015). Isso acontece, segundo Marx, devido à divisão do trabalho e a transformação do trabalhador em uma peça na engrenagem de produção. Nessa conjuntura, trabalho significa ação repetitiva de funções que faz com que o produtor não reconheça o produto final do trabalho como algo que surge da sua atividade. É por esse motivo que a mercadoria possui uma aura miraculosa, ou, nas palavras de Marx, um caráter enigmático e misterioso.

De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho humano, assim que ele assume a forma mercadoria? [...] O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais dessas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (MARX, 2017, p. 147).

Como não há um controle por parte dos trabalhadores sobre a produção, é como se houvesse uma inversão que coloca as pessoas à serviço da fabricação e, por conseguinte, à serviço da mercadoria. A mercadoria precisa ser construída, transportada e vendida, é a necessidade dela que faz com que os seres humanos trabalhem. A ausência de controle humano existe não só por parte do proletariado, mas também por parte dos capitalistas. Os diretores e donos das fábricas também não escolhem exatamente o quê ou o quanto será produzido, porque é necessário responder as demandas do mercado; percebe-se aí o feitiço que torna humano o capital. É a partir dessa prosopopeia que consideramos que devemos organizar a sociedade para satisfazer o mercado e não as pessoas.

Na verdade, o caráter de valor dos produtos do trabalho se fixa apenas por meio de sua atuação como grandezas de valor. Estas variam constantemente, independentemente da vontade, da previsão da ação daqueles que realizam a troca. Seu próprio movimento social possui para eles, a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram em vez de eles as controlarem (MARX, 2017, p. 150).

O ser humano, nesse cenário, está numa condição em que a heteronomia é uma peça fundamental. Se as pessoas se tornam máquinas nas linhas de produção para servir à mercadoria e ao capital, a necessidade de obediência é introjetada, de modo que se torna cada vez mais difícil o cultivo da autonomia. Com o capitalismo aprendemos que devemos escolher nossos empregos, por exemplo, de acordo com a necessidade do mercado, não com os nossos desejos, inclinações ou vontades. Além da heteronomia há também uma dissolução dos laços sociais, porque a relação entre os seres humanos passa a ser mediada pelas coisas. Como é a mercadoria que assume o papel de sujeito, há “relações reificadas [coisificadas] entre as pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 2017, p. 148). Assim, há um déficit também na própria sociabilidade humana que passa a ter relação com as coisas que as pessoas possuem.

Com isso é possível compreender a mentalidade individualista presente no capitalismo. De acordo com Marx, no sistema capitalista, os indivíduos são como o personagem de Daniel Defoe, Robinson Crusóe. No romance, o protagonista, após um naufrágio, vê-se isolado em uma ilha tendo que responder a todas as suas necessidades de forma completamente independente. Marx usa o termo “robinsonada” para explicar a prática de pensar a condição humana a partir dessa ideia de sujeito insular e autossuficiente, como um náufrago (MARX, 2017, p. 151). Essa perspectiva pode ser encontrada em filósofos contratualistas (a ideia de contrato surge porque os seres humanos teriam supostamente uma vida anterior ao contato com outros indivíduos) e em economistas como Ricardo. Responsável pelo seu sucesso ou fracasso, o indivíduo deve negociar e disputar com outros, igualmente ávidos pelo poder e inebriados pela cupidez.

Todavia, essas características não correspondem à totalidade da natureza humana. Se o ser humano possui esses traços de egoísmo, isso diz respeito à humanidade sob o capitalismo. De forma contrária ao que essa crença prega, o ser humano é antes de mais nada um animal gregário. Nesse sentido, a desagregação ocasionada pela forma de vida capitalista tenta subverter a condição humana, com o intuito de transformar os homens e mulheres em seres independentes uns dos outros.

A psicologia das massas, a política identitária e o “consolo da identidade”

O que resulta desse empreendimento é um mal-estar social causado justamente pelo isolamento e pela dissolução dos laços sociais que nos impele a buscar a reconfiguração de algum tipo de noção de comunidade. Essa condição é retratada no início do *Mal-estar na civilização*, onde Freud relata a fala de um amigo que lhe descreve um certo “sentimento oceânico” (FREUD, 2011 a, p. 8) que faz com que o sujeito se religue com o todo e sinta que ele é algo mais do que só um indivíduo. Esse sentimento de fazer parte de algo maior é analisado

também em *A psicologia das massas e a análise do Eu*. Nessa obra, o psicanalista explica como a formação de grupos cria uma espécie de alma coletiva. Daí surge uma massa psicológica baseada na identificação das pessoas entre elas e delas com um líder. Nesse contexto, há um fortalecimento dos laços internos que tende a homogeneizar os participantes. Fazer parte de um grupo, nesse cenário, é também ser o grupo.

De acordo com Freud, nessa condição, o indivíduo tem um déficit no pensamento crítico e um aumento na agressividade e na violência. A diminuição das capacidades críticas ocorre porque o que importa nessa conjuntura é a adesão (ou performance de adesão) às diretrizes do grupo. Por esse motivo, a capacidade de julgamento é comprometida em favor da integração. Do outro lado, a agressividade e a violência são aumentadas, porque sentimentos nocivos que outrora eram represados e reprimidos vêm à tona quando o sujeito está numa massa psicológica. Isso acontece porque no contexto do grupo, como o indivíduo faz parte de algo maior que ele, julga não precisar reprimir mais o ódio, os preconceitos, a raiva, etc.

As condições de vida sob o sistema capitalista fazem com que as pessoas se sintam inseguras, angustiadas e solitárias, e isso faz com que surja uma necessidade de agrupamento, segurança e direcionamento. A massa psicológica precisa justamente dessa conjuntura para aflorar; pessoas perdidas tendem a procurar auxílio e direção. É por isso que indivíduos aflitos e angustiados buscam uma religião (ARÃO, 2021). Como o termo religião acusa, uma das saídas para essa necessidade de comunhão e comunidade é encontrada nas religiões. Contudo, a experiência religiosa não é a única resposta para as angústias de pessoas desgarradas. Ante um mundo cada vez mais competitivo e individualista “alguns escolhem o consolo do fundamentalismo. Mas, outros escolhem os consolos da identidade” (HAIDER, 2019, p. 29). Porém, a identidade que surge aí como uma possível saída para esse problema do individualismo burguês, acaba por repetir a mesma lógica.

Ora, a fixação da identidade, seja de que natureza for, longe de ameaçar a ordem neoliberal, aparece, ao contrário, como bater em retirada para os sujeitos cansados de si mesmos, para todos os que abandonaram a corrida ou foram excluídos dela logo de saída: pior, ela reproduz a lógica da concorrência no nível das relações entre as "pequenas comunidades". Longe de valer por si mesma, independentemente de qualquer articulação com a política, a subjetivação individual está ligada no mais profundo de si mesma à subjetivação coletiva [...] A invenção de novas formas de vida somente pode ser uma invenção coletiva, devida à multiplicação e à intensificação das contracondutas de cooperação (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 401, grifo meu).

Assim, por mais que o impulso que leva a criação de grupos identitários seja ocasionado por um anseio de fugir da lógica capitalista, o estabelecimento de comunidades identitárias mantém a perspectiva de desagregação, porque preserva a ideia de separação. A lógica do “cada

um por si” transforma-se em “cada grupo por si”. Nesse contexto, as pautas políticas, que deveriam ser a razão de ser dos movimentos, tornam-se, muitas vezes, somente o motivo para agregar as pessoas em uma causa comum; ser a favor de algo ou contra alguma coisa faz com que as pessoas se identifiquem umas com as outras e também as torna especiais, com uma nobre missão a ser realizada. Missão essa que a maioria da humanidade não estaria disposta a comprometer-se.

Quando não se tem a identidade como referencial, a finalidade da luta é a criação de uma condição em que não seja mais preciso lutar. O trabalhador que reconhece a alienação do seu trabalho, luta justamente para não ser mais um trabalhador explorado, para criar um mundo onde não exista essa condição. Por outro lado, quando a identidade é o referencial e define a vida do militante, a questão aparece de outra forma.

A atividade supostamente revolucionária do ativista é uma rotina cega e estéril – uma constante repetição de umas poucas ações sem potencial para a mudança. **Ativistas provavelmente resistiriam à mudança se ela viesse, porque ela destruiria as fáceis certezas de seu papel e o agradável pequeno nicho que eles cavaram para eles mesmos.** Como chefes de sindicatos, ativistas são eternos representantes e mediadores. Da mesma forma que líderes sindicais seriam contra o sucesso dos trabalhadores na luta porque isto provavelmente os colocaria fora do emprego, o papel do ativista é ameaçado pela mudança. De fato, a revolução, ou mesmo algumas mudanças reais nessa direção, desagradariam profundamente ativistas por destituí-los de seus papéis. Se *todos* se tornam revolucionários então você não é mais tão especial, não é? (X, A. 2012, p. 6, grifo meu).

Nota-se aí a presença do individualismo burguês na ideia de “ser diferente”, de estar numa posição em que o resto da sociedade não está. Por isso, não são raros os acontecimentos que refletem o moralismo de muitos grupos identitários, como, por exemplo, o policiamento da linguagem. Embora muitas expressões preconceituosas e ofensivas tenham se mantido no vocabulário comum e precisem ser repensadas, elas não são o fundamento da opressão. Deslocar a atenção para esse lugar, além de não resolver a questão, enfraquece a luta, pois lança-se luz sobre consequências no lugar de iluminar as causas, e nesse enxugar de gelos a estrutura permanece intacta, e tudo isso com o ônus de ganhar antipatia de parte considerável da população.

Aqui é importante negritar o fato de que a crítica ao identitarismo realizada nessas páginas de forma alguma representa uma minimização ou desconsideração das demandas de grupos que sofrem toda ordem de preconceito e violência. A luta contra o racismo, o sexismo, a homofobia, dentre outras pautas, é extremamente importante, e justamente por esse motivo, faz-se necessária a reflexão sobre as maneiras como as questões são colocadas. Portanto, a crítica não é direcionada a toda luta, mas às que se encaixam na noção de identitarismo, que pode ser

definido como um tipo de militância fundamentada na ideia de identidade e que tem por objetivo a afirmação da mesma.

A expressão “política identitária” surge com o Coletivo Combahee River (CCR) no ano de 1977 nos Estados Unidos. Esse grupo, formado por mulheres negras e lésbicas, tinha como propósito introduzir as pautas antirracistas, antimachistas e anti-homofóbicas na agenda política da esquerda. Assim, a luta contra os preconceitos e o reconhecimento das identidades deveria ser assumida como objetivo do projeto de revolução socialista. Percebe-se, dessa forma, que, originalmente, o identitarismo apresenta-se como uma proposta de construção de uma ideia mais ampla de socialismo. Nesse contexto, os objetivos das ativistas são também a crítica ao capitalismo e a luta pela sua superação. “Para o CCR a prática política feminista significava, por exemplo, participar dos piquetes durante greves na construção civil durante os anos 1970. Mas, a história que se seguiu pareceu virar tudo de pernas para o alto” (HAIDER, 2019, p. 33).

O identitarismo do Combahee River surge na esquerda, comprometido com a luta pelo socialismo e com estreitos laços com diversos grupos de trabalhadores, que poderiam não ter ligação com o feminismo ou o movimento negro. A ideia de coalizão apresenta-se aí como fundamento para a perspectiva de luta que visa a emancipação universal; nesse cenário, a mulher negra e lésbica não luta somente pela libertação dela própria, mas sim da humanidade. Da mesma forma, a inclusão das pautas de identidade demanda também que o homem, branco e heterossexual, ao lutar pela emancipação universal, lute também pelo fim da homofobia, do racismo e do sexismo. Contemporaneamente, a expressão “política identitária” possui um significado diametralmente oposto. De acordo com Asad Haider:

O exemplo mais recente e mais marcante foi a campanha presidencial de Hillary Clinton, a qual adotou a linguagem da “interseccionalidade” e do “privilégio” e usou as políticas identitárias para combater o surgimento de uma opção de esquerda no Partido Democrata, em torno de Bernie Sanders. Os apoiadores de Sanders foram condenados como “manos do Bernie”, apesar de haver amplo apoio entre as mulheres. Eles foram acusados de negligenciar as preocupações dos negros, apesar do efeito devastador para muitos negros americanos do comprometimento corrente dominante do Partido Democrata com as políticas neoliberais [...]. O liberalismo dos Clinton terminou no fim das contas fazendo mais mal às comunidades negras do que Reagan fez (HAIDER, 2019, p. 34).

Sobre essa transformação de sentido, a própria Demita Frazier, uma das militantes do CCR, deixou claro que o que se pretendia fazer com a política identitária nada tem a ver com o que se faz hodiernamente. Se a ideia original estava baseada na concepção de soma, coalizão e criação de laços entre os oprimidos para uma compreensão mais ampla de humanidade e emancipação universal, na contemporaneidade, os identitários acreditam que cada categoria de oprimido deve se focar na emancipação exclusiva dos seus. Aqui, percebe-se que se perde a ideia

de coalizão e surge a perspectiva de que somente quem sofre um tipo de opressão tem “autoridade” para posicionar-se contra ela. O novo Robinson Crusoe (agora da esquerda) não é mais exatamente um indivíduo isolado, é uma reunião de “supostos” iguais que devem reconhecer-se uns nos outros através da etnia, do gênero, da orientação sexual ou de outro fator que os coloque em algum tipo de desvantagem na sociedade.

Na sua forma ideológica contemporânea, diferentemente da sua forma inicial como teorização da prática política revolucionária, a política identitária é um método individualista. Ela é baseada na demanda individual por reconhecimento e toma essa identidade individual como ponto de partida. Ela assume essa identidade como dada e esconde o fato de que todas as identidades são construídas socialmente. E porque todos nós temos necessariamente uma identidade que é diferente da de todos os outros, ela enfraquece a possibilidade de auto-organização coletiva. O paradigma da identidade reduz a política a quem você é como indivíduo e a ganhar reconhecimento como indivíduo, em vez de ser baseada no seu pertencimento a uma coletividade e na luta coletiva contra uma estrutura social opressora. Como resultado, a política identitária paradoxalmente acaba reforçando as próprias normas que se propõe criticar (HAIDER, 2019, p. 49-50).

Ao buscar uma religião através da noção de identidade, os identitários terminam criando uma perspectiva de exclusão. A busca por um “eu sou” é também a afirmação de uma infinidade de “não sou”. Por isso, “Um mundo da identidade absoluta é também um mundo da diferença absoluta” (HOLLOWAY, 2003, p. 99). Há nesse contexto a primazia do verbo “ser” sobre os demais; o que interessa aí é o que a pessoa “é” e não o que ela faz com isso. Nesse sentido, há uma certa violência na identificação, porque ser alguma coisa, nesse cenário, limita e prende as pessoas ao que elas foram identificadas. Desse modo, a etnia, a nacionalidade, o gênero, a orientação sexual ou o que quer que identifique a pessoa, a aprisiona num certo modo de viver.

A violência da identificação, então, não é meramente conceitual. O método científico de pensamento identitário é o exercício do poder-sobre. O poder se exerce sobre as pessoas por meio de sua identificação efetiva. Assim, a produção capitalista se baseia na identificação: isto é meu. A lei também se baseia na identidade: a pessoa sujeita a um processo legal é identificada, separada de todas as demais que, de alguma forma, podem ser consideradas corresponsáveis. A identificação se expressa fisicamente: nas algemas que identificam a pessoa como acusada de um crime, no tratamento da pessoa como um indivíduo identificado, no aprisionamento, possivelmente na execução, esse supremo ato de identificação que diz “você é e foi e já não será”. O caráter do ser, a identidade, a negação do devir, é morte (HOLLOWAY, 2003, p. 113).

Identificação é, portanto, dominação; é um processo que determina o que a pessoa pode ou não fazer. **Quando um militante identitário recusa-se a ler um pensador por ser europeu, ele está somente reforçando a ideia racista de que aquele conteúdo não deve chegar até ele.** Quando acredita que deve voltar-se exclusivamente para as produções culturais de etnias

supostamente assemelhadas a sua, está excluindo o resto do mundo e mantendo-se entrincheirado frente à diversidade que o mundo tem a oferecer, limitando, assim, as suas possibilidades e a sua presença no mundo.

Ao fazer isso, entretanto, o ativista identitário não pensa estar estreitando o seu potencial, mas recuperando uma essência que lhe foi negada pelo processo de colonização; ao afirmar a sua negritude, julga estar confrontando um sistema racista. Contudo, por mais que essa atitude seja compreensível, ao fazer isso, ainda que não perceba, está limitando a si mesmo e se prendendo a uma noção estática de identidade. Em função disso, busca valores perdidos que seriam superiores à axiologia da civilização ocidental, e, nesse processo, evoca um passado idílico, belo e também irreal e contraproducente.

Marcien Towa é um dos críticos dessa concepção de negritude. De acordo com ele, esse processo de identificação e afirmação da identidade faz com que se mantenha a relação de dominação em que o ocidente (ou o branco) permanece no papel de mestre, que possui uma identidade genérica e livre, enquanto o negro continua aprisionado em sua identidade específica. Retomando Fanon, Towa defende que a saída dessa armadilha está justamente na afirmação do caráter genérico. É, portanto, a assunção de uma perspectiva aberta de uma identidade autocriadora (TOWA, 2015, p. 70).

A luta por emancipação, para Towa, está ligada diretamente à capacidade de autotransformação; é de alguma maneira a luta por uma não identidade, é a revolta para não ser classificado, dividido e excluído. Com isso, não se pretende defender aqui a inexistência de identidades e da desigualdade entre gêneros, etnias, etc. Onde há preconceito, deve haver resistência e luta por reconhecimento. Contudo, creio não é produtora partir de uma perspectiva individualista e exclusiva. Talvez seja interessante voltar à origem da política identitária para reconsiderarmos a ideia de emancipação universal.

O desafio de considerar a emancipação universal, entretanto, parece ser cada vez mais difícil. Com a naturalização do capitalismo, essa ideia está progressivamente mais distante. Nesse cenário, parece que aceitar lógica do sistema capitalista e lutar só pelo seu quinhão é uma orientação muito mais sedutora. Além disso, mais isolados e desejosos de uma religião que nos ofereça sentido numa existência de insegurança, labuta e mal-estar, a adesão a grupos identitários, não por vontade de mudar o mundo, mas pela necessidade de fazer parte de algo, apresenta-se como uma perspectiva atraente.

Nesse sentido, muitos grupos acabam funcionando como “tribos urbanas” que são baseadas em processo de identificação entre os membros, criação de códigos de vestimenta e linguagem, como também a necessidade de performar adesão à causa, como em uma massa

psicológica. Surgem daí lideranças que funcionam como um “ideal do eu”.³ Artistas e intelectuais ocupam essa posição e são louvados quando deveriam ser apreciados de forma razoável. Aí não há espaço para críticas nem questionamentos acerca das posições desses influenciadores. Em suas redes sociais, o que se encontra, na maioria das vezes, são rasgados elogios ou ofensas inflamadas feitas por pessoas de outra filiação.

Além desses comportamentos, é possível encontrar também certas diretrizes de conduta que envolvem vestuário, linguagem, gostos, *slogans*, etc. Essas idiossincrasias funcionam como marcadores para representar a adesão ao grupo; nesse contexto, não é raro encontrar pessoas que repetem frases de efeito e palavras de ordem, sem saber exatamente do que se trata. Aqui é importante negritar que esse comportamento não é exclusivo aos grupos que lutam por reconhecimento. Parte considerável da militância marxista e de estudantes também repetem muitas dessas características. Nesse universo, as subdivisões (trotskista, maoísta, etc.) funcionam também como marcadores para diferenciar as especificidades de cada partido, tendência ou movimento. Com palavras no vocabulário que só os “iniciados” entendem, reverência a símbolos e autoridades, além do impedimento de tecer críticas ao grupo que compõem, muitos críticos do identitarismo repetem o mesmo *modus operandi* sem se dar conta.

Dessa forma, nota-se que a política identitária surge como uma resposta a um modo de vida pautado na desagregação e no isolamento. Porém, essa resposta, no lugar de fortalecer valores da coletividade, termina por fazer coro com o individualismo burguês. Ainda que as suas pautas sejam válidas, encontram-se em uma armadilha na qual quanto mais se mexem, mais permanecem presos.

Considerações finais

O processo de procurar as raízes históricas não é uma exclusividade dos negros que buscam uma identidade “africana”. Contudo, a busca pela África como origem possui a idiossincrasia de que não existia África antes da colonização. A identidade, como nos ensina os Estudos Culturais, surge da diferença. **Assim, o que chamamos hoje de continente africano, antes dos processos colonizatórios, era um conjunto de povos, nações e etnias que não se reconheciam como “negros”, nem como “africanos”.** Por esse motivo, afirmar que o Egito Antigo, por exemplo, foi uma nação africana, é tão correto quanto dizer que os tupinambás antes

³ De acordo com Freud, o ideal do eu é a instância mental que funciona como manifestação simbólica de uma consciência moral; é, portanto, uma espécie de farol para nossos desejos e comportamentos. Essa instância surge com a substituição dos pais quando eles não são mais considerados infalíveis e dotados de extremo poder e bondade. Assim, o ideal do eu é buscado em figuras que são objetos de admiração em que projetamos qualidades superiores as quais acreditávamos na infância que estariam em nossos pais.

da chegada dos portugueses eram brasileiros ou nordestinos. Ademais, como já mencionado anteriormente, essa perspectiva de identidade como resultado de uma busca de um passado perdido cria empecilhos para a autocriação. É nesse contexto que Stuart Hall argumenta que devemos pensar mais no presente e no futuro do que no passado.

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões "quem nós somos" ou "de onde nós viemos", mas muito mais com as questões "quem nós podemos nos tornar". "como nós temos sido representados" e "como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nos próprios". Elas têm tanto a ver com a invenção da tradição quanto com a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração, mas como "o mesmo que se transforma" (GILROY, 1994): não o assim chamado "retorno às raízes", mas uma negociação com nossas "rotas" (HALL, 2014, p. 108-109)

O desafio para essa perspectiva proposta por Hall reside no fato de que é mais fácil conceber a identidade como um retorno a algo, porque a cultura e a tradição já estão prontas. Por outro lado, a ideia de autoengendramento defendida por Hall (e também por Towa) esbarra nas dificuldades que no nosso modo de vida impõe à autodeterminação, porque estamos cada vez mais envoltos no feitiço do capitalismo. Por isso, quando a questão da identidade ganha força na política não é tanto pela via da autocriação e sim da criação de grupos e fortalecimento da psicologia das massas como resposta ao processo de subjetivação da sociedade capitalista.

É nesse cenário que uma África perdida (e fictícia) surge como uma fonte de inspiração para retomada de supostas tradições e valores que servem como resposta a forma de vida angustiante e cheia de incertezas que vivemos. Contudo, essa prática parece não ser a mais produtora para lidar com os problemas da sociedade capitalista, porque não se opõe aos preceitos do capitalismo; de forma contrária, acaba por reforçar os pilares axiológicos do capital.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARÃO, Cristian. As redes sociais e a psicologia das massas: a internet como terreno e veículo do ódio e do medo. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 8, n. 3, p. 181–206, 2021.

ARÃO, Cristian. Fetichismo e unidimensionalidade: o marxismo de Marcuse. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 7 n. 13, p. 195-207, 2015.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguins classics: Companhia das letras, 2011 (a).

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011 (b).

FROMM, Erich. **Medo à liberdade**. Tradução de Octávio Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

GILROY, Paul. *Black Fascism*. Transition, [S.l.], n. 81/82, p. 70–91, 2000.

GURAN, Milton. **Agudás: os brasileiros do Benin**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2000.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**. Tradução de Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

HOLLOWAY, John. **Mudar o mundo sem tomar o poder: o significado da revolução hoje**. Tradução de Emir Sader. São Paulo: Viramundo, 2003.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

REDKEY, Edwin S. **Black Exodus: Black Nationalist and Back-to-Africa Movements, 1890–1910**. New Haven: Yale University Press, 1969.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Traduções de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana**. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

X, Andrew. Abandone o Ativismo. In: LUDD, Ned (org.). **Urgência das Ruas: Black Block, Reclaim The Streets e os Dias de Ação Global**. Tradução de Leo Vinicius. Coleção Baderna. São Paulo: Conrad, 2002. p. 30-44.

Recebido em: 18/02/2022
Aprovado em: 13/05/2022

FICÇÃO E HISTÓRIA NA LITERATURA MOÇAMBICANA: “AS MULHERES DO IMPERADOR”, DE UNGULANI BA KA KHOSA

FICTION AND HISTORY IN MOZAMBICAN
LITERATURE: "AS MULHERES DO IMPERADOR", BY
UNGULANI BA KA KHOSA.

RESUMO: O ensaio realiza uma leitura do romance “As mulheres do imperador” a partir das relações entre ficção e história, considerando aspectos estruturais do texto literário que articulam informações históricas sobre Moçambique no começo do século XX. Por meio de uma perspectiva crítica sobre a atualidade moçambicana, Ungulani Ba Ka Khosa tem revelado o potencial da narrativa literária para incorporar dialeticamente a história. Para tanto, elege como personagens as mulheres do último imperador do Império de Gaza, no sul de Moçambique, cuja derrocada está diretamente relacionada à invasão militar portuguesa no final do século XIX. A narrativa de Khosa enfatiza as histórias dessas personagens pouco conhecidas que retornam para Moçambique no começo do século XX, depois da experiência do exílio e da morte do imperador Ngungunhana. Marcadamente polifônica, a narrativa literária recria, fatos silenciados e, ao reivindicar o protagonismo das mulheres, convida a um procedimento de revisitação da história, diante do qual a narrativa oficial é questionada pela força criativa da ficção no cenário da literatura moçambicana contemporânea.

José Welton F dos S. Júnior
Rejane Vecchia da R. e Silva

PALAVRAS-CHAVE: Literatura; História; Moçambique.

ABSTRACT: The essay conducts a reading of the novel "As mulheres do imperador" from the relations between fiction and history, considering structural aspects of the literary text that articulate historical information about Mozambique in the early twentieth century. Through a critical perspective on current events in Mozambique, Ungulani Ba Ka Khosa has revealed the potential of literary narrative to dialectically incorporate history. To this end, he chooses as characters the wives of the last emperor of the Gaza Empire, in southern Mozambique, whose collapse is directly related to the Portuguese military invasion in the late nineteenth century. Khosa's narrative emphasizes the stories of these little-known characters who return to Mozambique in the early twentieth century, after the experience of exile and the death of Emperor Ngungunhana. Markedly polyphonic, the literary narrative recreates, in this way, silenced facts and, by claiming the protagonism of women, invites to a procedure of revisiting history, in the face of which the official narrative is questioned by the creative force of fiction in the contemporary Mozambican literature scene.

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

KEYWORDS: Literature; History; Mozambique

FICÇÃO E HISTÓRIA NA LITERATURA MOÇAMBICANA: “AS MULHERES DO IMPERADOR”, DE UNGULANI BA KA KHOSA

José Welton Ferreira dos Santos Júnior¹
Rejane Vecchia da Rocha e Silva²

Literatura e história em Moçambique

As aproximações entre Literatura e História têm proporcionado estudos de envergadura no campo das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Assumindo, pois, o compromisso político em levar adiante parte das “tarefas da história na África”, para usar a expressão de Joseph Ki-Zerbo (1980), autores e autoras significativos se empenharam em desvelar o passado africano, em prosa ou poesia, sem perder de vista as possibilidades engendradas pela ficção. Dessa maneira, onde perdurava o silêncio ou a recusa ao reconhecimento de processos históricos complexos, a ficção preenchia lacunas com a criatividade. Foi dessa forma que poetas como José Craveirinha ou Noémia de Sousa, convidavam, a partir de 1940, ao desafio do conhecimento por meio de imagens elaboradas no tempo e no espaço que pretendiam fugir ao estereótipo ou ao controle discursivo de cariz colonialista.

Assim, entre a provocativa sentença que estrutura o poema “Se me quiseres conhecer” ou o assertivo delineamento de uma consciência crítica negro-africana do poema “África”, ambos poetas enveredaram pelos caminhos da memória e trouxeram para seus textos fragmentos da história negligenciados. Seus textos, com isso, contribuíram para uma reação anticolonialista que culminou na identificação com um território assumidamente africano que serviria de lastro para a construção da nacionalidade. Nos seus poemas, propunham um olhar para futuro mediante o conhecimento do passado e uma aguda consciência do presente em que as estruturas colonialistas atendiam ao processo de expansão imperialista articulado após a Conferência de Berlim, nos últimos anos do século XIX.

Essa geração na qual se destacavam Noémia e Craveirinha foi definida pela historiografia da literatura moçambicana como anticolonialista e nacionalista, em um esforço de estabelecer blocos mais ou menos coesos. Marcada pela euforia de projetar uma nação, estava comprometida com uma forma eloquente de falar do passado africano, olhando criticamente para o presente e para as estruturas sociais e econômicas de então, com vistas à libertação que daria acesso ao futuro. Essa produção em verso foi reconhecida, portanto, pela sua capacidade de articular ao tec-

¹ Doutor em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa (USP). Professor da Universidade do Estado da Bahia. jwferreira@uneb.br

² Doutora em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa (USP). Professora da Universidade de São Paulo. rejane.vecchia@usp.br

do poético tensões políticas e processos apreensíveis na produção imagética de poemas atravessados pela história. É preciso considerar, ainda, que o clima de perseguição política e de ameaça tornava muitos desses intelectuais sujeitos de uma história de resistência.

Ainda de acordo com a historiografia proposta por Fátima Mendonça (1988), os anos que sucederam à independência foram capazes de estabelecer um diálogo tenso com as gerações anteriores. No período entre 1964 – 1975, durante a luta de libertação, Mendonça (1988) identifica linhas de força da uma produção vinculada ao projeto ideológico da Frente de Libertação Moçambicana (Frelimo). Destaca-se, nesse período, a chamada poesia de combate. A pesquisadora recusa a avaliação apressada de que se tratava de uma poesia de “menor” valor estético, mas reitera o caráter circunstancial dessa produção. Coexistem com essa produção, ainda, a literatura produzida por intelectuais que se afastavam do poder colonial, muitos dos quais em torno da Revista Caliban; e por fim, uma terceira linha que afirmava a ideologia colonial engendrada por uma expressão lusotropicalista.³

Contudo, é a geração surgida após a independência que trará dinamismo e novidade. Foi em torno da revista Charrua, publicação ligada à Associação de Escritores Moçambicanos, que, em 1982, surgiram nomes inéditos de prosadores e poetas. A revista se tornou, apesar dos números escassos, um espaço de reunião de escritores e escritoras que desejavam publicar seus textos, muitos dos quais formulados como resposta crítica à realidade circundante, marcada pela guerra, pela fome, por carências de natureza vária e por um clima de censura ou de autocensura sobre o regime político instaurada pela Frelimo. A literatura assumia, portanto, uma forma de inscrição de uma consciência crítica, denunciando e avaliando os possíveis erros de um governo autoritário, lançando mão dos recursos estéticos da ficção para tratar de temas interditos. Mais uma vez, a literatura era iluminada pela matéria histórica, estabelecendo conexões com e contra o discurso hegemônico. O programa da revista aparece em seu primeiro número nas palavras do escritor Juvenal Bacuane (*apud* Medina, 1987, p. 24):

Pois, amigo...quer morrer sem ver publicadas as suas obras, sem ver a cara que têm os seus versos e/ou contos em letras impressa, e pretende pedir-nos que não os ralemos por sua causa? Olha, engana-se, quer ralar-nos-emos a bem ralar. Sem a sua participação neste grandioso empenho a que nos propusemos, a *Charrua* não poderá lavrar o terreno que pretendemos ela lavre; a *Charrua* não poderá penetrar na terra as suas pás para que se lance a semente fecundada pelo suor dos operários e camponeses desta pátria.

Como se nota, Charrua surge com o anseio de publicar poemas e contos, de assumir no espaço público uma posição como escritor. Contudo, diante da correlação de forças em evidên-

³ Ver Lorenzo Macagno (2002) para acompanhar a discussão sobre o lusotropicalismo em Moçambique.

cia, na nota de Bacuane, fica evidente a adesão a parcelas da população legadas à marginalização. Ao escolher o suor de operários e de camponeses, a revista se distancia do quadro do poder instituído, cujo projeto político fazia a divulgação e impunha a ideologia do “homem novo”, como modelo de ajustamento das populações a um protótipo de cidadão distanciado da experiência histórica de grande parte da população. Imposto como política partidária, o modelo de “homem novo” deveria retificar comportamentos que estavam na base de comunidades agrárias, estabelecendo mecanismos de controle e repressão que caracterizou o governo frelimista por uma forte feição autoritária.⁴

Marcelo Panguana, questionando a periodização proposta por Fátima Mendonça para a literatura no pós-independência, estabelece uma síntese interessante e contrasta a literatura do período colonial e da independência, como sugere Cremilda Medina em *Sonha Mamana África*: “Enquanto o período anterior a 1975 poetas e prosadores se projetavam através da literatura de luta – clandestina e guerrilha – os autores pós-independência se preocupam, acima de tudo, com uma nova proposta estética.” (MEDINA, 1987, p. 24). Como sugere Panguana, a literatura de *Charrua* nasce atrelada à “nítida contestação dos poderes instituídos” (MEDINA, 1987, p. 26); contudo, reivindica para si uma dimensão estética que recusa a redução da literatura ao utilitarismo. Dessa maneira, o diálogo com a história e com a política se torna central à geração de intelectuais em torno da revista, ainda que o promova distanciado de um tom apologético.

A vinculação entre literatura e experiência histórica, cujo cenário são as dinâmicas da vida social e política de então, surge como elemento imperativo para criação literária, como sugere Ungulani Ba Ka Khosa ironicamente: “se eu como carapau todos os dias, como vou fazer uma literatura apologética?” (MEDINA, 1987, p. 26). Essa parece ser uma chave bastante produtiva para compreender as bases nas quais se assentam a obra de Khosa e que fazem convergir seus esforços individuais com o programa político e estético dos escritores da *Charrua*, que, em chave irônica mais uma vez, é por ele definida como “a melhor revista do mundo”, cuja inserção ocorre pela incorporação de dados da realidade no processo de construção da ficção como forma de olhar o mundo e de representá-lo fora dos esquemas limitantes de um cenário político marcado pelo autoritarismo.

Representação como ato político

A representação é um tema que há muito vem inquietando os mais diferentes campos do saber. Na arte, de modo geral, o problema é assumido por diversas correntes teóricas dos estudos literários, sendo ele mesmo uma questão que atenta para os limites e a expansão do objeto literá-

⁴ Para uma visão crítica sobre a questão publicada no Brasil, ver o artigo de Omar Ribeiro Thomaz (2008).

rio e as analogias que se estabelecem deste com a realidade fatural. É sabido também que os campos das ciências sociais e da história têm se ocupado de estratégias de representação para a formulação discursiva de suas hipóteses e análises, bem como objeto de verificação analítica de um dado contexto específico. Sendo assim, a questão da representação coloca diante mão a necessidade de se focalizar um dado objeto localizado num tempo e num espaço particular. Todavia, se a representação permite observar certa dinâmica social concreta, ela está fadada, por outro lado, a lidar com a permanente incompletude, isto é, a representação, como discurso, sempre deixa escapar parte significativa das dinâmicas concretas. É sempre um desdobramento, um recorte daquilo que é experienciado no cotidiano, quase sempre sem muita consciência, pelos indivíduos, que só atentam para formulações discursivas das suas práticas, quando essas são, de algum modo, questionadas ou interrogadas, problematizando, portanto, a sua naturalização.

Ora, se a representação, como aponta Howard Becker (2009), é sempre incompleta e parcial e está inserida num pacto entre produção e recepção, ela não pode ser prescindida como forma de verificação e análise de uma dada realidade. Em seu livro, Becker (2009) teoriza acerca de alguns processos de “fala”, aqui entendidos como formulações discursivas, que conformam estratégias a partir das quais as representações são veículos para a percepção de práticas sociais, realçadas do cotidiano vulgar justamente quando são formuladas como objetos representacionais.

Dessa forma, ao retomar os anseios dos escritores vinculados à revista *Charrua*, verificam-se posições políticas de intelectuais para quem o contexto histórico é um referente que precisa ser avaliado criticamente, a fim de questionar o discurso hegemônico com sua pretensa uniformidade e fazer emergir realidades sublimadas pelo poder instituído. Dessa forma, ao lado da pesquisa formal e estética, os intelectuais de *Charrua* reivindicam uma literatura dissidente, no interior da qual a ficção tende a potencializar zonas de representação até então obscurecidas pela tentativa sistemática de reduzir a literatura aos interesses dominantes. Nesse sentido, as restrições em termos da circulação de obras que não celebravam o regime implicavam também no controle a formas de representação que assumem, no campo de forças ideológicas, as contradições inerentes a uma realidade eivada de conflitos e marcada por um processo histórico que recusa maniqueísmos, sobretudo após a incontornável experiência da colonização.

A obra de Ungulani Ba Ka Khosa é um exemplo vivo desse desafio que articula dimensões estéticas e éticas. Como um dos maiores expoentes da literatura moçambicana, surge no cenário literário como um dos fundadores da *Charrua*. Seu premiado romance *Ualalapi*, publicado em 1986, pode ser entendido como um esforço peculiar de construção dialética entre a história e a ficção. Após frequentar, em 1977, um curso intensivo de formação de professores do primeiro nível do secundário, Khosa lecionou nos campos de reeducação do Niassa, vivenciando de perto os efeitos desse mecanismo de controle e correção de parcelas indesejadas da população, como

deixa evidente em seu autorretrato ao descrever essa experiência: “campos de reeducação, solidão, dias longos e tristes, frio, montanhas, aguardente de cana (fabrico caseiro), terras, virgens e despovoadas” (*apud* MEDINA, 1987, p. 42).

Na descrição afetiva e lacunar, destacam-se os signos que denotam a insatisfação do escritor, cuja crítica será ainda formulada no interior de sua produção literária no romance *Entre as memórias silenciadas*, de 2013, evocando o tema dos campos de reeducação e de trabalho para o centro da narrativa. Contudo, a experiência vivida deixou marcas ainda mais profundas em sua obra, constituída como um grande cenário de contradições e conflitos em que o discurso hegemônico sobre Moçambique e sua história é confrontado com a ironia, com os efeitos literários, com apelos alegóricos organizados em textos literários que reiteram os anseios do autor através da elaboração de uma linguagem literária consistente, mas sem perder de vista os temas oriundos das complexas histórias que compõe o passado e o presente moçambicanos.

Em suas palavras, ainda que recuse o rótulo de um escritor muito ligado à história, defende para literatura um lugar mais importante do que aquele de preencher lacunas, ao dizer: “Penso que a literatura vai além do preenchimento dos espaços vazios ou dos interstícios da História maiúscula; ela dá alma a uma época, humaniza um período histórico” (KHOSA, 2018 b). Esse processo de humanização parece se materializar em obras como *Ualalapi*, com sua sugestiva polifonia na maneira de apresentar possíveis versões sobre a história, contraditórias entre si; ou ainda, a mais recente: *As mulheres do imperador*, segunda obra do ciclo do Reino de Gaza, cuja intenção política é ainda enunciada por Khosa: “Anunciei a intenção aos amigos mais próximos. E quis prestar uma singela homenagem às mulheres sempre secundarizadas na História maiúscula” (KHOSA, 2018 b).

Da intenção declarada ao esforço de elaboração da narrativa, o autor confessa ter lidado com um silêncio histórico perturbador. Afinal, as mulheres de Gungunhana, do último imperador do reino de Gaza, não passavam de uma imagem esmaecida na história, restando poucos dados sobre suas vidas, resumidas aos nomes e a algumas poucas menções nos jornais da época do exílio. O texto, ao investir na proposição de humanizar a história, constrói pelos artificios da ficção os rostos, os sentimentos e as relações que constituíram essas mulheres, a despeito do apagamento a que foram submetidas, mesmo quando a figura de Gungunhana foi alçada, por esforço político, à condição de herói da resistência à Portugal, na gênese de Moçambique. A reivindicação pela devolução dos ossos do imperador nguni no aniversário de 10 anos de independência pela FRELIMO atendia, na contramão do imaginário popular acerca do líder, à tentativa de reforçar a coesão nacional em torno de uma representação bélica, masculina e autoritária, enquanto suas mulheres eram mantidas como apêndices à espera de um olhar que as enxergasse fora do ângulo reduzido de uma história nacional feita por homens, calcada em bases masculinas.

A história no feminino: estratégias da ficção, novos sentidos

Nas primeiras páginas do romance, delinea-se a paisagem, que surge um tanto esmaecida na focalização do narrador em terceira pessoa que observa a cena da chegada do veleiro *África* na baía de Lourenço Marques, no ano de 1911, “sob um céu parcialmente nublado” (KHOSA, 2018a, p. 117). Verifica-se, pela construção sintática, a presença de um narrador interveniente cuja observação resvala na formulação de uma opinião pessoal em meio à objetividade da cena descrita. Não por acaso, contrastando com a datação precisa, o que lhe confere vínculos evidentes com a matriz histórica que lastreia o romance, o céu “parcialmente nublado” insere, no plano discursivo, uma sutil referência à ausência de clareza, indicando algo que se esconde e que pode vir a revelar-se.

Considerando as intrínsecas relações do texto de Khosa (2018 a) com a história, arriscaríamos dizer que se trata de uma história cuja feição parece, em parte, conhecida, mas também como algo camuflado, à espera de um olhar que revele aquilo que se mantém oculto sob o manto, por vezes inquestionável, da história dita oficial. Através de procedimentos discursivos por meio dos quais o narrador confere novos sentidos à aparente objetividade da descrição narrativa em terceira pessoa, além de configurar a posição de um narrador interveniente, ganha evidência um processo narrativo em que o discurso citado – as fontes históricas, por exemplo – é reelaborado, é ampliado e permite perceber nuances particulares sobre o discurso apreendido.

Bakhtin/Volochínov (2017) formula essa questão em sua filosofia da linguagem ao discorrer sobre o discurso de outrem: “o discurso citado e o contexto narrativo unem-se por relações dinâmicas, complexas e tensas. É impossível compreender qualquer forma de discurso citado sem levá-las em conta” (p. 143). A partir das considerações de Bakhtin/ Volochínov (2017), não passam despercebidos os fragmentos de jornais da época trazidos ao corpo do romance como evidência documental e como esteio discursivo que mobiliza a obra de ficção, como revelam a incorporação das citações sobre “As pretas do Gungunhana”, cujo perfil, grosseiramente delineado e ancorado no racismo português da época, não oferece uma imagem mais aproximada, não encarna, portanto, aquelas mulheres – meras sombras do famoso imperador – no curso da história.

Dessa maneira, na sintaxe do período que descreve a chegada à baía em um dia preciso do calendário, o narrador constrói um comentário que insere, na estrutura sintática e semântica, simultaneamente, um ponto de vista e um item indicativo que dimensiona o projeto dinamizador do romance que ora se inicia. Insere, portanto, um processo dialético diante do qual a história se torna contingente, algo entre o revelado e o que permanece oculto. Estimulado, provavelmente,

por questões dessa natureza, Khosa (2018 a) situa a memória no horizonte dessa história possível, como evidenciam as epígrafes que abrem o romance, na qual encontramos fragmentos de jornais (discurso citado) e uma reflexão sobre o alcance e os vínculos entre memória e ficção, a saber, “A memória tende sempre à ficção” (SEPÚLVEDA apud KHOSA, 2018 a), em um ato de desdobramento da escolha anterior para epígrafe de *Ualalapi*: “A história é uma ficção controlada” (BESSA-LUIS apud KHOSA, 2018 a).

Aprofundando, pois, os procedimentos anteriormente citados, o narrador se situa entre a observação exterior, a identificação de reações subjetivas e o discurso direto, em que a fala da personagem, de maneira lacunar, apresenta evidências de sua apreensão subjetiva, contornando, pois, a estratégia narrativa anterior de configuração da paisagem, ainda parcialmente preenchida por perfis disformes. Nesse sentido, cada umas das personagens centrais da trama são brevemente enunciadas pelo ato primordial da nomeação, ao qual se segue, como uma provocação irônica, a resposta uníssona e, ainda mais provocadora, a permanência do silêncio:

[...] e as vozes mais alegres dos passageiros, não impediu que Malhalha, uma das mais novas das mulheres do imperador, dissesse, com desusado estremecimento do corpo, às outras mulheres do exilado imperador, Phatina, Namatuco e Lhépsipe, que o coração se lhe apertava e o corpo não lhe obedecia. “É a vertigem da chegada”, retrucaram, quase em uníssono, com uma disfarçável segurança expressa pelo sorriso meio apagado. As outras, Oxaca e Debeza, mulheres de Zilhalha, outrora rei das terras do norte de Lourenço Marques, e súdito do imperador Ngungunhane, aquiesceram em silêncio (KHOSA, 2018 a, p. 117).

Afinal, a que se atribui esse silêncio, que, ao obedecer à lógica interna da mimese do texto, indica, também, o silêncio ao qual têm sido, sistematicamente, submetidas as mulheres? Uma forma de tentar responder a essa questão pode ser verificada no próprio desafio de Khosa para sua literatura, que, inscrita em meio a um contexto de correlações de força, parece reivindicar a possibilidade da ficção trazer questionamentos à história. A memória, por sua vez, criaria uma espécie de acervo no qual as contradições do tempo inscreveriam relações sociais questionadoras do discurso hegemônico, reiterando com isso uma dimensão política para o discurso literário, por vezes, não confessada, mas frontalmente assumida pelas estratégias de composição do texto literário, tanto no nível macro quanto em relação aos expedientes linguísticos sem os quais a linguagem literária não subverteria a linguagem ordinária e rotineira.

Ao submeter a linguagem a artificios e estratégias de construção ficcional, Khosa (2018 a) retoma uma fórmula fundamental já evidenciada em *Ualalapi*. A sofisticada elaboração polifônica da obra anterior é retomada como um recusa evidente do silenciamento imposto às chamadas “pretas de Ngungunhana”; se, no primeiro romance, é focalizado o período do império e as disputas internas do reino Gaza, assim como sua queda em decorrência da ofensiva de Portu-

gal, no segundo texto, elaborado quase três décadas depois, a ênfase recai sobre a história oculta das mulheres que acompanharam o imperador nguni em seu exílio, mais precisamente enfoca seu retorno a Moçambique, cuja paisagem já se revela alterada, no começo do século XX, em virtude da estruturação do sistema colonial naquele contexto. Progredindo entre diferentes e complementares temporalidades, “As mulheres do imperador” elege um tempo localizado no mês de julho de 1911, do qual, em *flashback*, é possível acompanhar o percurso das exiladas, desde sua captura na derrocada do reino de Gaza até sua chegada à Lisboa, e ainda, sua condução às roças de São Tome e Príncipe, cujas peripécias acompanham o adensamento das personagens no plano narrativo, e, por fim, seu retorno, para a então colônia de Moçambique.

Nesse movimento, destaca-se o presente narrativo como ponto de deslocamento temporal em direção ao passado, a fim de explicar as inflexões e condicionamentos sociais que as trazem de volta à terra natal, e em chave de prospectiva em relação ao futuro, ápice do romance, no qual o discurso divinatório e profético é encadeado como parte de um processo que, para as personagens, sinaliza para os caminhos futuros a serem percorridos. Do ponto de vista da economia da narrativa, o ato de narrar pontos obscuros da história vivida ou projetada em um estado de devir, se apresenta, ainda, como uma escolha radical para intervir discursivamente em um contexto de censura e de autocensura intelectual.

É, dessa maneira, que, de um ponto do presente narrativo no qual as mulheres e suas crianças se avolumam no convés do navio, o narrador expõe a desconfortável cena na qual as personagens são observadas e observam a movimentação do navio recém aportado. Ainda no convés, onde teriam realizado a viagem marítima, tudo parece incomum e agitado. A cena, ao revelar a estratificação entre as mulheres e os demais passageiros, expõe a condição pouco satisfatória à qual as outrora mulheres da nobreza nguni são submetidas, ali tratadas com alguma curiosidade ou indiferença pelos passantes:

Entreolharam-se, procurando, com dissimulado cuidado, escrutinar os compassos de cada uma, enquanto espiavam, de viés, os olhares dos passageiros mais preocupados com a terra que com as pretas sentadas na cobertura superior, e afastadas das cadeiras à disposição dos viajantes (KHOSA, 2018 a, p. 118).

Em seguida, utilizando-se do discurso direto, a narrativa incorre em uma consciente anacronia, cujo efeito justapõe, na disposição espacial, o passado de ocupação etnicamente identificada e o presente cristalizado na instituição aglutinadora que é produto da territorialização orquestrada pelo sistema colonial português, ao se impor militarmente e por uma efetiva ocupação do território, antes distribuído entre os diferentes povos e circunscrito às suas tensões sociais, e agora identificado, não sem desconfiança e anacronicamente, como Moçambique:

- Cheguem aqui, meninos – disse Namatuco.
- Há terra deste lado, mamã.
- Não desembarcamos por aí. Essa terra é dos Tembe.
- À terra dos Zilhalha.
- Não é Moçambique?
- Moçambique? Interrogam-se, com alguma incredulidade, enquanto tentavam ocultar os espaçados e convulsivos movimentos dos corpos que recusavam obedecer à mente (KHOSA, 2018 a, p. 118).

Diante da confusa cena de reconhecimento do território já modificado, a narrativa retoma a chegada da corte exilada a Lisboa, em 13 de março de 1896. Para tanto, como objetos que conservam a memória, os xales das mulheres parecem ser a prova material da experiência do exílio. Doados pelas senhoras brancas portuguesas, flagram os curiosos que acompanhavam o cortejo pelas ruas de Lisboa, ao passo que se traduziam as reações do imperador, recebido “com o protocolo à altura de um digno derrotado”, especulando, no plano narrativo, o que ele teria dito em língua nguni diante da irônica presença do embaixador russo.

Encarado como “uma estranha ironia da História” (KHOSA, 2018 a, p. 119), o fato imantado pela verve criativa da ficção parece acentuar um outro tempo da história de Moçambique, já no período pós independência, quando a presença Russa conduzia ideologicamente as ações do partido-estado, desde pelo menos 1977. Porém, com a fina ironia frequente nos textos de Khosa, a anacronia proposta retira o foco do fato – histórico ou inventado – e acentua os efeitos da ficção sobre a história, quando menciona que Ngungunhane deveria ter dito em sua língua “não ter gostado de seu ar frio e selvagem”, referindo-se ao tal embaixador russo. Este, por sua vez, se mostrava “pouco interessado [...] no preto bojudo” (Ibidem), mantinha outros interesses e pouco prestava atenção à cerimônia oficial de apresentação do imperador capturado e de sua corte.

Como se percebe, na própria malha textual, é possível identificar uma *práxis* que coloca em tensão ficção e realidade. Alicerçada pelos dados da história e pelos contornos da memória, a inscrição subjetiva da personagem é relativizada pelo enfoque no objeto, como dito, evidência material e recurso por meio do qual a memória desafia a “História maiúscula”. O narrador ao explicar, por meio de uma digressão, a falta de atenção aos detalhes das cenas históricas narradas, retorna ao momento de desembarque das mulheres, sobrepondo, criticamente, a indiferença em relação às nuances da história ao alheamento dos demais passageiros apressados em relação àquelas personagens. Dessa forma, a narrativa parece chamar a atenção para uma perspectiva epistemológica no que concerne ao conhecimento histórico, ao posto que dimensiona o papel político das mulheres, cujo apagamento se coaduna à recusa em confrontar-se com um conhecimento histórico detalhado, plural e constituído pelas contradições que lhe são inerentes:

[...] apressados e com olhares rápidos e inconclusivos, pouco deram conta dos involuntários movimentos das mulheres; e os que se demoraram a observar as

mulheres na coberta, concluíram que os arrepios pelos corpos mais não eram que a saudação dos defuntos que por estas terras de África muito se tem dito dos seus poderes em interferir na vida dos vivos, obrigando-os a cansativas cerimônias e constantes abluções para aplacar os espíritos das tempestivas e mortíferas fúrias que, amiúde, se têm abatido sobre gerações e gerações inocentes (KHOSA, 2018 a, p. 120).

O fetiche operado por uma sociedade que reifica a experiência histórica daquelas mulheres, impede, ainda, a aproximação de um conhecimento histórico menos comprometido com os vieses ideológicos e mais interessado na correlação de fatores apenas apreendidos pela percepção da dinâmica social em sua totalidade, como assevera o método marxiano para lidar com a história. Diante das estreitas lentes daqueles passageiros, as mulheres e sua reação atemorizada só poderiam ser compreendidas segundo uma perspectiva em que os códigos culturais locais são desprezados, como vieram a ser hierarquizados, no quadro evolutivo da política colonial, como práticas “selvagens” que deveriam ser banidas por um ato de benevolência dos portugueses responsáveis pela condução dos pretos, segundo a linguagem da época, nos trilhos da civilização.

Tentando talvez resolver tal equívoco, o confessado anseio de Khosa (2018 b) para “humanizar a história” encontra nas mulheres, ali submetidas às limitações do preconceito das relações colonialistas, uma possibilidade de interrogar a História, de fazer emergir o detalhe, a nuance negligenciada por meio da qual o discurso hegemônico pode vir a ser confrontado na sua aspiração à verdade total e inquestionável. O narrador, por sua vez, assume as diversas focalizações capazes de engendrar perspectivas antagônicas arregimentadas pela polifonia do romance e por suas estratégias de representação da realidade, mediadas sempre pelos recursos disponíveis na linguagem e, historicamente, dilatadas pelo conhecimento da ficção (GALLAGHER, 2009).

Em meio às digressões sobre o passado em que foram levadas a Lisboa e depois a São Tomé e Príncipe, e o retorno ao território moçambicano, a narrativa expõe um cenário de continuidades e discontinuidades. Nesse roteiro espaço-temporal, é possível acompanhar como receberam a notícia da morte de Ngungunhana, mas também como a morte do filho herdeiro, Godide, no Açores, em 1911, sentida por “telepáticas mensagens” (KHOSA, 2018 a, p.120) produziu efeitos subjetivos sobre as mulheres. Ao humanizar a “razão dos fatos” (Ibdem), o narrador antecipa a apreensão das personagens da fatídica notícia, apenas recebida no momento em que atracaram. Nesse ponto, o romance sugestivamente é alimentado pela sensível experiência da perda com seus efeitos sensoriais sobre aqueles corpos cansados. Tornava-se rutilante a impossibilidade real de recuperar o reino, depois do hiato da derrota, e fazê-lo prosperar pelas mãos do líder descendente do imperador. Entre a sensação do fim do império e a turbulenta situação que viviam, ecoa um cortante e hostil chamamento à vida real, diante das ruínas dos homens e do império dissolvido: “– juntem vossas trouxas e saiam do navio!” (KHOSA, 2018 a, p. 121).

Nas terras de São Tomé e Príncipe, teriam se habituado ao tratamento hostil que era dispensado aos “pretos”, onde acabariam por provar as condições impostas pelos trabalhos forçados e veriam enterrada a possibilidade de recuperar “a dignidade de rainhas”. O exílio pesava-lhes como uma experiência incontornável de perda da terra, de uma posição social prestigiosa e, sobretudo, dos rearranjos sociais em meio à imposição violenta das relações de exploração e opressão na Roça Água-Izé, de modo que o percurso de decadência é então narrado nos seguintes termos:

[...] De princípio, já em terras de São Tomé, e por entre os pretos em maioria, ainda acalentaram a esperança de poderem recuperar a dignidade de rainhas derrotadas. Mas tal não aconteceu, e, para cúmulo, viram-se, pela primeira vez, nas suas vidas exiladas, forçadas a sentir as dores do trabalho braçal quando, fora das previsões oficiais, lhes fora destinado a Roça Água-Izé, depois de muito deambularem pelos corredores do Hospital Civil e Militar, servindo de amásias, algumas, e lavadeiras, outras. Duas ainda se mantiveram, a Muzamussi e Dabondi, às portas do palácio oficial do governador de São Tomé, mas com idêntico esforço físico, pois coube-lhes a fatigante tarefa de lavadeiras e passadeiras (KHOSA, 2018 a, p 121).

Partindo da “razão dos fatos” da história, o romance vai acentuando as cores da ficção. Às mulheres identificadas no início da narrativa, são acrescentadas mais outras duas, completando, portanto, o conjunto das seis mulheres do imperador, rainhas destronadas e submetidas ao tratamento vulgar destinados aos trabalhadores em São Tomé. Imersas nessa vida exaustiva, receberam, por meio de recortes de jornal lidos por uma cabo-verdiana, a notícia decisiva da morte do imperador exilado. O ex-rei de Gaza, filho de Muzila, morreu em 23 de dezembro, reconhecido pelo nome europeu de Reinaldo Francisco Gungunhana, como revelavam os periódicos da época. Transpondo, portanto, as evidências do acontecimento registrado no texto jornalístico, tido como fonte da história fatural, a narrativa mapeia as reações das mulheres, que respondem entre lágrimas, gritos e lamentações à conclusão informada por Matilde, após sua leitura rudimentar do texto: “- O vosso homem foi-se!” (KHOSA, 2018 a, p. 122). Com essa frase, parecia selado um destino que só virá a ser revelado no retorno a Moçambique, por meio de *flashbacks* e justaposições temporais, diante dos quais o passado se fará presente no ato da narrativa que se desenvolve.

Constatadas tantas mudanças, prevalece, na composição irônica do texto, a ideia de continuidade, segundo a qual “as vestes pouco se modificaram com o tempo de exílio” (KHOSA, 2018 a, p. 123). Claramente, a opção por destacar a indumentária e a sobrevivência de um comportamento estético ligado aos hábitos nguni, contrastam, no plano da ficção, com as sobreposições de peças que denotavam a imposição cultural do gosto europeu. A descrição da apresentação estética das mulheres diante da qual se mantêm os vínculos com os hábitos nguni se vê abalada justamente pela última sentença do capítulo. Desse modo, a descrição pormenorizada das

vestimentas, da imponência no uso de colares, argolas e pulseiras, enquanto signos distintivos da realeza nguni, é atravessada por uma espécie de suplementação sintática de teor coordenativo da frase que resume a condição social que lhes era imposta de forma mais radical do que o verniz de manter roupas e adereços. “Estavam descalças” (KHOSA, 2018 a, p. 122), informa a narrativa, eis a breve e cortante sentença que enuncia o lugar subalternizado a que estavam submetidas, associadas à inscrição sutil da escravidão, conferindo, pois, às mulheres do imperador a desdita de claro rebaixamento.

Passados alguns capítulos, nos quais as mulheres são mencionadas com algum desprezo por personagens como o jocoso governador de Moçambique, o doutor Azevedo e Silva, sujeito de opiniões políticas controversas, acompanhadas de seus filhos, já desembarcadas, elas suscitavam a curiosidade de algumas pessoas; outras, seguiam indiferentes. Fato é que as quatro mulheres de Ngungunhana: Phatina, Namatuco, Lhésipe, Malhalha, junto com as mulheres de Zilhalha, Oxaca e Debeza, pareciam figuras de outros tempos, ostentando hábitos e perfis bastante incomuns em Lourenço Marques, levando à conclusão de que as mulheres pertenciam à África do Sul, tomada como modelo antagônico de colonização no que diz ao aspecto cultural e linguístico.

Acumulam-se, no corpo do romance, identificados por aspas, comentários especulativos sobre as origens das mulheres, suspendendo a narrativa e trazendo ao centro o discurso citado, incorporado no contexto polifônico das opiniões, mais ou menos preconceituosas, de uma sociedade marcada pelo racismo e pelo desprezo às referências africanas. Em meio à profusão de citações, a narrativa insere mais uma personagem chave para o desenvolvimento da intriga, trata-se de Sibuko Simango, cuja identificação com as mulheres está alicerçada em traços fenotípicos próprios dos Zulu. Dessa forma, o enredo faz chegar a Sibuko a informação da chegada de suas possíveis parentes, fazendo com que o rapaz acione seus vínculos étnicos e assuma o compromisso de acolher as recém-chegadas, usando de sua penetração na parte branca da cidade, onde atua como mordomo de um almoxarife pouco interessado em mulheres,

Em diálogo sobre a chegada das mulheres, as vozes alternadas revelam a curiosidade local acerca das “estrangeiras” e sua possível relação familiar com Sibuko:

- Vimos umas mulheres à frente da fortaleza.
- O que é que tenho eu a ver com isso?
- Elas se parecem com os teus.
- Como?
- Têm o cabelo puxado para o alto. [...]
- Quais mulheres?
- As do Ngungunhane.
- Estão vivas?
- Vou me certificar. [...]
- Esta terra já não lhes pertence.
Podes ter razão.
- Há outros patrões.

- É verdade...Pronto...já é noite para nós outros. Temos de atravessar a zona antes que nos chateiem. [...] (KHOSA, 2018 a, p. 148).

A partir disso, as cumplicidades étnicas passam a inquietar Sibuko, que decide ir ao encontro das mulheres. Contudo, em seu diálogo com Mugoda, é possível enxergar alguns aspectos concernentes à sociedade da época. Entre os quais, vale destacar a menção à mudança de donos. A narrativa remonta às formas de organização social que foram sistematicamente desmanteladas no contexto de ocupação militar efetiva do território. Para compreender os processos, faz-se necessário recuar algumas décadas em relação ao ano em que Sibuko desafiará a cartografia racista da cidade colonial para se aproximar das mulheres de Ngungunhana, tendo em vista a identificação de relações históricas anteriores à divisão do continente entre os europeus, quando teriam se espalhado da região de Natal, ainda no começo do século XIX, grupos de origem zulu, dissidentes do régulo Shaka Zulu. Guerreiros que viriam a garantir, progressivamente, o poderio militar necessário para unificação política em torno do primeiro líder nguni, Soshangane, que ficou conhecido como Manicusse, fundador do reino de Gaza no contexto do Mfecane, período de grande convulsão social na África Austral.

Conforme Gabriela Aparecida dos Santos (2010), Manicusse foi responsável pela criação de um sistema de controle de cobrança de impostos no contexto de migração e ocupação pelos Nguni na região do vale do Zambeze. Além disso, representou uma constante ameaça para a exígua presença portuguesa limitada ao litoral. Em 1821, por exemplo, ameaçou frontalmente o governo de Caetano Moura, que se viu obrigado a pagar tributos para manter a paz em Lourenço Marques. Com a morte do imperador, em 1858, teve início, ainda segundo a historiadora, um novo contexto de relações entre Gaza e Portugal em meio às disputas por sucessão entre os herdeiros do trono, Mawewe e Muzila. Para contar com o apoio militar de Portugal, Muzila teria realizado um acordo de vassalagem com o qual garantia acesso aos portos, instalação de postos militares, cobrança de impostos e pagamento de tributos ao rei de Portugal. Por não cumprir os acordos definidos, Muzila, que vencera o irmão depois de sangrentos conflitos, foi considerado por Portugal “traidor e ingrato”. Em 1884, depois de conflitos e de relações de cooperação com Portugal, ascendia ao posto um novo rei, filho de Muzila, nomeado Ngungunhana, iniciando um novo momento da relação entre Gaza e Portugal, historicamente situado no período da Conferência de Berlim entre 1884 e 1885.

Diante das disputas territoriais pelo continente africano, Portugal tinha claras dificuldades de se impor no sul do continente devido ao controle dos Nguni. Além disso, a nação ibérica tinha frustrados seus planos de ligação entre as margens dos oceanos atlântico e índico por causa dos projetos expansionistas britânicos. Diante de tais disputas, Ngungunhana, estabelecendo acordos com autoridades britânicas, garantia livre acesso aos ingleses ao porto de Lourenço Marques,

afrontando diretamente a autoridade portuguesa na região. Assim, em 1895, Portugal organizava suas campanhas de pacificação, tendo por alvo os Nguni e o desmantelamento do reino de Gaza. Organizadas em ofensivas contra os guerreiros de Ngungunhana, em 1895, as tropas portuguesas lideradas por Mousinho de Albuquerque acabaram vencendo as tropas nguni em Coolela. Em seguida, Ngungunhana foi preso em Chaimite, um dos centros políticos do reino de Gaza, e deportado junto com seis de suas mulheres, um velho tio e conselheiro, Molungo, o régulo, Zixaxa, acompanhado de duas de suas mulheres, e o seu filho, Godide, único do grupo de exilados que falava português, conforme constam nos anais da História (VILHENA, 1999; 1995).

Como se nota, apropriados dos arquivos da história e da memória, alguns dos nomes citados retornam como personagens da narrativa de Khosa (2018 a), identificadas por variantes de seus nomes ou, como ocorre com as mulheres, preenchidas por um ato criativo de formular histórias, trajetórias e sensações, onde, antes, só havia contornos imprecisos e sombras em torno do imperador, precariamente informadas pelos nomes: “Namatuco, Patihina, Muzamassi, Machacha, Xesipe e Dabondi” (VILHENA, 1999), encapsulados no epíteto que circulava nos jornais da época: “as pretas de ngungunhana”. Desfazendo, portanto, essa compartimentação que reduzia a vida das mulheres à informações imprecisas, a ficção, ao partir da história, revisitará as lacunas em torno das exiladas, conferindo-lhes histórias particulares desenvolvidas a partir do ponto de separação do seu marido na chegada a Lisboa. Franqueando a voz às personagens, seja pelo uso do discurso direto, ou incorporando-se àquelas falas, pelo discurso indireto livre, o narrador interveniente vai moldando-as, fazendo-lhes tornar criaturas de carne e osso diante dos olhos de Sibuko Simango, que acompanha atentamente as histórias sublimadas daquelas parentes distantes, oriundas de um tempo-espaço modificado e em busca de um caminho a ser seguido a partir daquele ponto.

Mulheres de carne e osso, tanto história quanto ficção

Nas páginas da narrativa, as relações entre as personagens dimensionam o acesso a informações obliteradas ou guardadas como segredos sobre o tempo de 15 anos vividos em São Tomé e Príncipe. Oxaca, mulher de Zilhalha, é a primeira personagem cujo percurso é dado ao conhecimento no transcorrer da narrativa. Mais jovem, é definida como recata e, por suas memórias, na noite fria em que se mantinham debaixo do céu estrelado à espera de que algo acontecesse, são revelados segredos vividos em São Tomé. Retoma, por fragmentos, o amor de Pambane, outra mulher de Zilhalha, pelo forro⁵, Antônio Fortunato, que, segundo a narrativa, mantinha uma relação escondida com a “preta vinda de um continente bárbaro” (KHOSA, 2018 a, p. 150),

detonando hierarquias produzidas no interior da colonização portuguesa, diante da qual os forros seriam identificados como “gente civilizada”. Tendo declarado seu amor por Pambane, a despeito das regras sociais que o distinguiam da sua amada, conseguiu tê-la como sua amante preferida.

Por meio da fala de Pambane, é possível identificar especificidades históricas que rompem com a perspectiva homogeneizante preponderante na história sobre aquelas mulheres:

Tu compreendes, Oxaca, eu sou ronga, como peixe, gosto da vida boa, sou jovem como tu, tenho vinte e dois anos e vida por gastar, e sei que este homem me fará feliz, essa coisa de realeza não escolhi, colocaram-me lá e só via meu Zilhalha quando a lua se transformava completamente, desaparecendo no céu. E sabes o que custam quatro semanas na espera do teu homem!...Com este não, ficarei com ele, vou tratar da terra dele, e lá me sentirei feliz, ele que fique na cidade, mas ter-me-á durante os fins de semana como a sua eterna manteúda. Que Muzamassi e Dabondi vivam seus delírios e sonhos que nunca se tornarão realidade! Eu vou com meu Fortunato! Adeus, Oxaca! E não mais souberam dela (KHOSA, 2018 a, p. 151).

A atitude pragmática e resiliente de Pambane permite, ainda, perceber nuances que diferenciam aquelas mulheres entre si. Muzamassi e Dabondi, como ocorrerá em outros pontos da narrativa, parecem reivindicar uma posição mais conservadora em relação aos hábitos e costumes e mais esperançosa em relação à retomada da vida tal qual no reino de Gaza. Quanto a Pambane, a condição de amante do forro em nada parece desabonar ou impedir uma vida menos sofrida do que aquela dos trabalhos na roça. Estrategicamente, encontrava no homem a possibilidade de satisfazer seus desejos como mulher e atenuar as constantes dificuldades da nova vida. Atenta às relações que impediam Fortunado de lhe assumir perante a sociedade racista e estratificada, Pambane acentuava sua inadequação à vida na realeza e enfatizava o contraste com as outras mulheres.

Autoidentificada como ronga, salienta que come peixe, uma das principais interdições entre os Nguni, traço distintivo cuja história repousa no temor e na recusa por tudo associado à água. Diante da sua urgência em ser feliz nos seus vinte e dois anos, Pambane antagoniza com as outras rainhas e opta por não as seguir no retorno para Moçambique, tornando-se definitivamente a “preta selvagem” do forro Fortunato. Em seguida, ganha revelo a vida de Fussi, outra mulher de Zilhalha, cuja brevidade é informada no começo da narrativa: “a vida fugiu-lhe cedo” (KHOSA, 2018 a, p. 151). As causas, por sua vez, merecem destaque para o acompanhamento dos infortúnios vividos por aquelas mulheres, obrigadas a reorganizarem suas vidas no contexto de outras relações, sob as ruínas de uma vida com privilégios reais. O dramático e breve percurso de Fussi é assim narrado:

⁵ Para uma compreensão mais densa da categoria, ver os estudos Nascimento (2013) e de Marina Berthet (2016).

Diferente das outras, que sentiam repulsa da vida do bordel do Exército, Fussi apaixonou-se pela vida noturna, deixando-se levar por qualquer convite, seja feito com deferência, com algum respeito pela mulher, seja simples e desprezivo gesto estimulado pelo álcool e acompanhado de indecorosas palavras, seja o coito às pressas ou o demorado, carinhoso, e lugares diversos, mas na maioria das vezes na praia defronte do Forte de São Sebastião (KHOSA, 2018 a, p. 151).

Um dos pontos fulcrais da narrativa sobre Fussi diz respeito à sua entrega ao álcool, traduzida numa espécie de “automutilação”. A sua condição social é delineada em oposição ao perfil da mulher associada à floresta, voltada para o interior e seus mistérios, numa conexão simbólica com o espaço ainda não domesticado pelo trabalho. De resto, parecia seduzida pelos sons dos animais, em um aparente processo de animalização acompanhado da recusa ao ambiente no qual a natureza era transformada pelos trabalhadores da roça. Doente, em consequência da vida intensa, carrega inscritas no corpo as imagens da decadência: “[...] o traseiro bamboleante virou massa gelatinosa sem norte, as coxas dengosas espelhavam um intricado mapa de estrias, revelando o curso já cansado dos prazeres perdidos; o olhar, outrora brilhante, morria ao pequeno sorriso” (KHOSA, 2018 a, p. 152). Da descrição do corpo arruinado, metonímia da vida de Fussi, a narrativa deságua no efeito subjetivo de toda essa experiência de profunda desordem, no qual o corpo da mulher, antes sacralizado, torna-se objeto do desejo dos homens, reificado e consumido até sucumbir. Não seria, pois, essa uma provocativa alegoria para pensar a ocupação territorial e a exploração exaustiva em torno das quais o colonialismo foi se constituindo no território antes ocupado pelos Nguni e outros povos locais?

Após as deambulações pelas experiências em São Tomé, tornando presentes aquelas que deixaram rastros na memória de Oxaca, mas que não compunham o grupo retornado a Moçambique, as mulheres são surpreendidas pela presença de Sibuko, que, enquanto explicava o motivo de sua presença, falava de sua vivência quando criança em Mandlakazi. Seu pai, Montlantle Simago, era *mabulumdlela*, isto é, assimilado à cultura nguni. Decidido, pois, a ajudá-las, Sibuko as convidará para sua casa, cujo caminho alude às divisões espaciais da cidade entre a população branca e a indígena, composta por negros. Os limites eram definidos pela zona de Circunvalação, ficando a casa de Sibuko localizada nas terras de Chamanculo. Nesse clima de tensão que envolve a circulação proibida na cidade, Phatina ganha o foco da narrativa com seus pensamentos voltados para seu único filho, para vida antes e depois da partida para Lisboa e São Tomé. Por meio das memórias de Phatina, acompanhamos a dor do afastamento de uma mãe obrigada a deixar seu filho de dez anos aos cuidados de suas tias. Mais uma vez enfatizando o olhar como signo de acesso à subjetividade, o narrador define a história de Phatina diante do trauma provocado pelo afastamento do filho. O olhar frio era senão o traço que melhor definia seu comportamento silencioso e desinteressado em relação aos homens. Sem amores, pairavam rumores da recusa aos

homens, quer fosse devido a seu temperamento ou aos odores provocados por uma condição de saúde, apenas tratada com ervas por uma angolana:

Mesmo curada dos incômodos cheiros, Phatina não alterou sua personalidade, mantendo-se fria a qualquer investida masculina, apesar dos respeitáveis atributos físicos: coxas compridas e roliças, o traseiro a ameaçar as costas, dentes alvos a contrastar com a macieza negra da pele, a trufa de cabelo ameaçando os céus, tudo a provocar olhares libidinosos que ela se apressava a afugentar com o olhar de serpente. [...] Foi a primeira a quebrar o tabu do peixe, alimento desprezado pela população nguni, dizendo as outras do exílio que de nada lhes servia manterem-se fieis ao dogma de não consumirem o que do rio e do mar vinha, pois encontravam-se rodeadas de água e viviam por entre centenas de regatos que desciam das impenetráveis alturas dos montes de São Tomé (KHOSA, 2018 a, p. 155).

Em relação a Phatina, a narrativa informa que seu modo de transmitir e conquistar afetos foi alcançado pela sua destreza na cozinha. Suas mãos conseguiam manipular de maneira hábil os sabores, legumes e frutas da terra. Contudo, o que parece ainda mais instigante é sua ruptura com o importante tabu de comer peixe. Muitas narrativas sobre os Nguni alertam para o tabu que compreende a repulsa por entrar nas águas e por comer alimentos aquáticos. Segundo as informações correntes, o traço comportamental teria se agudizado pela oposição às tentativas de invasão ao território nguni oriundas dos europeus a partir do mar. Constatada a incontornável experiência de estar rodeada por água, Phatina inseria os peixes em seus pratos, tendo de lidar com a reprovação de algumas das outras mulheres, mas, sobretudo, evidenciando uma transformação em relação ao passado diante da desintegração social dos Nguni e da sua necessária adaptação aos tempos que então se impunham.

Verifica-se, pois, um conflito entre temporalidades distintas em que se afirma, no plano poético, a reivindicação da liberdade das mulheres em meio às circunstâncias impostas. Dessa forma, em companhia de Phatina, provando os frutos do mar, Oxaca e Debeza se afirmavam “mulheres livres de qualquer interdito alimentar” (KHOSA, 2018 a, p. 156) aqui compreendido também como um aceno para reivindicação libertária da mulher como sujeito histórico. Como um movimento ocorrido de maneira sutil, a transgressão alimentar – sinédoque da reivindicação de outras liberdades pulsante entre as mulheres – atingiria a Lhépise e Malhalha, restando apenas Namatuco, cujo perfil se revela mais conservador e evidencia a multiplicidade dessas mulheres entre reações subjetivas e condições objetivas de suas vidas, mantendo-se fiel ao interdito nguni.

Esta, aliás, é delineada na ficção como aquela dotada de poderes divinatórios, conseguindo dialogar com os espíritos e, por isso mesmo, manteve-se resistente às tentações da cozinha de Phatina. A narrativa menciona que sua atuação viria da aprendizagem com os importantes botânicos da corte, alcançando a admiração e o respeito de Ngungunhana, “pois ela sabia, mais do que ninguém na corte, prever acontecimentos através de sonhos e estranhas sensações que a terra

fazia chegar à planta dos pés” (KHOSA, 2018 a, p. 157). Com a história de Namatuco, a narrativa, até então oscilando entre o passado reavivado na memória e o presente de estranhamentos, insere outra temporalidade, direciona-se para o futuro, sob os auspícios da previsão, da configuração de um devir alicerçado no percurso incerto das mulheres retornadas.

Cabe, pois, a Namatuco revelar sinais, sublimando, parcialmente, sua sexualidade, para assumir o lugar de bruxa, feiticeira, conselheira decisiva nos tempos do imperador nguni e agora farol a indicar, prospectivamente, o salto da narrativa em direção ao futuro. Antes, contudo, seu perfil misterioso e suas conexões com os espíritos nguni são traçados pelo narrador como a prova viva de uma história que penetra a terra, ouvindo, a despeito das dinâmicas que se apresentavam, os rumores das mais antigas vozes que vinculam os Nguni àquele solo, militarmente expropriado e juridicamente incorporado ao projeto colonialista português e às motivações imperialistas que o sustentam. Diante disso, a narrativa sobre Namatuco lhe confere autoridade já reconhecida pelo imperador nguni, mas socialmente legitimada por seu comportamento enquanto vetor das vontades mais profundas dos antepassados. A história, dessa maneira, não se resume à dimensão material e objetiva, ganha contornos afetivos, simbólicos e atrelados a formulações culturais e cognitivas mantidas íntegras, a despeito da desintegração de estruturas sociais que antecederam a consolidação do colonialismo em Moçambique:

Ela diferia dos que ditavam a sorte e a desgraça nos ossículos espalhados pelas esteiras dos consultórios. Namatuco não precisava desses artifícios; falava com a terra, estabelecia relação umbilical com o chão dos antepassados, dialogando com eles, sentindo a alegria e a tristeza que perpassavam pelos espíritos que muito queriam intrometer-se na vida terra, discutindo, por vezes, com alguns de inclinação maléfica, a quererem vingança, a reivindicarem o corpo de uma mulher ou de um rapaz. [...] Namatuco, nessa natural inclinação em predizer o futuro através dos espíritos, augurara a viagem à terra dos brancos e a separação entre ele [Ngungunha] e as mulheres, sem, no entanto, se aperceber que tais fatos coincidiam com o fim do império (KHOSA, 2018 a, p. 158).

Como se nota no fragmento, a relação sociocossmológica com os espíritos não é algo facilmente negligenciado e está intrinsecamente ligada à espacialidade urdida por um profundo telurismo. Ao chegarem à Lisboa, Ngungunhana teria solicitado que ela realizasse suas premonições. A mulher lhe responde que seus pés não reconheciam aquela terra. O diálogo entre eles caminha para uma espécie de conflito, cujo resultado é a constatação de um ambiente inapropriado para a comunicação com os antepassados, exemplarmente sintetizada na frase por ela emitida, ao dizer que aquela terra “sabe a cemitério sem nome” (KHOSA, 2018 a, p. 158). Pode-se perceber uma espécie de antecipação ao jogo ideológico que viria a organizar a presença do sistema colonial nas décadas iniciais do século XX, como justificativa à colonização e seus anseios de expropriação e exploração camuflados por leis inócuas que em nada impediam a ação violenta

sobre as populações locais, ou ainda, pela declarada opção por um código civil e criminal forjado em uma diferença essencial, de caráter evolucionista e racista, entre africanos e portugueses da metrópole.

As reflexões de Namatuco desmontam a falaciosa proposição do assimilacionismo, como uma espécie de dilatação do sentimento e das prerrogativas de se tornar português no espaço das colônias e, também, da integração dos portugueses às comunidades africanas. Por meio da frase de Namatuco, tornam-se evidentes as impossibilidades de vínculos com aquela terra, com aqueles antepassados, contradizendo a propaganda colonialista que divulgava um compromisso social de integrar e conduzir os africanos ao modelo de civilização, segundo essa lógica, superior àquela encontrado nas formações sociais africanas. São Ngunis, africanos, nunca poderiam se tornar portugueses na estrutura hierárquica produzida, e nunca poderiam vir a ser, mesmo quando Portugal alardeava o contrário em sua defesa obstinada por suas então colônias, cuja ruptura só se tornou possível em meio às lutas pela autodeterminação.

No contexto de abandono por Ngungunhana devido à limitação para realizar previsões no exílio, Namatuco é, uma vez mais, assertiva em sua percepção sensível de um drama social intensificado durante o colonialismo, cujas estratégias nunca se impuseram por completo ou sem a devida contestação. Todavia, a desordem provocada parece ter atingido efeitos profundos, intensificando a imposição de relações segundo o modo de produção capitalista e suas formas de exploração das vidas humanas:

- Não sei. Os meus pés morreram. A minha mente já não liberta nada. O Ngungunhane evita-me. Já não existo para ele. Os brancos conseguiram o que queriam: mataram-nos vivos.
- Nisso podes ter razão – aquiesceu Muzamussi.
- Não seremos nunca mais os mesmos. Com a morte do reino, morreu a nossa terra, os nossos espíritos, a nossa vida (KHOSA, 2018 a, p. 159).

O retorno à terra, como revela a narrativa, fará os pés de Namatuco despertarem. Passados alguns dias em que viviam na casa de Sibuko, conheciam a engrenagem que se instalara alterando a paisagem geográfica e social. As hierarquias do sistema, produzidas, entre outras coisas, por uma divisão social do trabalho e pela divisão racial imposta por regras e pela ideologia colonialista, antagonizavam brancos e pretos, reservando-lhes espaços definidos aos quais as mulheres iriam conhecer com a vivência dos novos tempos. As comparações com Gaza surgem aqui e acolá e dimensionam as alterações, desde o avanço da técnica, como instrumento que ratifica a incontornável presença de relações sociais modernas e capitalistas, até a constatação de que os conflitos étnicos entre formações sociais de outros tempos, inseridas em relações de produção e de convivência marcadas por outros princípios éticos e definidas por outros interesses, como

eram aquelas que opunham Ngunis e Chopes, davam lugar a novas tensões sociais, sob a égide do sistema colonial português.

Após uma longa digressão, a narrativa inscreve um diálogo revelador entre Sibuko e as mulheres ao falarem do passado e daquele presente vivido por elas com estranheza. Em busca de respostas, elas observam o entorno e buscam compreender os fatos através de lógicas permeadas pela presença incontestável dos espíritos. Se estes se mantiveram silenciosos durante o tempo do exílio, no retorno, sobrevivem em revolta contida sob a arquitetura do sistema colonialista, como força pulsante a ser despertada e sem a qual viver sob aquelas condições parece indigno, quando não impossível. Nesse ponto, a narrativa parece alinhavar laços com seu início. Os xales, como testemunhas capazes de fazer emergir zonas nebulosas da história, ressurgem no plano narrativo, com a marca do tempo, enquanto as mulheres despertam da confusa tentativa de entender a nova ordem na qual a experiência subjetiva estaria subordinada ao consumo, conduzindo à reificação traduzida nos objetos auferidos por Sibuko, pertencente à “esfera dos suburbanos privilegiados” (KHOSA, 2018 a, p. 209).

Argutamente, o narrador parece elaborar dois sentidos díspares para os objetos sobre os quais se fala, descreve: de um lado os xales rotos, como signo da memória, atravessando o exílio e retornando com notícias desses tempos; de outro, a quinquilharia que parecia atenuar as gritantes desigualdades, estabelecendo um jogo de aparências que pretendia camuflar o contexto da violência colonial e suas estratégias de exploração e controle em meio às diferenças produzidas e reproduzidas na esfera social das primeiras décadas do século XX, situação que conduziria à agudização de diferentes formas de contestação e à luta pela autodeterminação:

Phatina levantou-se, sacudiu a saia larga e endireitou, na largura do peito, o xale de anos. As outras, Malhalha, Lhésipe, Oxaca e Debeza, fizeram o mesmo, e saíram da palhota cilíndrica rebocada de barro. Poucas eram as casas de madeira e zinco que florescia nos subúrbios, à entrada da segunda década do século vinte. A maioria era de caniço e a fazer jus a designação de bairros de caniço. Com os rendimentos de empregado doméstico, Sibuko estava na esfera dos suburbanos privilegiados. O pequeno pecúlio do trabalho nos quintais permitia-lhe cobrir, a espaços, a casa principal, com zinco reformado das lojas dos cantineiros baneanes, ter cinco a seis cadeiras usadas sem braço, uma pequena mesa, esteira à altura das necessidades, panelas, pratos, colheres, garfos e copos de alumínio, mantas e outros objetos de uso caseiro. Permitia-se, com o cartão indígena, levantar produtos a crédito na loja dos Narotam, baneanes com cantinas espalhadas nos subúrbios da Malanga, Mafalala e Munhuana (KHOSA, 2018 a, p. 209).

A narrativa caminha para seu desfecho marcada pelo tom profético acionado justamente pela retomada da comunicação entre Namatuco e os espíritos. Como uma espécie de mediadora, a personagem protagoniza a cena de reconexão, sua condição de “elo de comunicação entre os mortos e o imperador” (KHOSA, 2018 a, p. 212), era reestabelecida enquanto circulava nua ao

redor da palhota. Dessa forma, numa manhã de agosto, as demais mulheres acompanhavam com curiosidade o ritual que consumia a sensível companheira de Ngugunhane: “Era o cenário derradeiro, o primeiro e último ato a que as mulheres se davam o privilégio de assistir, esperando, inquietas, pelo desenlace, pelas linhas do destino que a terra lhes reservava. Namatuco circulava calmamente à volta do canhoeiro” (KHOSA, 2018 a, p. 212).

Com isso, o passado paulatinamente cedia lugar ao movimento prospectivo, conferindo um sentido para história que dialeticamente compreende o ontem como uma força desencadeadora de um movimento futuro, naturalmente afastada de um caminho teleológico e alinhado ao progresso da sociedade burguesa, como já criticara Walter Benjamin (1985) em suas “Teses sobre o conceito de história”. Ajustam-se, não sem contradições, a vontade dos ancestrais e o impulso subjetivo que convoca aquelas mulheres a seguirem um rumo, recolhendo seus afetos, suas esperanças e suas conquistas.

A dispersão geográfica, nesse sentido, atravessa, segundo o vaticínio de Namatuco, o percurso de Malhalha, mas sobretudo o de Phatina, que encontrará seu filho nas terras de Gaza, como um forte opositor aos portugueses. A Lhésipe, o futuro reserva a vida ao lado de Chibuto, de quem será uma eterna viúva. Debeza será então libertada do segredo de ter vivido um amor clandestino com o príncipe herdeiro, Godide. Quanto a Oxaca, continua Namatuco, sua vida seguirá naquela cidade preta “a contares histórias reais e irreais dos tempos vividos em outras latitudes” (KHOSA, 2018 a, p. 216). Herdará a casa de Sibuko, que seguirá o seu patrão branco para Inhambane, e terá como ofício “a venda do sexo alheio” (KHOSA, 2018 a, p. 216). Discorridas as futuras peripécias de cada uma das mulheres, resta saber notícias do que aguarda Namatuco, que responde, após longo silêncio:

- Irei habitar Chaimite, terra de repouso de nossos ancestrais. Não é surpresa para vocês este meu destino. Cuidarei da terra sagrada de Soshangane Nhumayo, fundador do império de Gaza. E quando tiverdes tempo de me visitar, terei a alegria de vos contar o que andam por lá os espíritos pensando. Não sou, e nem serei, pessoa a semelhança dos ulóis, os chamados feiticeiros, como muitas de vocês receavam que fosse. O meu destino é desfilar o fio da vida (KHOSA, 2018 a, p. 218).

Diante das palavras de Namatuco, a história surge marcada por uma complexa relação entre o passado e aquilo que vai sendo tecido no percurso dos sujeitos. Khosa (2018 a), em seu tempo, compreendeu os desafios que a história impunha para construção de Moçambique, recusou o sequestro daquela para atender a interesses políticos imediatos. Em seu lugar, buscou iluminar fragmentos da história silenciados, personagens esquecidos nos vãos da memória. Dessa forma, nos aproxima dos rostos, dos gestos e dos desejos de cada uma dessas mulheres, cujo delineamento parte das informações objetivas recolhidas aqui e a acolá da memória oficial. Diante

das limitações que o conhecimento controlado do passado impõe, torna-se necessária a busca de uma força capaz de romper com esquemas determinados, com o anseio autoritário de produzir verdades ancoradas em consenso. Ao que parece, Khosa (2018 a), desde seu polifônico *Ualalpi*, tem procurado desfilar o fio da vida, cujo novelo é um amaranhado de muitas histórias, movidas por contradições inconciliáveis. Algumas dessas histórias gozam do respaldo do conhecimento disciplinar, da legitimidade dos arquivos e de outras fontes; outras, inquietas, se lançam em um devir constante, tornam-se possíveis pela força criativa e criadora da ficção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, Mikail. (V. N. Volochínov). **Marxismo e filosofia da linguagem. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. Tradução, notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. Ensaio introdutório de Sheila Grillo. São Paulo: Editora 34, 2017.

BECKER, Howard. **Falando da sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009

BENJAMIN, Walter. As Teses sobre o Conceito de História. In: **Obras Escolhidas**, Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 222-232

BERTHET, Marina. São Tomé e Príncipe: reflexões sobre alguns aspectos de sua história agrícola no pós-independência. **Estudos Ibero-Americanos**, 42(3), 961-986, 2016.

GALLAGHER, Catherine. Ficção. In: MORETTI, Franco (Org.). **O Romance 1: a cultura do romance**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 629 - 658.

KI- ZERBO, Joseph. **Historia del Africa Negra: de los orígenes al siglo XIX**. Trad. Carlo Caranci. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. **Gungunhana: Ualalapi; As mulheres do imperador**. São Paulo: Kapulana, 2018a.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. Entrevista. São Paulo: *Kapulana*, 24 set. 2018b. Disponível em: <https://www.kapulana.com.br/uma-entrevista-com-ungulani-ba-ka-khosa-autor-de-gungunhana-ualalapi-as-mulheres-do-imperador>

MACAGNO, Lorenzo. Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 28, p. 97 – 124, 2002.

MEDINA, Cremilda de Araújo. **Sonha Mamana África**. São Paulo: Epopeia, 1987.

MENDONÇA, Fátima. **Literatura Moçambicana: a história e as escritas**. Maputo: Faculdade de Letras e Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1988.

NASCIMENTO, Augusto. As fronteiras da nação e das raças em São Tomé e Príncipe: São-tomenses, Europeus e Angolanos nos primeiros decênios de Novecentos. **Varia História**, São Paulo, 29 (51), 721-743, 2013.

SANTOS, Gabriela Aparecida dos. **Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)**. São Paulo: Alameda Editorial, 2010.

THOMAZ Omar Ribeiro. "Escravos sem dono": a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. **Revista De Antropologia**, 51(1), 177-214, 2008.

VILHENA, Maria da Conceição. Quatro prisioneiros africanos nos Açores. **Arquipélago: Revista da Universidade dos Açores**, vol. 1, nº 2, p. 259-279, 1995.

VILHENA, Maria da Conceição. As mulheres de Ngungunhana. **Arquipélago: Revista da Universidade dos Açores**, vol. 3, p. 407-415, 1999.

Recebido em: 08/01/2022

Aprovado em: 13/04/2022

UM SONHO AFRICANO EM *CONTOS NA AREIA*: REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA EM *THE SANDMAN*

AN AFRICAN DREAM IN TALES IN THE SAND:
REPRESENTATIONS OF AFRICA IN THE SANDMAN

RESUMO: Neste artigo, a preocupação reside em examinar a África como construção passível de diferentes ressignificações através das histórias em quadrinhos e também considerar o imaginário no qual uma narrativa ambientada no continente se inscreve. Examina-se as representações de África postas em circulação através de *Contos na Areia* (no original, *Tales in the sand*), história em quadrinhos escrita pelo britânico Neil Gaiman para o arco *Casa de Bonecas*, da série *The Sandman*. Busca-se, ao dialogar com essa HQ, uma compreensão mais alargada da forma como a África tem sido representada, além de compreender as maneiras pelas quais, a partir de determinadas condições, uma dada realidade ficcional foi construída, pensada e oferecida.

PALAVRAS-CHAVE: África; *The Sandman*; Histórias em Quadrinhos; Representações.

ABSTRACT: In this paper, we are interested in the idea of Africa as a construction that can be re-signified in different ways through comic books and also consider the imaginary contained in a narrative that has as its backdrop the African continent. We examine representations of Africa put into circulation through *Tales in the Sand*, a comic book written by British author Neil Gaiman for *The Doll's House*, part of *The Sandman* series. In dialogue with this comic book, we seek a broader understanding of the way Africa is represented, and the form in which a fictional reality is constructed, thought about, and offered from certain conditions.

KEYWORDS: Africa; *The Sandman*; Comic Books; Representations.

Márcio dos S. Rodrigues

UM SONHO AFRICANO EM *CONTOS NA AREIA*: REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA EM *THE SANDMAN*

MÁRCIO DOS SANTOS RODRIGUES¹

Introdução

Existem Áfricas inventadas nas histórias em quadrinhos e estas dialogam com uma multiplicidade de visões sobre o continente africano presentes em diferentes manifestações culturais. Tais Áfricas quadrinizadas, ao serem concebidas, não se fecham em si mesmas, mas dialogam com um imaginário configurado em torno dessa paisagem continental. É certo que quadrinistas não apenas reproduzem o que esse imaginário disponibiliza, mas também o ressignificam.² E assim o fazem conforme filtros culturais e por meio de representações que podem ser estereotipadas ou não. Deste modo, o continente que conhecemos pelo nome de África existe para além de uma realidade concreta. Por serem expressas por diferentes sujeitos históricos, cada qual com a sua particularidade, as representações sobre África se encontrariam também diluídas nas tentativas de se imaginar o continente e, por vezes, se perderiam em múltiplas redes que envolvem essa comunicação midiática na contemporaneidade que conhecemos como histórias em quadrinhos.

Entender como os quadrinhos participam da forma como a nossa imaginação sobre África é moldada será objeto deste artigo. Para tanto, nos centramos nas formas visuais e narrativas de uma edição em particular, a edição #9 de *The Sandman*, publicada originalmente pela DC Comics em outubro de 1989, tendo Mike Dringenberg³ como desenhista, Malcolm Jones III⁴ na arte-final e Neil Gaiman⁵ no roteiro. Nessa edição temos a história intitulada *Tales in the Sand* (em português, *Contos na Areia*)⁶, que faz parte de *Casa de Bonecas*, segundo arco de *The*

¹ Doutorando em História pela UFPA, Professor do curso de História da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Editor, curador e tradutor de histórias em quadrinhos. E-mail: marcio.strodrigues@gmail.com

² Nesse tocante, vale citar a passagem de Castoriadis sobre como “todo simbolismo se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, utilizando seus materiais, mesmo que seja só para preencher as fundações de novos templos” (CASTORIADIS, 1982, p. 147).

³ Artista de quadrinhos estadunidense nascido em 1965. É creditado como um dos criadores de *The Sandman*, série na qual se destacou tanto como desenhista quanto como arte-finalista.

⁴ Arte-finalista estadunidense, nascido em 1959 e falecido em 1996.

⁵ Escritor britânico famoso por transitar por gêneros diversos, desde contos aos romances, das histórias em quadrinhos aos roteiros para filmes. Vencedor de inúmeros prêmios, tanto na área dos quadrinhos quanto no campo da literatura (dentre os quais se destacam os prêmios Hugo e Nebula).

⁶ Opta-se aqui pelo título *Contos na Areia*, ao invés de *Histórias na Areia*, como já foi traduzido em algumas ocasiões. O termo “contos” é o mais usual no meio editorial para obras com narrativas curtas africanas. Além disso, “conto” é um gênero literário de fundo didático-moralizante, cuja transmissão se faz através das tradições, dentro de condições específicas. São essas as especificidades que são evocadas por Gaiman. O autor deixou claro em entrevistas que *Tales in the Sand* seria uma espécie de “contos de fadas”, mas dentro de uma perspectiva africana (BENDER, 1999, p. 50).

Sandman.⁷ Aqui temos uma daquelas narrativas em quadrinhos que nos serve para pensar representações e simbolismos relacionados ao continente africano.

Ao propor interpretações sobre essa história, considero-a como uma forma de representação e, justamente por isso, busco trazer à luz a maneira como ela constrói formas visuais e narrativas a partir de um determinado circuito de ideias. Busca-se através dessa narrativa compreender não apenas as representações postas em circulação sobre África pelos autores, mas demonstrar como os quadrinhos podem ser reveladores de práticas culturais e/ou mesmo resultados de um terreno de disputa e negociação em torno de questões pertencentes a determinado contexto. Para além da dimensão dos quadrinhos como suporte de ideias e valores, examina-se a forma como Gaiman e os artistas envolvidos constroem essa narrativa através de referenciais que entrecruzam análise literária com o discurso às premissas dos *comics studies*, pois atenta-se especificamente para a forma como personagens, tempo, lugar e narrativa são construídos.

Representando uma África imaginária

Cercado pelo Mediterrâneo, pelo Mar Vermelho, pelos oceanos Índico e Atlântico, o continente que conhecemos como África ocupa aproximadamente vinte por cento da área terrestre do globo e é dez vezes maior em extensão que a Europa. Existe neste continente uma gama de tradições e crenças únicas. Para além disso, há também as diferentes formas como a África foi e ainda é imaginada ou inventada (MAZRUI, 2005; MUDIMBE, 2013), vindo a ocupar um lugar simbólico no imaginário social.

Entende-se imaginário como o campo simbólico no qual repertórios visuais e formas narrativas circulam, ao longo do tempo e do espaço, em diferentes escalas, dialogando entre si e construindo sentidos para o mundo social (BACZKO, 1985). Não se trata de um campo alheio às dimensões de ordem material dos sujeitos sociais envolvidos no processo de construção de sentidos, mas resulta da forma como estes se posicionam diante do mundo, projetando imagens sobre ele. A capa dessa história (**Figura 1**), que funciona como um prólogo de *Casa de Bonecas*, já é reveladora de imagens consagradas sobre o continente africano:

⁷ Escrita por Neil Gaiman a série *The Sandman* foi publicada entre janeiro de 1989 e março de 1996, em 75 números pela editora estadunidense DC Comics.



Figura 1: Arte do ilustrador britânico Dave McKean para *Tales in the Sand*. Na edição norte-americana de 2010, é apresentada como um prólogo. Fonte: GAIMAN, Neil. “*The Doll’s House.*” **The Sandman**. Vol. 2. New York: DC Vertigo, 2010.

Ao centro, temos um conjunto que remete à paisagem da grande savana. Em uma das laterais, a figura de uma mulher negra com trajés e adereços aludindo ao conceito impreciso de africanidades. O protagonista da série, o Sonho, aparece à esquerda, como uma figura magra, de pele branca, muito pálida e cabelos escuros desgrenhados. Sonho aqui se refere a uma entidade, a personificação de um conceito que se pressupõe como universal (Afinal, todos os mortais sonham). O personagem é o protagonista da série e também é conhecido como *Sandman* e Morpheus.⁸ Ele comanda o mundo do onírico e faz parte do grupo dos Perpétuos, que assim como ele são representações antropomorfizadas de conceitos humanos (Destino, Morte, Destruição, Desejo, Desespero e Delirium).⁹ Esta capa revela como ainda persistem no imaginário determinadas representações sobre África. Todavia, creio que, para esta capa ser compreendida, não devemos reduzi-la à dimensão das estereotípias, mas examiná-la em diálogo com as particularidades narrativas apresentadas ou fornecidas em *Contos na Areia* como um

⁸ Morpheus é o termo grego para o deus do sonho na mitologia helênica.

⁹ *Destiny, Death, Destruction, Desire, Despair e Delirium*. O Sonho é *Dream*, no original.

todo, bem como chamar a atenção para como os autores envolvidos em sua construção mobilizavam valores e formas de percepção em torno de África.

Com relação ao enredo, Gaiman e seus colaboradores nos apresentam de início um jovem de uma etnia africana desconhecida viajando pelo deserto com seu avô.¹⁰ Esse percurso é feito como parte de um rito de passagem para a maioridade. Em certo ponto do deserto eles param. O ancião faz uma fogueira e pede ao jovem que procure por algo antes de começar o rito de iniciação à idade adulta. Ele não diz o que o jovem tem que procurar, mas que ele saberá o que é quando encontrar. O jovem volta com um pedaço de vidro em formato de coração (**Figura 2**).



Figura 2: No ritual de “transição” o jovem se depara com um vidro em formato de coração, um resquício de um tempo anterior, mítico.

Após isso tem início a história e o velho nos informa que naquele lugar existia uma cidade de vidro, um local onde vivia seu próprio povo. A cidade era governada pela rainha Nada. A rainha tinha 16 anos e pela tradição precisaria encontrar uma paixão, um homem para ser o seu rei. Mas, nenhum homem estava à altura da rainha. Até que um dia ocorre a chegada de um forasteiro chamado Kai'ckul, por quem a rainha imediatamente se apaixona (**Figura 3**). Vamos descobrir que o desconhecido é na verdade a personificação do Sonho.

¹⁰ Não há especificação precisa sobre qual seria o deserto africano. Vale lembrar que um terço do continente africano é coberto por desertos, dentre os quais se destacam o Saara, Kalahari e Namib. Trata-se, então, de um deserto genérico.



Figura 3: A chegada de Kai'ckul, a representação do Sonho em termos africanos.

Quando o Sonho revela sua verdadeira identidade, Nada fica aterrorizada. Há um interdito que proíbe mortais e deuses se amarem. Nada então foge de seu amado, primeiro retornando ao mundo desperto e depois assumindo a forma de uma gazela. No entanto, cada vez que Nada tenta escapar do Sonho, a fuga se mostra em vão. O Sonho sempre consegue pegá-la. Para terminar a perseguição, Nada usa uma pedra afiada para romper seu hímen, acreditando que se perdesse a virgindade a paixão do Sonho por ela acabaria. Pouco se importando com isso, o Sonho diz a Nada que ele não é um homem mortal e que, portanto, certas convenções mundanas nada representariam a ele. Assim, o Sonho a puxa para seu manto, envolvendo-a, e eles acabam fazendo amor. Na manhã seguinte, os medos de Nada se concretizam. Ao vê-la junto com o Sonho, o Sol lança uma bola de fogo ardente em direção à cidade de vidro, arrasando-a, deixando coisa nenhuma para trás, além de areia e cacos de vidro esmeralda em forma de coração. Devastada e determinada a evitar catástrofes ainda maiores, Nada se atira do topo de

uma montanha, mas mesmo isso não impede a busca de Sonho por ela. Ele a segue até a fronteira do reino da morte, onde ele dá a Nada um ultimato: A rainha deve concordar em ser sua noiva ou sofrer tormentos eternos. Recusando-se a ser a Rainha dos Sonhos, por julgar que isso levaria a mais desastres, Nada é condenada ao Inferno. Mais adiante, nos outros capítulos seguintes à história de Nada, vemos a apresentação de dois outros membros dos Perpétuos: o Desejo e o Desespero. O Desejo revela que estava por trás da intensa atração entre Sonho e Nada. Este é um resumo da história de Nada e aqui cabem algumas colocações sobre a mesma, no sentido de revelar como essa trama é carregada de simbolismos.

A primeira colocação, que pode ser considerada um dos pontos altos desta história, na opinião de um africanista, é como Morpheus é representado na cultura do povo da Cidade de Vidro. Não apenas fisicamente, mas de uma perspectiva simbólica. Do ponto de vista da fisionomia, vemos o herói com rosto africano, com feições negras. Gaiman desenvolve o personagem que encarna a dimensão do Sonho de uma forma diferenciada, rompendo e contrastando com o padrão estético europeu (**Figuras 4 e 5**). Com relação ao simbolismo do sonhar, pode-se inferir que, embora seja uma experiência comum a todos os seres humanos, a maneira como cada cultura sonha ou representa o sonho é diferente. Isso faz com que tenhamos que relativizar os nossos valores, conceitos e formas de sentir experiências. É nesse ponto que talvez resida um dos méritos desta história: o fato de o roteirista estar totalmente afinado com ideias de fundo antropológico, de que cada cultura tem uma visão bem particular para experiências que são entendidas como universais.



Figuras 4: e 5 À esquerda, vê-se o Sonho africanizado, com a tez negra e cabelos e cabelos dreadlocks. À direita, a representação do protagonista em sua caracterização usual, como uma figura de pele branca, pálida e cabelos negros.

Ao longo de toda a série *Sandman* vemos como culturas diferentes representam de modo diferenciado conceitos ou experiências como o Destino, a Morte, o Sonho, a Destruição, o Desejo, o Desespero e o Delírio. Cada um desses conceitos, personificados de forma antropomorfizada, adquire contornos diversos dependendo da atmosfera cultural. Embora numa

perspectiva dita eurocêntrica esses conceitos - não apenas o do sonho - sejam amplamente interpretados como universais, Gaiman e os artistas envolvidos parecem apontar a necessidade de reconhecermos outras perspectivas, bem como assinalariam uma proposta de “desocidentalização” do olhar. Com relação ao romance proibido entre Nada e o Sonho, Gaiman aqui estabelece em maior ou menor grau, intuitivamente, um diálogo com valores africanos. Nada já havia aparecido anteriormente na edição #4, no inferno, com Morpheus não a tendo perdoado por uma traição passada. Nesta edição temos a explicação que faltava ao leitor. Como uma espécie de contos de fada, mas com uma dimensão africana, há um fundo de ordem moral. Ações guiadas por interesses próprios e desejos egoístas são nocivas aos laços que unem um indivíduo à sua comunidade (**Figura 6**).

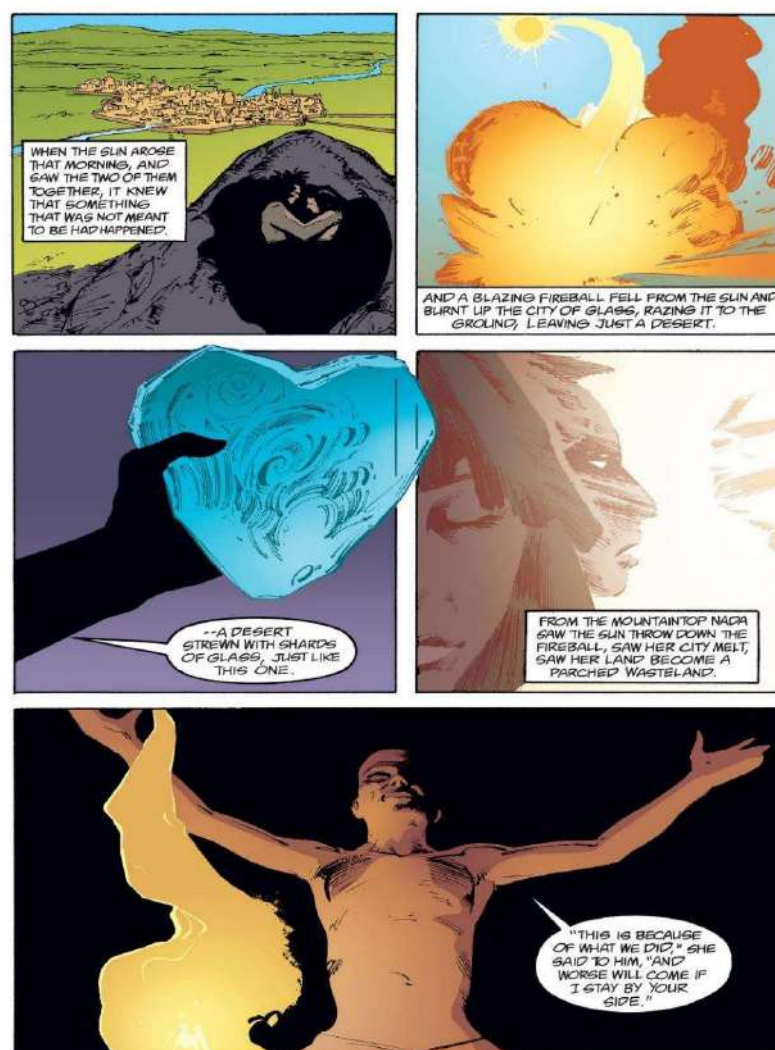


Figura 6: A página acima mostra Nada se entregando ao Sonho. Em punição, o Sol destrói a cidade de vidro, reduzindo-a apenas a cacos de vidro em forma de coração.

Há o pressuposto de que nós ocidentais tendemos a ser hiper-individualistas e que seria isso um fato da nossa cultura. Embora, no discurso valorizemos instâncias como família e amigos, em última instância o indivíduo acaba sendo colocado acima do coletivo e os laços que

estabelece são por pura conveniência. Já para o cenário de África pressupõe-se que os valores seriam mais comunitários. A ideia de linhagem ou de comunidade estaria presente em cada pessoa africana, e quando um africano fala de sua família, não se trata apenas dos vivos, mas também dos membros da família falecida (MCCALL, 1995).

Por isso, passado, presente e futuro existem ao mesmo tempo. Essa simultaneidade de tempos é o que configura o tempo mítico de *Contos na Areia*. É um tempo suspenso, do mito, em que não há a possibilidade de identificarmos de forma precisa a época onde se desenrolam os eventos. É um tempo perdido na memória, mas que se faz conhecido em virtude de sua estrutura circular, por sempre retornar ao presente por meio da narração (**figuras 7 e 8**). Essa própria narração que traz de volta essas origens perdidas no tempo se faz através do rito. A maneira como o Sonho é relacionado ao tempo do mito, nessa história, faz com que possamos estabelecer relações com arquétipos que giram em torno de interditos culturais, de tabus, mas também ao modo como os personagens são simbolicamente criados para nos fornecer lições sobre sentidos de comunidade em África.



Figuras 7 e 8: O contar histórias como elemento que liga o presente ao passado. Na edição o último quadro de parte considerável das páginas cede espaço às figuras do narrador e a do ouvinte.

Outro aspecto a ser discutido em *Contos na Areia* é o modo como as tradições africanas são representadas. Gaiman e seus colaboradores conferem demasiada importância à transmissão de conhecimentos através da oralidade e como esse processo de geração a geração construiria laços de identidade. Gaiman não é africano, assim como nenhum dos colaboradores envolvidos na história. A construção pode parecer positiva, pelo fato dos autores nos oferecerem uma

representação bastante elogiosa sobre a dimensão social do conhecimento, que não tem nada em comum com aquela marcada pela irracionalidade – representação esta que circula socialmente em outros quadrinhos que tematizam o continente africano. Todavia, há de se questionar se Gaiman, em seu roteiro, não está corroborando com a ideia de uma África homogênea, dialogando com representações e estereótipos elaboradas a partir de uma perspectiva advinda do colonialismo, que ao colocar a ideia de tradição oral como extensiva a todos africanos, impede de perceber espaços ou cenários em que formas distintas da oralidade se fazem presentes nas múltiplas Áfricas. Em outras palavras, cabe refletir se as representações colocadas por Gaiman fazem parte da chamada “biblioteca colonial”, apontada por Mudimbe (2013) como responsável por formar e impor regimes de verdade e categorias universalizantes para interpretar experiências históricas no continente africano. Em entrevista para Hy Bender, publicada em *The Sandman Companion* (1999), o próprio roteirista deixou claro que não fez pesquisas de qualquer tipo para o roteiro da edição, mas que na época teve contato com contos africanos. Nas palavras de Gaiman, “Não fiz nenhuma pesquisa específica sobre a história. Mas, eu vinha lendo mitos e histórias africanas há anos, como o conto do deus aranha trapaceiro Anansi¹¹, e muitas delas ficaram gravadas em minha mente” (1999, p. 50).¹² A despeito disso, temos na edição uma perspectiva bastante sensível, na qual a narração a princípio é apresentada num tom respeitoso às particularidades culturais. O roteirista ainda especificou que:

“Entre os prazeres desta edição está o fato de que foi minha primeira tentativa na série de fazer puro pastiche, ou seja, imitar abertamente um estilo estabelecido de contação de histórias. Eu já havia brincado com o pastiche antes em termos de atmosfera, mas esta foi minha primeira tentativa de imitar totalmente a voz e o espírito de um conto popular antropológico e etnográfico. Eu também estava entusiasmado em abordar algo da tradição oral, porque eu adoro o ritmo e a linguagem dessas histórias” (BENDER, 1999, p. 50).¹³

Além disso, há uma representação sobre ritos de passagem. Em algumas comunidades do continente africano, ritos como o da circuncisão apresentam vários sentidos, dentre os quais o mais conhecido é transformar meninos em homens. Isso tudo é tratado de um ponto de vista

¹¹ É uma figura popular Akan, ligado às narrativas. Frequentemente Anansi aparece na forma de uma aranha e às vezes é considerado como o deus do conhecimento de todas as histórias. Ele é um causador de problemas (um *trickster*). Há uma infinidade de textos sobre essa figura da África Ocidental, tanto destinados ao público leigo, quanto acadêmico.

¹² No original, “*I didn't do research specifically for the story. However, I'd been reading African myths and folk tales for years-like the ones about Anansi, the trickster spider god and lots of them stuck in my mind.*”

¹³ No original, “*I made those up, too. Laughter. Among the joys of this issue was that it was my first attempt in the series at pure pastiche-that is, openly imitating an established style of storytelling. I'd played around with pastiche previously in terms of mood, but this was my first try at wholly imitating the voice and spirit of an anthropological and ethnographical folk tale. I was also excited about tackling something from an oral tradition, because I love the rhythm and language of such stories.*”

antropológico. A história que acompanhamos é contada a cada homem apenas uma vez, como parte do ritual da masculinidade. Outro aspecto relacionado à uma dimensão antropológica é como a história é narrada. De início temos a voz de um narrador vendo a história de fora. Não visível, ele tem a função de nos informar sobre uma outra cultura. Neste ponto, vemos pela primeira vez na série *Sandman* a figura do narrador da história.

Conclusão

Contos na Areia não se baseia em nenhuma narrativa “autenticamente africana”, mas nem por isso nos deixa de informar sobre a África. Na condição de um pastiche, já que emula abertamente modos de narração de contos africanos, funciona muito bem narrativamente, ainda mais por algumas representações sobre África estarem ali bem colocadas, embora possam dialogar, em maior ou menor grau, com certos estereótipos sobre o continente. Não há correspondência alguma com contos já pré-existentes e o escritor inventa personagens e eventos como bem entende, tomando certa liberdade poética. Todavia, de modo similar como em narrativas africanas no centro da história está o mito, o elemento fantástico que se move além da realidade, ainda que esteja sempre arraigado no real. Vê-se aqui um mito profundamente emocional, sobre a relação entre o humano e o mundo sensível. O protagonista Sonho, em quase todas as outras edições da série, é sempre uma força que muda, transforma e assim entra nas esferas do mito, na essência das histórias. No que se refere aos *Contos na Areia*, o Sonho se torna parte de uma África, a representa, incorpora a cultura de um povo imaginado.

O lugar e o poder de histórias, dentro de um contexto que evoca a ideia de tradições, é um tema que vemos na história e pode interessar a qualquer africanista, seja leitor ou não de quadrinhos. Interessa também pela possibilidade de se discutir se o peso que os autores atribuem às tradições não encerra alguma estereotipia sobre o continente africano. É certo que, em África, *djelis*¹⁴ e outros contadores de histórias¹⁵ existem e desempenham papel fundamental na

¹⁴ Termo que designa os responsáveis por perpetuar as tradições orais na África Ocidental. Durante a vigência do colonialismo em África, esses contadores de história foram designados pelos franceses pela alcunha de *griot*. Este termo aparece em nossos dicionários grafado como griô. Em sua etimologia seria proveniente da palavra francesa do início do século XVII *guiriot* (conforme o verbete GRIOTS AND GRIOTTES de **African Folklore: An Encyclopedia**, de Philip M. Peek, Kwesi Yankah). Segundo dicionários os mais variados, *guiriot* teria a mesma raiz da nossa palavra “criado” ou “servo”. Autores como o senegalês Juni Ba, autor de *Djeliya* (publicado em 2021 pela Skript, com tradução minha) fazem questão de apontar as controvérsias em torno da escolha de termos como *djeli* ou *griot*.

¹⁵ Há vários outros termos para designar contadores de histórias no continente. *Djeli* é apenas um deles, dentre vários, e fica aqui o alerta para não tomar o termo como uma espécie de guarda-chuva, que daria conta de reunir toda a diversidade de narradores. Um *djeli* é culturalmente distinto de um *mvét*, que representa a figura de um trovador na cultura fang, da Guiné Equatorial (ver ALEXANDRE, 1974, p. 1-7). Da mesma forma que difere bastante de um contador típico da Mauritânia, designado pelo termo *iggio*, ou de um *geseré*, personagem importante entre o povo soninké da Mauritânia e Mali, ou de um *azmari* da Etiópia. Para maiores informações sobre os *azmari*, ver: KEBEDE, 1975; GEBREMARIAM, 2018.

preservação e difusão das tradições orais. Através desses narradores que histórias e eventos históricos são transmitidos de geração em geração. Por não haver registro escrito em algumas culturas, as histórias contadas acabam se tornando um registro importante e por vezes considerado o único existente sobre eventos passados. É justamente por isso que figuras como a de um contador são socialmente relevantes dentro das culturas africanas, embora não sejam os únicos agentes responsáveis pela reprodução e ressignificação de saberes em África. *Contos na areia* explora essa dimensão social atribuída aos contadores, bem como nos informa que em determinadas culturas há narrativas que encontram sua razão de ser ao serem contadas por ou para um gênero apenas. É basicamente o que vemos quando a trama nos apresenta que a história do ancião faz parte um rito de passagem para a masculinidade e que há uma outra versão da mesma história, destinada às mulheres (**Figura 9**).

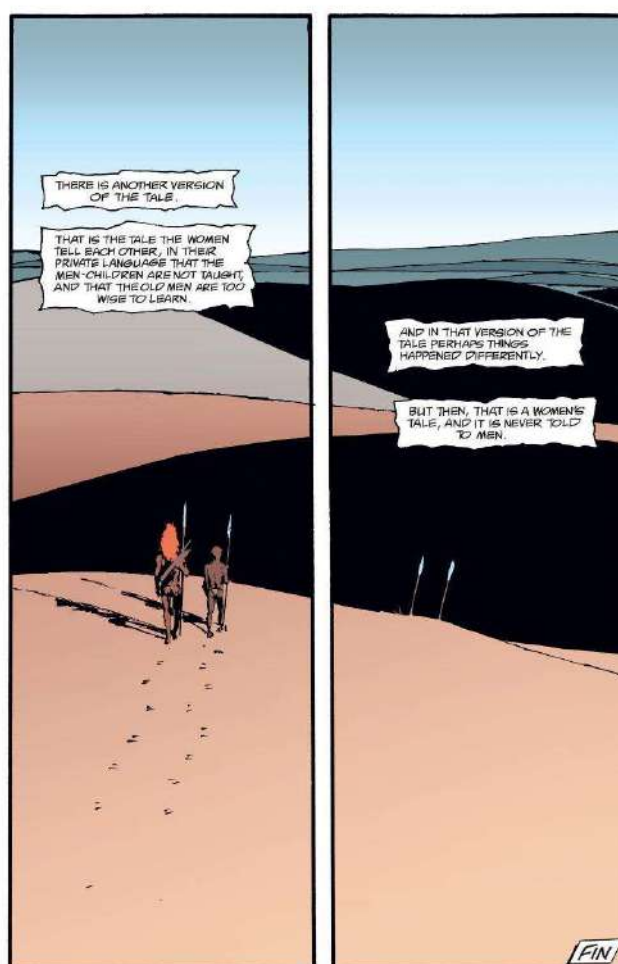


Figura 9: Página de encerramento desse “conto de fadas” ambientado no continente africano¹⁶ (GAIMAN, Neil. “*The Doll’s House. Prologue: Tales in the Sand*”, p. 24).

¹⁶ Aqui consideramos oportuno traduzir a narração dos dois quadros. **No primeiro quadro:**

- Existe outra versão da história.

- Essa é a história que as mulheres contam umas às outras, em sua linguagem particular, que os homens-crianças não são ensinados e que os velhos são sábios demais para aprender.

Tradução da narração do segundo quadro:

- E nessa versão do conto talvez as coisas tenham acontecido de forma diferente.

- Mas, essa é a história de mulheres, e nunca é contada aos homens.

O que se pode inferir pelo texto “*There is another version of the tale*”, e pela forma como a trama se encerra, é que não há apenas uma maneira de contar uma história, pois a narração depende dos personagens envolvidos ou dos interesses que os motivam, bem como dos sonhos que projetam. Neste caso desta HQ, sonhos sobre África.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDRE, Pierre. Introduction to a Fang oral art genre: Gabon and Cameroon mvét. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, v. 37, n. 1, p. 1-7, 1974.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi. Vol 5: Anthropos/Homem**. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1985. p. 296-332.

BENDER, Hy. **The Sandman Companion**. USA: Vertigo Books, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reynaud. 5ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

GAIMAN, Neil. “The Doll's House.” **The Sandman**. Vol. 2. New York: DC Vertigo, 2010.

GEBREMARIAM, Simeneh Betreyohannes. The Azmari Tradition in Addis Ababa: Change and Continuity. **Northeast African Studies**, v. 18, n. 1-2, p. 31-57, 2018.

KEBEDE, Ashenafi. The “Azmari”, Poet-Musician of Ethiopia. **The Musical Quarterly**, v. 61, n. 1, p. 47-57, 1975.

MAZRUI, Ali A. The re-invention of Africa: Edward Said, VY Mudimbe, and beyond. **Research in African Literatures**, Vol. 36, N. 3, p. 68-82, 2005.

MCCALL, John C. “Rethinking Ancestors in Africa.” **Africa: Journal of the International African Institute**, 65, No. 2, p. 256-270, Jan. 1995.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção da África: gnose, filosofia e ordem do conhecimento**. Angola: Edições Mulemba; Portugal: Edições Pedagogo, 2013.

PEEK, Philip. M; YANKAH, K. (eds), **African Folklore**. An Encyclopedia. New York: Routledge, 2004.

SCHEUB, Harold. **A Dictionary of African Mythology: The Mythmaker as Storyteller**, New York: Oxford University Press, 2000.

Recebido em: 10/11/2021

Aprovado em: 12/06/2022

AS MIGRAÇÕES LABORAIS DE MOÇAMBICANOS PARA A ÁFRICA DO SUL: SUA EVOLUÇÃO DOS PRIMÓRDIOS ATÉ A PROCLAMAÇÃO DA INDEPENDÊNCIA NACIONAL C.1850- 1974

THE LABOR MIGRATIONS OF MOZAMBICANS TO SOUTH AFRICA: ITS EVOLUTION FROM THE BEGINNINGS TO THE PROCLAMATION OF NATIONAL INDEPENDENCE C.1850-1974

Victor Simões Henrique

RESUMO: Neste artigo o problema levantado foi compreender de que forma os trabalhadores moçambicanos buscaram as oportunidades de emprego nos principais centros econômicos da África do sul ao longo das várias fases da sua evolução econômica, desde o período da economia das plantações até a fase da economia mineira. Os resultados encontrados através da bibliografia consultada, destacam que as emigrações laborais constituíram fonte de emprego de muitos homens no sul de Moçambique, como também serviram de fonte para o fornecimento de armas de fogo o pagamento dos impostos. Recorreu-se ao método bibliográfico mediante a consulta de vasta literatura sobre as migrações no sul de Moçambique, como também do método histórico que permitiu descrever a evolução deste fenômeno, uma vez que este acompanhou o processo da introdução e desenvolvimento do capitalismo na África do Sul.

PALAVRAS-CHAVE: Migrações; Mão-de-obra; Plantações; Diamantes e ouro

ABSTRACT: In this article, the problem raised was to understand how Mozambican workers sought employment opportunities in the main economic centres of southern Africa throughout the various phases of its economic evolution, from the period of the plantation economy to the phase of the mining economy. The results found through the consulted bibliography, highlight that labour migration was a source of employment for many men in southern Mozambique, as well as a source for the supply of firearms and the payment of taxes. We used the bibliographical method by consulting the vast literature on migration in southern Mozambique, as well as the historical method which allowed us to describe the evolution of this phenomenon, since it accompanied the process of introduction and development of capitalism in South Africa.

KEYWORDS: Migrations; Labour; Plantations; Diamonds and Gold.

AS MIGRAÇÕES LABORAIS DE MOÇAMBICANOS PARA A ÁFRICA DO SUL: SUA EVOLUÇÃO DOS PRIMÓRDIOS ATÉ A PROCLAMAÇÃO DA INDEPENDÊNCIA NACIONAL C.1850-1974

Victor Simões Henrique ¹

Introdução

Este artigo descreve um dos temas centrais da economia política de Moçambique durante o período anterior a dominação portuguesa, cujas unidades políticas pré-existentes participaram ativamente no processo do desenvolvimento da economia capitalista na África do Sul. O estudo avança até ao ano de 1975, com a proclamação da independência de Moçambique. Ao longo do artigo é apresentada uma evolução histórica do processo das migrações laborais de moçambicanos para a África do Sul em diversas fases, de acordo com a demanda da mão de obra existente em setores, tais como a agricultura em Natal, as construções de linhas férreas na região citada e no Cabo, evoluindo para a fase da demanda da mão de obra para a extração de recursos minerais, tais como diamantes em Kimberley, desde 1866, e as minas de ouro em Witwatersrand desde 1886.

Durante os vários períodos da evolução da economia capitalista da África do Sul, a necessidade de contratação da mão de obra estrangeira foi a solução encontrada pelos proprietários locais, e do lado de Moçambique este processo teve o acolhimento das entidades políticas, dos reinos pré-coloniais e mesmo das entidades portuguesas, depois da conquista política do estado de Gaza, que era a maior unidade política existente na região sul de Moçambique no período anterior a colonização portuguesa. A exportação da mão de obra para África do Sul foi uma fonte de receitas para as unidades políticas pré-coloniais, de um lado, mas, por outro lado, foi uma fonte segura de abastecimento de armas de fogo com a qual se praticava a caça ao elefante nas unidades políticas referidas. As pontas destes eram muito apreciadas no emergente comércio de marfim do século XIX. E as armas de fogo eram valorizadas por conta dos efeitos de segurança contra invasões externas. Além disso, durante o período colonial a venda da mão de obra alimentou as finanças coloniais no processo da administração territorial, por isso que foi sendo aperfeiçoada e regulamentada durante todo o período colonial.

Para o desenvolvimento deste artigo, recorreu-se ao método bibliográfico mediante a consulta de vasta literatura existente sobre a matéria, com destaque para os autores que abordam

¹ Docente de História de África na Universidade Save-Sede. Mestre em Ciências Políticas e Estudos Africanos pela Universidade Pedagógica de Maputo, e Doutorando em História Moderna e Contemporânea de África pela Universidade Pedagógica de Maputo. hvictorsimoes@yahoo.com

a migração laboral dos moçambicanos com destino para as plantações de cana-de-açúcar no Natal e nos complexos mineiros de Kimberley e Witwatersrand.

2.Contexto do surgimento e evolução das migrações laborais de moçambicanos para a África do Sul c.1850-1974.

Numerosos estudos abordam as migrações laborais para a África do Sul como um mecanismo da integração da economia rural do sul de Moçambique, por um lado, e, por outro lado, como uma forma de dependência econômica desta região em relação à África do Sul, o que mais tarde viria a consolidar a assimetria econômica entre os dois estados vizinhos. Os rendimentos obtidos pelos emigrantes da região sul de Moçambique, nomeadamente das províncias de Maputo, Gaza e Inhambane, contribuíram para a satisfação das necessidades de sobrevivência das famílias, compensando as adversidades climáticas que se traduziam em maus anos agrícolas, substituindo a economia baseada na caça e na venda de peles de animais.

A gênese da classe trabalhadora na África Austral foi fortemente influenciada pela teoria marxista da acumulação primitiva, em que há uma clara separação entre os trabalhadores e os meios de produção. Na óptica de Delins (2017, p.12), o trabalho migratório para a África do Sul foi o resultado da mistura das forças de trabalho e das economias tribais subdesenvolvidas, que conduziram os homens a emigrarem para a busca de meios alternativos de subsistência. Face ao exposto, pode-se afirmar que o trabalho migratório emergiu como um fenómeno anormal, para a norma da proletarianização ou como uma função orgânica de superexploração que caracterizou a história do desenvolvimento do capitalismo na região.

Neste contexto, alguns autores tem argumentado que, a seguir ao *Land Act*² de 1913, o sistema de trabalho migratório foi implementado pelo Estado, em aliança com o capital privado como forma para garantir o fornecimento de mão de obra barata aos setores produtivos, nomeadamente as minas de ouro, diamantes e as grandes plantações. O desenvolvimento do capitalismo sul-africano consistiu no sistema do trabalho migratório para as minas, no qual os trabalhadores do sexo masculino eram forçados a abandonar os trabalhos realizados nas *farmas*, como forma de se incorporarem às minas devido as sistemáticas destruições da base rural através da conquista, expropriação e introdução dos impostos. Deste modo, o Estado para conseguir introduzir o sistema de produção capitalista, serviu-se dos seus poderes administrativos e

² Lei aprovada em junho de 1913 na África do Sul, foi convencionado oficialmente como o primeiro estágio na separação entre africanos e não africanos. Em tese, esta lei consistiu na separação com base na cor de pele na África do Sul, proibindo os nativos de comprar ou arrendar a terra em 93% do território sul-africano, e os negros, apesar de serem a maioria, ficavam confinados a usufruir apenas de 7% da terra.

legislativo, organizando violência e cobrança de receitas visando o controle da força de trabalho que entrava no mercado por um lado e por outro concorrendo para a redução dos seus salários.

3.Migração para as plantações de cana de cana de açúcar no Natal.

Segundo Peter Delins (2017, p. 2), por volta de 1850 notou-se na região do Natal o crescimento de novos centros econômicos e maior procura de mão de obra, originados pelo aumento da produção industrial de lã e cana de açúcar, trazendo grandes transformações na economia local. Por volta de 1849 cerca de 5.000 colonos britânicos se estabeleceram no distrito de Natal, e transformaram a economia local, baseada na caça e no comércio, para um sistema de plantações de cana-de-açúcar. Isto foi acompanhado pela necessidade de fornecimento regular de mão de obra, visando garantir uma economia de exportação. Neste contexto, entre os anos 1880 assistiu-se o seguinte cenário em relação a procura de mão de obra em Natal: (i) Aumento progressivo da necessidade de mão de obra para as grandes obras, a exemplo da construção da linha férrea, bem como para o setor agrícola das plantações de cana-de-açúcar; (ii) Contratação da mão de obra indiana, que pelo fato de ser especializada revelou-se muito onerosa para os empregadores, que os impeliu a buscar novas fontes para o fornecimento da mão de obra; (iii) Os habitantes nativos, na sua maioria zulus, não se mostravam disponíveis a assinar contratos longos de trabalhos nas *farmas*, devido a má remuneração.

Os argumentos expostos acima contribuíram para que os proprietários das plantações buscassem fontes de mão de obra em outros locais, sendo que a região norte de Natal, ou seja, *Delagoa Bay* e seus arredores (incluindo o território do estado de Gaza), foram vistos como melhores fontes seguras para o abastecimento. Assim, os trabalhadores da região de *Delagoa Bay* e seus arredores viam a emigração para as plantações de Natal não só como uma oportunidade de emprego, e conseqüentemente para garantir o pagamento dos impostos cobrados pelos Estados de onde eram oriundos, a exemplo de Tembe, Mavota e o poderoso estado de Gaza. Mas, para esta última unidade política, o envio de trabalhadores para as plantações de Natal era uma garantia de fornecimento de armas de fogo, que eram trazidas nas bagagens dos emigrantes, e posteriormente usadas pelas entidades locais para efeitos de caça. Isto os permitia participar no lucrativo comércio de marfim, que de acordo com Harries (1995), numerosos vendedores de armas escalavam a região de *Delagoa Bay*, com milhares de armas e munições importadas para Lourenço Marques. Foi neste contexto que Reben Benningfield, o diretor do caminho de Ferro de Natal, introduziu em agosto de 1888 cerca de 500 trabalhadores oriundos de Inhambane, e assim concordou em estabelecer emigração marítima, e no mesmo ano foram

indicados José de Sousa Teixeira, como agente do governo do Natal para recrutar em Inhambane, e Paulino Fornazini, para recrutar em Lourenço Marques.

Ao longo do período em estudo, destaca-se o aumento da pressão por mão de obra, verificada no Natal depois dos anos 1870. Isto foi decorrente da construção da linha férrea, e que entrava em choque com os interesses dos fazendeiros, posto que estes persuadiam as autoridades governamentais a incentivarem a busca da mão de obra para o território da colônia do Natal. A preferência pelos trabalhadores oriundos de Moçambique justificava-se pelas seguintes razões: os trabalhadores indianos, geralmente especializados, revelavam-se muito caros, os trabalhadores locais, zulus, não se mostravam desejosos em abandonar os seus meios de produção local e abraçar contratos muito longos se a preços pouco remunerados.

4 Migração para o Cabo.

A região do Cabo ganhou importância a partir de 1870, depois da descoberta de diamantes, trazendo consigo uma grande demanda de mão de obra, principalmente na construção da linha férrea, na qual os ordenados eram relativamente altos quando comparados aos que eram pagos nas plantações de cana-de-açúcar em Natal. Com isto, a consequência foi a fuga dos trabalhadores das *farmas* em busca de melhores oportunidades no Cabo, fato que obrigou a uma maior procura de mão de obra. De abril a dezembro de 1877, cerca de 392 trabalhadores deixaram Lourenço Marques para trabalhar na construção de linhas férreas no Cabo, ganhando cerca de vinte e cinco *shellings* por mês. Destes, três *shellings* eram para a viagem de regresso e dois eram investidos para casos de doenças, o que eram designados como *sick fund* (HARRIES, 1994). Os trabalhadores de Lourenço Marques eram preferidos pelos contratantes, por aceitarem contratos longos de cerca de 2 anos, e os seus salários eram comparativamente mais baixos, quando comparados com os sul-africanos locais que recebiam 2 *shellings* por dia.

5 Migração para Kimberley

Com a descoberta dos diamantes em Kimberley, no ano de 1866, o eixo migratório mudou de sentido, cujo destino era Natal e Cabo, passando a estar orientado para o novo centro de busca de oportunidades laborais em Kimberley, mediante o abandono dos trabalhadores das plantações e da construção das linhas férreas em busca de melhores remunerações. Entre os meses de fevereiro e março de 1876, há relatos de numerosos *amatongas*³ que atravessaram o

³ Nome genérico designado para a população do sul de Moçambique, pertencente ao grupo populacional Tsonga, de que fazem parte os falantes de xi-dindindi, xi-Changana, xi-ronga e xitsua/matsua (HENRIQUE, 2021).

distrito de Tugela em Kwazulu Natal, a caminho dos campos de diamantes em Kimberley. Eles entravam por via da Zululândia, tinham uma pequena estadia em Durban ou nas proximidades, exercendo pequenas atividades remuneradas que os permitissem comprar vestuário e alimentos para assegurar a viagem até Kimberley. De regresso, traziam armas para alimentar a atividade de caça nas regiões de origem e para ser utilizadas pelos soberanos nas suas lutas para a consolidação do poder nos seus territórios.

Na região de Kimberley os trabalhadores viviam em *Coumpounds*⁴ e *hostels*, que foram introduzidos, segundo Harries (1994), como resposta para a necessidade de disciplinar a mão de obra, reduzindo os seus níveis de deserções. Isto foi um mecanismo de pressão dos trabalhadores para a renovação dos seus contratos, como também para assegurar a redução dos custos do seu transporte até as suas residências particulares, além de garantir a provisão de mão de obra disciplinada. Além disso, também como forma de ter o controle do negócio ilícito de diamantes. Não menos importante foi a necessidade de isolar os trabalhadores das influências externas durante a duração dos seus contratos, de maneira a controlar os casos da violência interracial. Por seu turno, Julian Cook (2007, p. 64), caracterizou o sistema de *coumpounds* como a maior destruição da engenharia social na história da região, utilizados pelos regimes colonial e do *apartheid*. Embora reconheça a sua introdução como mecanismo de controle de situações de roubo e venda ilícita de diamantes, a fraca habilidade de controle da mão de obra na emergente cidade de Kimberley, assim como as precárias condições de saúde dos trabalhadores.

6 Migração para Witwatersrand

A descoberta das minas de ouro em 1886 abriu uma nova página na questão da emigração de moçambicanos para a África do Sul. Isto consistiu em abandono das idas a Kimberley, ou seja, reduziu o número de trabalhadores que procuraram o emprego nesta cidade, preferindo buscar trabalho em Witwatersrand. Paralelamente a este processo, os fazendeiros começaram a ressentir a falta de trabalhadores, uma vez que estes se sentiam mais atraídos pelos salários das minas em relação ao que lhes era pago nas plantações. A demanda por empregos nas minas de Witwatersrand atraiu muitos trabalhadores e recrutadores a se engajaram na atividade, e no ano de 1888 um experiente agente recrutador, J.W. Colombrader, emitiu cerca de 3.500 passes de emprego para a introdução de trabalhadores *amatongas* no sistema mineiro. Outros emigravam por estágios, começando por trabalhar na linha férrea de Ressano-Garcia, ganhando cerca de 12 *shellings* por semana, antes de avançarem para Witwatersrand onde ganhavam algo em torno de 18 *shellings* pelo mesmo tempo trabalhado. Harries (1995, p. 101), sobre esta questão, afirmou

que por volta de 1890, cerca de 58% dos africanos que trabalhavam nas minas eram *amatongas* de origem moçambicana.

Registraram-se no mesmo período cenas de captura pelos fazendeiros dos trabalhadores que iam as minas, devido aos altos índices de abandono a que estavam sujeitos, notadamente pelo fato das remunerações por elas fornecidas serem modestas quando comparadas com o que se ganhava nas minas. No mesmo período, há registros sobre informações de agentes da polícia que capturavam compulsivamente vários trabalhadores para se engajarem na construção da linha férrea de Ressano Garcia.⁵ Face às atrocidades referidas no parágrafo anterior, Harries (1994, p. 89) elucida que os emigrantes ao regressarem aos seus locais de proveniência, persuadiam os seus parentes a não optarem pela procura de emprego nas minas do Transvaal, o que constituía uma vantagem para os donos das plantações.

Contudo, a contratação de trabalhadores moçambicanos continuou a ser a melhor opção para solucionar os problemas de provisão da mão de obra nas minas de Witwatersrand, cujos contratos eram longos e com salários baixos, que variavam entre os 20 a 25 *shellings* por mês. A luta pela conquista do estado de Gaza pelos portugueses, entre os anos 1884/5, agravou a falta de mão de obra nas minas de Witwatersrand, e em 1895, muitos trabalhadores moçambicanos regressaram aos seus locais de origem, viajando a pé, em grupos de três até cerca de duzentos elementos, com objetivo de lutar em defesa das suas famílias. No auge do referido êxodo, há registros de cerca de 150 elementos que diariamente abandonavam os postos de trabalho. No mesmo contexto, em setembro de 1885, Ngungunhane, o soberano de Gaza, proibiu a emigração dos homens do seu império por imperativos de segurança, ou seja, deviam permanecer nas fronteiras do império e lutar contra a invasão dos portugueses, fato que é consubstanciado pelo relatório da *Native Labour Department* do Transvaal, declarando que a fronteira oriental do Transvaal, estava guarnecida por um corpo de tropas de Ngungunhane para impedir a entrada de mais nativos para as minas.

O período estudado apresenta características políticas, econômicas, culturais e sociais distintas, que merecem atenção para uma melhor compreensão das migrações laborais de moçambicanos para a África do Sul. Assim, do ponto de vista político, as migrações foram vistas pelas autoridades políticas do estado de Gaza como uma forma segura de provisão de armas de fogo e de munições. Estas serviam para o expansionismo territorial por um lado e para a defesa da integridade territorial, constantemente ameaçada pelas tropas portuguesas que se encontravam

⁴ Galpões que serviam para o alojamento dos trabalhadores das minas, conforme Zamparoni (2012).

⁵ Esta linha férrea estabelece a ligação entre o porto de Maputo, em Moçambique, e a região mineira de Transvaal, na África do Sul, com uma extensão de cerca de 567 km. A sua construção iniciou em 02 de Junho de 1887, e a conclusão foi em 20 de outubro de 1894, tendo sido aberta ao tráfego no dia 02 de novembro de 1894, num ato presidido por Paul Krugger, presidente do Transvaal, e António Enes, alto comissário português em Moçambique.

nos territórios africanos no período das campanhas de pacificação, incluindo o Estado de Gaza do imperador Ngungunhane. Para a economia local, a emigração garantiu a provisão de recursos necessários ao pagamento da tributação que existia nas unidades políticas pré-coloniais, a exemplo dos régulos de Fumo, Tembe, Mavota e o estado de Gaza, que estimulavam a emigração dos seus elementos visando conseguir contratos que os permitissem pagar os impostos e asseguram as vitalidades econômicas de cada uma das unidades políticas referenciadas. Destaca-se ainda a garantia da introdução de armas de fogo, como forma de garantir a caça aos elefantes, cujas pontas de marfim e as peles de outros animais abatidos durante as caçadas, alimentavam o comércio das classes políticas dominantes em cada unidade política de onde eram oriundos os trabalhadores emigrantes.

Outro aspecto a destacar é o fato de a migração laboral ter criado os alicerces para o processo de integração das economias de Moçambique e África do Sul, numa base de subordinação da mão de obra daquela, em busca de melhores oportunidades financeiras neste. Isto desde o período da economia da caça e das plantações, até o contexto da economia mineira. Do ponto de vista social e cultural, a emigração laboral constituiu um ritual de passagem muito importante, no qual os homens eram os únicos elementos das sociedades que emigravam, e conseqüentemente garantiam a provisão de recursos financeiros nas famílias rurais, consolidando assim as relações de patriarcado.

Durante as suas viagens laborais, traziam instrumentos de ferro, a exemplo das enxadas, que eram utilizados para o pagamento do *lobolo*, espécie de cerimônia muito importante na consolidação das relações conjugais na região sul do de Moçambique. Depois do uso das enxadas para o seu pagamento, a constante migração laboral acabou por monetarizar esta atividade, o que trouxe grande prestígio aos emigrantes, pois facilmente conseguiam ter recursos monetários para a sua satisfação. Com a conquista do sul de Moçambique em 1895, os portugueses vão dar um novo rumo à emigração laboral, passando esta a constituir o principal eixo da economia política colonial na região sul de Moçambique, mediante a assinatura de vários acordos de fornecimento de mão de obra com as autoridades da África do Sul. Os acordos assinados entre as autoridades portuguesas de Moçambique e da África do Sul, em diferentes momentos, nos governos coloniais, viabilizaram o recrutamento da mão de obra.

7. Alguns Acordos assinados no período em estudo

7.1 Regulamento de 1897

O governo português contactou a *Chamber of Mines*, no sentido de estabelecerem um acordo de fornecimento da mão de obra que resultou no estabelecimento de um sistema de

recrutamento da força do trabalho em Moçambique. No mesmo ano foi criada a *RandNative Labour Association* (RNLA), para garantir o processo de recrutamento da mão-de-obra. O regulamento, segundo Covane (1989), instituiu emolumentos que deviam ser pagos pelos contratos, passes, vistos, averbamentos, dentre outros, cuja fiscalização esteve confiada a um curador reconhecido pelo governo de *Transvaal*. O regulamento criou ainda mecanismos que garantiam a segurança dos trabalhadores e empresas no *Transvaal*. O regulamento durou até a eclosão da Guerra *Anglo-Boer* (1899-1902), mais precisamente em 1901, segundo a portaria de 09 de maio que foi emitido pelo Governador-Geral.⁶

As autoridades britânicas estavam pressionadas pela necessidade de mão de obra, principalmente depois dos acontecimentos de 1899/1902, altura em que havia cerca de 80.000 trabalhadores do sul de Moçambique no *Transvaal*. Com o seu repatriamento, implicou o quase fechamento de indústria mineira Sul-Africano. Neste contexto, foi negociado com o governo português a revalidação do regulamento de 1897, dando origem ao *Modus vivendi* de 1901.

7.2 O *Modus Vivendi* de 1901

Foi assinado em dezembro de 1901 e teve a designação de *Modus vivendi* pelo fato de não ser um tratado final. A implementação dos seus termos devia ser apenas temporária. O *modus vivendi* de 1901 incluía um acordo secreto entre a *Wenela* e as autoridades coloniais em Moçambique, que era negociado com o conhecimento e consentimento do governo de *Transvaal*. O acordo secreto atribuía o monopólio de recrutamento a *Wenela*, e o governo de *Transvaal* podia vetar as inscrições de agentes recrutadores que procuravam autorização para atuar no território moçambicano. O monopólio da *Wenela* prosseguiu até 1965, ano em que apareceram três novas agências privadas de recrutamento já descritas anteriormente. Para Newitt (1995), entre os termos do *modus vivendi* de 1901 podem ser destacados os seguintes acordos: a) Estabelecimento do período de contratos para um ano, sem limites de recontratar (art. 9) – seis meses de repouso entre contratos; b) Definição do emolumento único de 6 *shelings* por cada recrutado (art. 6º), que devia servir para as despesas de fiscalização, passaportes, contratos, registos, etc.⁷

Contudo, o *modus vivendi* teve pouca duração, pois não envolvia as outras colônias britânicas e foi assinado apenas pelo alto-comissário e o Governador do *Transvaal*, tendo

⁶ Conflito surgido no âmbito do expansionismo britânico da região da África do Sul, ocupada deste 1652 pelos holandeses. Estes continuaram a implementar o modo de produção servil e uma agricultura atrasada, o que contrastava com o modo de produção industrial introduzido pelos ingleses, que já tinham descoberto os jazigos de diamantes e de ouro, e que por outro lado eram conhecedores de técnicas industriais na exploração econômica.

⁷ COVANE, 1989.

rejeitado os planos de Portugal de venda de vinho aos trabalhadores mineiros. A Concessão do monopólio, por acordo celebrado à mesma altura que o *Modus Vivendi* do monopólio de recrutamento no sul de Moçambique à *Witwatersrand Native Labour Association* (WNLA), devia ser recrutada por um preço fixo e de acordo com um contrato padrão. Este processo teve como corolário o aumento de número de trabalhadores moçambicanos recrutados, que chegaram a 154.047 entre os anos 1903-1906 (NEWIT, 1995). Em 1906, uma emenda ao *Modus Vivendi* foi remetida ao governo português por *Lord Selborne*, que passou a ser conhecido como o *Modus Vivendi* de 1906, e que revogaria o de 1901. No novo acordo, o governo português condicionou sua assinatura à aceitação do pagamento diferido dos salários dos mineiros em Moçambique, algo que não foi aceite pelas autoridades britânicas e que teve como corolário a não assinatura do acordo.

Com o pagamento diferido proposto pelas autoridades portuguesas, pretendia-se estimular o comércio do vinho na colônia com o dinheiro proveniente das minas, e perante a recusa britânica, as autoridades portuguesas optaram pelo endurecimento de medidas aduaneiras, visando desencorajar os mineiros a efetuarem as compras na África do Sul. Uma consequência disto foi a criação, em 1907, do porto aduaneiro de Ressano Garcia, que garantiu a cobrança das bagagens trazidas da África do Sul, garantindo assim a coleta de receitas, sobretudo dos trabalhadores que eram anteriormente repatriados sem qualquer fiscalização da sua bagagem. Esta medida teve como consequência a redução de compras efetuadas na África do sul e o incremento das compras na colônia.

7.3 Convenção de 1909

Segundo Covane (1989, p. 57), “...a convenção de 1909 surge no contexto da criação da União Sul Africana, onde a Inglaterra estava interessada em garantir as bases sólidas para o desenvolvimento econômico do *Transvaal*, e concretizar a proposta da unificação e independência das quatro colônias, empenhe-se na substituição do *Modus Vivendi* pela convenção.” Este novo acordo, segundo Covane (1989), compreendia três principais áreas, nomeadamente: mão-de-obra, porto (e caminhos-de-ferro) e intercâmbio comercial. A convenção continuou longe das expectativas do governo português, pois voltou a não acomodar o pretendido sistema de pagamento diferido, sendo que como alternativa de solução, o governo de *Transvaal* dispôs-se a compensar os prejuízos causados pela não aprovação do pagamento diferido, mediante o ressarcimento de *7 shilings e 6 pence* por cada mineiro regressado. Além disso, entrada livre de direitos até 30kg de bagagem que os mineiros traziam no posto aduaneiro de Ressano Garcia (COVANE, 1989).

Face a recusa do pagamento diferido pela parte sul-africana, o governo português envolveu-se em negociações com a agência recrutadora de mão de obra, a WNLA, nas quais foi estabelecido um acordo que em compensação ao pagamento diferido, esta empresa teria o monopólio do recrutamento da mão de obra e de alargamento dos períodos de contratos por mais de 6 meses em relação aos 12 meses estabelecidos pela convenção (COVANE, 1989). Contudo, o acordo entre ambos devia ser aprovado pelas autoridades da união, que foi rejeitado pelo parlamento, pois viam nele um prejuízo ao comércio do *Transvaal*. Outrossim, a convenção não satisfaz as pretensões dos portugueses, que queriam a assinatura de contratos a curto prazo, o que implicaria uma maior substituição da mão de obra e mais impostos *per capita*, assim como o estabelecimento de medidas mais rigorosas contra os emigrantes clandestinos que entravam na África do Sul à revelia da WNLA. Além disso, queixavam-se ainda do grande êxodo dos trabalhadores para as minas e acreditavam que esta mão de obra seria usada nos imperativos econômicos no interior da colônia.

No ano de 1913, visando evitar contradições de interesse entre as companhias que operavam na região centro do País, e a WNLA, no atinente ao recrutamento da mão de obra, foi estabelecida a cláusula designada paralelo 22° Sul, na qual era proibida o recrutamento de trabalhadores a Norte por causa de razões saúde, pois acreditava-se que eles eram propensos a contramão de varíola e da pneumonia. Esta cláusula, do ponto de vista operacional, economizou os custos de recrutamento para a WNLA, pois os trabalhadores das zonas de proibição passaram a deslocar-se para o sul a procura de postos próximos da Wenela para o seu recrutamento. Por outro lado, segundo Covane (1989), a cláusula visava satisfazer as necessidades de mão de obra para as plantações do Centro e Norte da colônia, que eram dominados por companhias financiadas por capitais estrangeiros, principalmente britânicos, assim como dos complexos mineiros e agrícolas da Rodésia do Sul, que por acordo assinado em 1913, com o governo da colônia, garantiam o fornecimento da mão de obra para a recrutadora *Rhodesian Labour Board*.

Em 1921 foi nomeado Brito Camacho para o cargo de Alto-comissário da colônia de Moçambique, que prontamente iniciou os contatos para a denúncia da Convenção, pois se mostrava desajustada às circunstâncias da época, principalmente pela não observância das suas cláusulas por parte da África do Sul. Isto, sobretudo, no que diz respeito ao tráfego ferro-portuário, assim como o fato de se reclamarem os privilégios pela colocação da mão de obra na união e a localização geoestratégica da colônia. Contudo, o principal fundamento para a solicitação da denúncia da convenção devia-se ao fato de ela ter sido assinada entre as autoridades coloniais portuguesas e a colônia do *Transvaal* em 1909, e não com a união que foi criada em 1910, englobando quatro colônias britânicas, nomeadamente (Transvaal, Cabo, Natal e

Orange Free State).⁸ Foi neste contexto que o governo da união cedeu e denunciou a convenção em março de 1923.

Com a denúncia da convenção, seguiram-se momentos tensos entre Brito Camacho e Jean Smuts (líder do Partido Sul Africano) no poder à altura da crise e primeiro ministro do governo da união. Nesse clima tenso, Portugal tentou buscar empréstimos europeus para implementar alguns projetos de desenvolvimento agrário, e conseqüentemente garantir postos de trabalho para mão de obra local. O projeto não teve sucesso pela interferência negativa do então primeiro-ministro da união Sul-Africana, tal como confirma Covane (1989, p. 63). Segundo Covane (1989) e Newitt (1995), em 1912 circulavam rumores de que John Peter Hornung, grande amigo de Brito Camacho, estava a negociar um empréstimo de cinco milhões de libras em Londres para o desenvolvimento de Moçambique, e *Smuts* telegrafou para *Sir Edgar Walton*, representante Sul africano em Londres, dizendo que o pedido de empréstimo de Hornung era para o desenvolvimento de Moçambique, com fins de torná-lo independente da União. Isto devia ser prevenido, os portugueses não deviam escapar ao governo da união com ajuda do dinheiro britânico, e Moçambique devia ir a União sul-africana para obter dinheiro. A explicação deste elemento elucida melhor a forte dependência a que o colonialismo português esteve sujeito, no âmbito da sua dominação em alguns territórios africanos. Aqui torna-se claro o caráter de dominação que as relações entre a união e a colônia portuguesa estavam sujeitos, e com *Jean Smuts* antigo primeiro-ministro da união a mostrar um envolvimento estratégico.

Neste período há muitas negociações em torno da tensão existente, desde a denúncia da convenção em 1922. Cada uma das partes buscava vantagens em função do potencial de mais-valias que tinha para a mesa das negociações. Sendo assim, Portugal apresentava o potencial em mão de obra como mecanismo de pressão, e o porto e linha férrea, que eram infraestruturas muito importantes para os interesses da união. Como resposta aos elementos apresentados como pontos fortes pelas autoridades portuguesas, e com um profundo conhecimento da debilidade econômica da colônia, principalmente na incapacidade de absorver a mão de obra local, *Smuts* argumentava que podia internalizar o recrutamento de trabalhadores, e que a mão de obra moçambicana, devido a já mencionada incapacidade de Portugal em absorver a sua força de trabalho, iria emigrar clandestinamente à procura de emprego, e conseqüentemente sem muitos custos de operações. E relativamente ao uso do porto e da linha férrea, foi apresentado um projeto praticamente não realizável a data dos acontecimentos, que era construir um porto na região de *Richards Bay*.

⁸ No ano de 1910, as antigas colônias britânicas na África do sul, nomeadamente Cabo, Natal e as repúblicas *boers* do Transval e *Orange FreeState*, foram unificadas dando origem a união sul africana, que vigorou até 1968.

7.4 Acordo de 1923

Com a denúncia da convenção de 1909, no ano de 1923, como foi anteriormente referido, deviam ser buscadas alternativas para a continuação das relações entre o governo colonial e a união, pois havia a necessidade de continuação da exploração das minas e a questão do uso da mão de obra moçambicana. Isto foi, em ocasiões anteriores, de instrumento de pressão por parte das autoridades portuguesas. Foi nesse âmbito que surgiu o acordo de 1923, depois de muita pressão do capital mineiro que era o potencial afetado pela questão da mão de obra e o principal interessado na solução da questão. Smuts viu-se obrigado a aceitar um novo acordo com base na convenção de 1909, que foi, segundo Covane (1989), a adoção sem as partes II e III (assuntos relativos aos caminhos de ferro e porto, e relações comerciais e alfândegas respectivamente).

Conforme anexo da convenção, ainda no clima negocial foram realizadas eleições legislativas na união, dando vitória ao partido nacionalista sul africano. Quem assumiu o poder foi o General Hertzog, que apresentou atitudes mais conciliadoras em relação as matérias discutidas, tendo sido muito favorável ao governo colonial português em Moçambique. Em 1925, Victor Hugo de Azevedo Coutinho, alto-comissário português na colônia, nomeou uma comissão encarregada de estudar as bases para uma nova convenção. De salientar que a comissão nada fez devido ao clima desfavorável criado pela seguinte conjuntura da greve ferroviária de Lourenço Marques e todos seus impactos, assim como o golpe de estado em Portugal, em 1926, que marcou o fim da administração republicana e a inauguração do Estado Novo. Isto significou alterações profundas na política doméstica e externa, principalmente nas relações coloniais.

7.5 Convenção de 1928

Depois do golpe de estado de 1926, foi nomeado um novo ministro das colônias, João Belo, que apresentava interesses econômicos mais audaciosos, visando por um lado promover o desenvolvimento econômico da região sul da colônia e por outro reduzir a crescente dependência em relação ao governo da União. Neste contexto, de acordo com Covane (1989), Belo apareceu como um crítico ao estatuto de colocação de milhares de moçambicanos na condição de mercadorias exportáveis para os destinos da economia mineira sul-africana. Seus movimentos foram no sentido de alterar o *Status Quo* vigente, elaborando o decreto de 21 de maio de 1927 que determinava o seguinte: (i) Repouso obrigatório dos mineiros por um período de 12 meses após o cumprimento de um contrato; (ii) Proibir novos contratos no período estipulado, sendo que os ausentes por mais de 13 meses seriam considerados emigrantes clandestinos; (iii) Foi

(COVANE, 1989).

estipulado ainda que 50% das receitas da emigração seriam para os serviços do estado, sendo que a outra parte serviria para a assistência aos indígenas e a colonização do vale do Limpopo.

Importa destacar que o desenvolvimento do vale do Limpopo era a alternativa por ele apresentada, quando reclamava o fato de uso da força de trabalho localmente disponível que era enviado para o trabalho mineiro. Este decreto, que do ponto de vista de política externa era uma afronta aos interesses do capital mineiro sul-africano, não foi implementado devido as razões seguintes:

O capital mineiro sul-africano e britânico, receando de uma relativa autonomia portuguesa devido ao desenvolvimento agro-industrial do vale do Limpopo, com recurso a força do trabalho que emigrava para as minas, colocaria em causa o desenvolvimento a industria mineira Sul-Africana, o que havia de diminuir a produção e faria a depreciação dos investimentos capitalistas ingleses e sul Africanos, pelo que o capital mineiro bloqueou as possibilidades de obtenção dos referidos financiamentos tal como apresenta anteriormente, a quando da nomeação de Brito Camacho (COVANE, 1989, p.68).

Com a morte do João Belo em janeiro de 1928, deixa todo o projeto à deriva e os seus sucessores não se mostravam com a mesma energia e visão estratégica de promover o desenvolvimento da economia colonial em Moçambique, sendo que apenas se preocupavam em harmonizar os interesses das duas burguesias (sul-africana e portuguesa).

7.5 - Introdução do pagamento diferido

Depois da harmonização de várias posições, com a ascensão do novo regime em Portugal, foi assinada a convenção de Portugal em 1928, que garantia o fornecimento da mão de obra e o uso da linha férrea, bem como do porto de Maputo na importação de bens como; maquinaria, materiais de construção e exportação de carvão. A nova convenção introduziu o pagamento diferido, há muito solicitado pelas autoridades portuguesas, que até a data era feito à base voluntária. De salientar que este ato do pagamento diferido foi feito contra a vontade da burguesia mineira sul-africana, que se viu a perder muita receita que os mineiros ganhavam na união sul-africana, devido a esta aparente obrigação de limitar o seu consumo que muita das vezes era supérfluo, mas beneficiando sempre a economia da União Sul Africana.

Outra grande medida introduzida sobre a mão de obra, de acordo com Covane (1989), foi o estabelecimento de um número total de 100.000 trabalhadores a serem recrutados com uma taxa de redução de 5.000 por ano, até atingir o mínimo de 80.000 em 1933. Durante os primeiros anos da sua vigência ocorreu a crise econômica mundial de 1929/30, que obrigou as alterações profundas no modo de produção capitalista. Muitos setores foram afetados, e a mineração não foi

exceção, obrigando o governo da União a tomar medidas protecionistas, reduzindo a contratação da mão de obra moçambicana e apostando na mão de obra nativa. Esta medida da União foi bem-vinda para a WENELA, pois reduziu os custos operacionais, tais como salários dos agentes recrutadores, transporte, alimentação (COVANE, 1989).

O pagamento diferido introduzido em 1928, foi a principal característica ou elemento que era incorporado nos novos contractos dos mineiros, cuja proporção variava, mas no fim do período colonial situava-se em 60% do salário após os 6 primeiros meses do contrato (NEWITT, 1995, p. 429).

Destaca-se ainda o fato de o pagamento diferido não ter tido um acolhimento unânime pelos mineiros, levando muitos destes a furtarem-se dele. Parte destes faziam opção pela emigração clandestina, que dava maior liberdade aos mineiros em escolher onde e por quanto tempo podiam trabalhar. Em 1934 houve uma revisão da convenção, onde foi estabelecido um mínimo de 65000 trabalhadores a serem recrutados, devido principalmente ao relançamento da indústria mineira depois da recessão dos anos 1930 (NEWITT, 1995, p. 432). Esta medida, segundo Covane (1989), era consequência do avanço da economia, particularmente nas minas do *Transvaal* e a necessidade da WENELA em assegurar o fornecimento de trabalhadores com contratos de longa duração a baixos salários (NEWITT, 1995).

Por volta de 1952, registra-se uma cada vez maior necessidade em mão de obra nas minas, fruto do maior crescimento do setor mineiro que era verificado desde a II Guerra Mundial, o que incrementou os níveis de emigração clandestina, chegando a atingir cerca de 100.000. Este fato era condicionado, grosso modo, para além das razões já referidas, pela notória incapacidade de uma fiscalização eficiente na linha de fronteira entre os dois países, bem como pela inexistência de plenas condições do estado português em absorver a mão de obra, principalmente no sul do Save (COVANE, 1989). Face à situação prevalecente, de um cada vez maior aumento de emigrantes clandestinos, a WENELA procurou ganhar vantagens face a concorrência dos recrutadores para as explorações agrícolas e minas não integrantes da câmara das minas, avançando junto ao governo colonial com uma proposta de acordo sobre o recrutamento, fato que foi muito impulsionado pelo rápido desenvolvimento da indústria mineira em *Free State*. Isto tornou possível a assinatura de um acordo em 1952, que regulava a empregabilidade dos moçambicanos nas minas do *Orange Free State*.

Este entendimento permitiu o aumento das taxas a serem cobradas pelo estado português na emissão de documentos, assim como na cobrança de taxas domiciliares aos trabalhadores regressados. O pagamento diferido passou a ser feito em ouro. Este aumento crescente na necessidade da mão de obra, obrigou ao aumento dos postos de recrutamento na colônia, colocando em causa a cláusula do paralelo 22º, assim como a ignorância do limite de 100.000

trabalhadores previstos no ano de 1940. Isto deu origem ao aparecimento da cena migratória dos camisolas amarelas (COVANE, 1989). A Camisola Amarela foi o nome da operação de recrutamento massivo de trabalhadores, instituído pela *WENELA* em Moçambique, que consistiu na atribuição de prêmios monetários aos centros de recrutamento que conseguiam recrutar o maior número possível de trabalhadores no âmbito de cada vez maior procura de mão de obra pelo setor mineiro durante a década de 1950, sendo que o prêmio chegou a atingir as 50 libras (COVANE,1989).

7.6 O Acordo de 1964

Este acordo foi assinado num contexto de profundas transformações políticas na região da África Austral, que foi marcado por: a) Proclamação da República na África do Sul, principal destino da mão de obra migrante de Moçambique e de outros países vizinhos; b) Aumento da consciência nacionalista e da contestação do regime colonial português em Moçambique, que era o principal intermediário e beneficiário da emigração de moçambicanos para África do Sul. Isto teve como corolário o início das lutas armadas de libertação nacional em Angola, no ano de 1961, e 1964 em Moçambique; c) Dissolução da Federação das duas Rodésias com a Nyassalândia em 1964, e a proclamação da independência da Zâmbia, Malawi e a declaração unilateral da independência pela Frente Rodesiana no atual Zimbabwe em 1965.

Aos fatos acima descritos acrescenta-se o fato de a Nova República criada depois da dissolução da União, ter sido expulsa de Commonwealth, sendo que ao nível da região o único aliado com que podiam contar era o regime colonial fascista português instalado em Moçambique. Do ponto de vista econômico, a nova república instituída em 1961, na África do Sul, decide substituir a libra esterlina até então vigente por uma nova moeda, o *rand*, que nos primeiros anos da sua vigência não teve um acolhimento favorável no concerto das nações, o que teve como corolário a crescente utilização do ouro nas transações.

Neste contexto, a nova República da África do Sul assinou um novo acordo com as autoridades portuguesas em 1964, que introduziu o pagamento da parte dos salários dos mineiros em ouro, no âmbito do pagamento diferido. Esta medida, de caráter estratégico por parte das autoridades sul-africanas, que estavam a atuar sobre uma das principais fontes de captação das divisas na colônia (a mão de obra), e que conseqüentemente iria estabilizar a economia colonial, conferiu vantagens às autoridades portuguesas num período em que o comércio de ouro estava em alta no mercado internacional, o que lhes permitiu a estabilidade da sua economia. Outrossim, esta cláusula permitiu uma maior entrada de divisas no território colonial, e a

prosperidade comercial no sul das colônias, devido ao aumento significativo de salários dos trabalhadores migrantes na década de 1960.

Conclusão

Ao longo do artigo foram descritas as principais fases da migração laboral de moçambicanos para a África do Sul, desde cerca de 1850 até 1975, altura em que o país se tornou independente de Portugal e subiu ao poder um novo governo de orientação socialista, que no princípio optou em eliminar esta prática, por considerá-la uma forma de exploração do homem, e contra os princípios revolucionários que nortearam a luta de libertação nacional. Mais tarde a conjuntura econômica e social viria a mostrar a importância da continuação da exportação da mão de obra para as minas da África do Sul. A migração laboral de moçambicanos para África do Sul foi um processo evolutivo, que começou pela exploração de oportunidades existentes na região do Natal, onde os moçambicanos iam trabalhar nas grandes plantações de cana-de-açúcar, e mais tarde nas obras de construções de linhas férreas na região do cabo, e finalmente, com a descoberta de diamantes em Kimberley em 1866, e mais tarde de ouro em Witwatersrand em 1886, passaram a procurar emprego nestes locais em detrimento das grandes plantações para onde inicialmente se destinavam.

O trabalho mostrou que a migração laboral de moçambicanos para a África do sul teve sempre um fundamento econômico, visando a busca de melhores salários e condições de sobrevivência, e que durante muito tempo foi uma atividade realizada exclusivamente por homens. Isto permitiu a criação de um sistema patriarcal, tendo a cabeça os homens como elementos dominantes, em parte, devido a sua condição econômica favorável, mercê dos salários obtidos nas plantações e minas da África do sul. Outro elemento que merece destaque, é o fato de as migrações laborais terem contribuído para a reprodução das relações de poder, tanto na fase pré-colonial, assim como na fase colonial, pelo fato das autoridades políticas cobrarem impostos aos emigrantes para a sustentabilidade econômica das suas unidades políticas.

No período anterior a conquista do estado de Gaza pelos portugueses, os homens que emigravam deviam trazer para além de valores monetários para o pagamento dos vários tributos, armas de fogo, que eram utilizadas para a caça aos elefantes como forma de alimentar o próspero comércio de marfim das classes dominantes, e no período colonial, houve a continuação da tributação dos emigrantes e o estabelecimento de leis visando garantir a rentabilidade econômica do trabalho migratório para as autoridades coloniais. O estudo conclui mostrando que a emigração laboral, para a África do Sul, foi uma das primeiras formas de integração regional que existiu na África austral. Mostra de que forma a mão de obra moçambicana contribuiu para a

construção do capitalismo na África do Sul, num contexto de desenvolvimento de relações de dominação deste país e da subordinação de Moçambique ao mesmo, o que atualmente justifica as grandes assimetrias existentes entre os dois estados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COVANE, Luís. **As relações económicas entre Moçambique e África do Sul (1850 - 1964)**. Acordos e regulamentos principais. Maputo: A.H.M, 1989.

_____. **O trabalho migratório e a agricultura no sul de Moçambique (1920 -1992)**. Maputo: Promédia, 2001.

DELINS, Peter. **Migration Policy in South Africa**. DGAP Report. September 2021.

FIRST, Ruth et al. **Black Gold. The Mozambican miner, proletarian and peasant**. New York: Harvester Press, 1983.

_____. **O mineiro Moçambicano, um estudo sobre a exportação da mão de obra de Inhambane**. Maputo: CEA/UEM, 1977.

HARRIES, Patrick. **Work, culture and identity migrant laborers in Mozambique and South Africa 1860-1910**. Witwatersrand: Witwatersrand University Press, 1994.

KANYENZE, G. **African migrant labour situation in Sothern Africa**. Ledriz, Nairob, 2004.

MACHAVA, Adérito Júlio. **Migrações transfronteiriças e transformações sociais em Matutuine, 1970s-2000**. Maputo: UEM, 2003.

MUANAMOHA, Ramos Cardoso. **The Dinamics of indocumented mozambican labour migration to South África**, Durban: UKZN, 2008.

NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. Lisboa: Publicações Europa-America, 1995.

VLETTER, Fion de. **Migration and development in Mozambique: poverty, inequality and survival: in development southern Africa**, vol. 24, nº 1. Mar. 2007.

ZAMPARONI, Valdemir. **De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique**. 2.ed. Salvador: EDUFBA/CEAO, 2012.

Recebido em: 05/12/2021

Aprovado em: 12/03/2022

DAS ARTES SONORAS AFRICANAS E SUA CIRCULAÇÃO: O PROTAGONISMO ATLÂNTICO DO ARCO MUSICAL DA CAPOEIRA

OF AFRICAN SOUND ARTS AND THEIR CIRCULATION: THE ATLANTIC PROTAGONISM OF THE MUSICAL BOW OF CAPOEIRA

Josivaldo Pires de Oliveira

RESUMO: Os arcos estão entre os instrumentos musicais mais antigos da história das civilizações e foram identificados nas sociedades africanas entre os registros mais remotos. Fazem parte do patrimônio sonoro das culturas autóctones de África e dispersaram por grande parte do mundo, influenciando suas artes musicais. Este foi o caso dos arcos monocórdios como as mbulumbumbas e hungos de Angola, que no Brasil se tornaram conhecidos por urucungo ou berimbau de barriga, ocupando lugar no conjunto sonoro da capoeira. No presente trabalho procuro explorar um pouco dessa dimensão Atlântica das artes sonoras africanas, a partir da circulação dos arcos musicais entre Angola e Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Artes musicais; Arcos musicais; Angola; Brasil; Capoeira.

ABSTRACT: Bows are among the oldest musical instruments in the history of civilizations and have been identified in African societies among the most remote records. They are part of the sound heritage of the indigenous cultures of Africa and have spread throughout much of the world, influencing their musical arts. This was the case of the monochord bows such as the mbulumbumbas and hungos of Angola, which in Brazil became known as urucungo or berimbau de belly, occupying a place in the sound set of capoeira. In the present work I try to explore a little of this Atlantic dimension of African sound arts, from the circulation of musical arcs between Angola and Brazil.

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

KEYWORDS: Musical Arts; Musical Bows; Angola; Brazil; Capoeira.

DAS ARTES SONORAS AFRICANAS E SUA CIRCULAÇÃO: O PROTAGONISMO ATLÂNTICO DO ARCO MUSICAL DA CAPOEIRA ¹

Josivaldo Pires de Oliveira²

Introdução

Os arcos estão entre os instrumentos musicais mais antigos da história das civilizações. Entre os registros mais remotos estão aqueles identificados nas sociedades africanas, a exemplo de pinturas rupestres observadas na África Austral. Dentre os instrumentos musicais de datação antiga que tiveram origens nos arcos, destaque-se as harpas, as quais mantêm hoje variadas formas. Desde as antigas harpas, identificadas tanto no Norte da África quanto no oeste deste continente, as quais tinham uma nítida forma arqueada, os instrumentos musicais africanos se dispersaram por grande parte do mundo influenciando suas artes musicais. Este foi o caso dos arcos monocórdios como as mbulumbumbas e hungos de Angola, que no Brasil se tornaram conhecidos por urucungo ou berimbau de barriga, ocupando lugar no conjunto sonoro da capoeira. No presente trabalho procuro explorar um pouco dessa dimensão Atlântica das artes sonoras africanas, a partir da circulação dos arcos musicais entre Angola e Brasil.

O texto está estruturado em duas partes para melhor compreensão e apreensão das reflexões que ponderam o tema em questão. Primeiramente, discorro sobre os arcos musicais em África, com destaque para Angola e sua circulação no universo Atlântico alcançando o Brasil e encontrando na capoeira espaço de perpetuação deste instrumento da música autóctone africana na cultura brasileira. Em seguida, discuto a experiência do berimbau e da música da capoeira no I Festival de Arte Negra de Dakar, no Senegal. Neste momento destaco o protagonismo de Camafeu de Oxóssi, exímio tocador do arco musical africano no Brasil e agenciador da circulação de conhecimentos sonoros relacionados ao arco musical que atravessou o Atlântico.

Dos arcos musicais angolanos aos berimbaus brasileiros: artes sonoras através do Atlântico

Segundo Margot Dias, alguns instrumentos musicais africanos “servem como elementos culturais que podem ajudar a reconstruir partes da história que se perdem na escuridão dos tempos indocumentados” (DIAS, 1966, p. 4). De fato, os instrumentos musicais faziam parte do

¹ Este trabalho corresponde a parte do relatório de estágio de Pós-Doutorado em Musicologia, realizado entre 2021 e 2022, na Escola de Música da UFRJ, sob a supervisão da professora Dra. Andréa Albuquerque Adour da Câmara.

² Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela UFBA. Professor Adjunto do Colegiado de História da UNEB/XIII e do Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local da UNEB/V. Coordenador do Laboratório de Estudos Africanos e Espaço Atlântico (LEAFRO/UNEB-XIII). jospoliveira@uneb.br

cotidiano dos povos autóctones das sociedades africanas, e por esta razão não escapavam aos registros feitos por quem com estes mantinham contato. Este foi o caso dos arcos musicais de Angola, que juntamente com outros artefatos do patrimônio sonoro, foi registrado por diferentes visitantes coloniais: agentes da administração colonial, missionários, etnógrafos, fotógrafos, etnomusicólogos, etc. Os estudos das artes musicais e seus artefatos sonoros tem apontado para os arcos que tem a boca como caixa de ressonância, como a primazia de todos os instrumentos de cordas. Estes arcos de boca podem ser identificados em várias partes do mundo, em diferentes épocas, inclusive nas Américas. Edgardo Civallo faz um mapeamento importante de arcos de boca nas culturas musicais dos países da América do Sul, mas defende ser grande parte destes oriundos das sociedades africanas (CIVALLO, 2014). Nas sociedades africanas esses arcos de boca precederam aqueles que tem como caixa de ressonância uma cabaça anexada na extremidade inferior, ou aproximadamente ao meio da verga arqueada que constitui o instrumento.

O Padre e musicólogo português Tomás Borba, também foi um destes que fez o registro destes arcos musicais monocórdios bucais, em seu prestigiado Dicionário de Música. Um destes arcos foi identificado, em seu Dicionário, sob a denominação de “Pinaco”, o qual se constituía de um arco de boca que “se acompanham, cantando, as camadas baixas dos povos indianos” (BORBA; LOPES GRAÇA, 1963, Vol. 2, p. 384). Entretanto, será ao arco de boca “africano” sua maior ênfase no Dicionário, atribuindo ser este um instrumento muito usado pelos povos khois e sans. Segundo Borba, “seus executantes tiram excelentes sonoridades, mas que não passa de uma vareta de qualquer matéria, retesada por uma corda de tripa seca ao sol” (BORBA; LOPES GRAÇA, 1962, Vol. I, p. 583).

Ao registrar esse instrumento em seu Dicionário, o Padre Borba atribui seu uso à grupos étnico-linguísticos do Sudoeste africano e África Austral, o que deve ser considerado com certa importância para a primazia dos monocórdios de boca na história dos instrumentos musicais cordofones nas sociedades africanas, por serem os khoisans um dos mais antigos grupos humanos da África ao sul do Saara, a denominada África subsaariana. Também é considerado pelos estudiosos como os introdutores dos arcos nas artes musicais em grande parte da África banto. Carlos Estermann, missionário católico bastante conhecedor dos grupos étnicos de Angola, afirma que os khoisans têm como importante utensílio o arco, o qual é comumente utilizado como arma, juntamente com a flecha (ESTERMANN, 1960). O uso remoto do arco entre os khoisans, não funcionava apenas como arma em sua cultura, mas era adaptado a outras demandas da vida cotidiana destes antigos habitantes do Sudoeste africano, a exemplo da

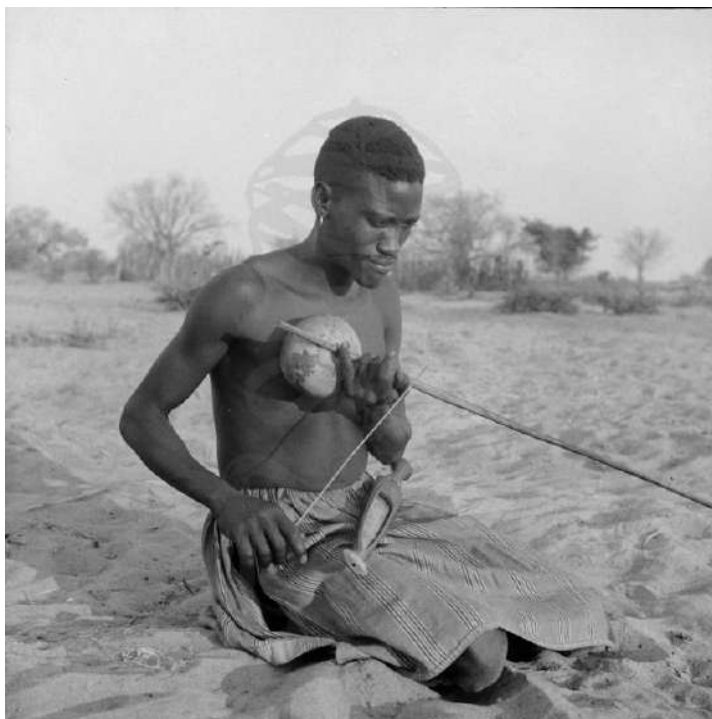
constituição de instrumentos musicais, como foi registrado por Gerard Kubic entre os povos khoisan no Sudoeste de Angola (KUBIK, 1970).³

Em Angola, assim como em outras sociedades africanas, os instrumentos musicais faziam parte das culturas locais, juntamente com outras práticas autóctones, a exemplo dos ritos e cerimônias sagradas, das danças, literatura oral, formas de cura e crenças religiosas. Os instrumentos musicais e, por conseguinte seus tocadores e tocadoras, pertenciam ao universo das culturas locais que tanto interesse despertaram entre os diferentes visitantes à essas terras africanas. No caso de Angola, um exemplo bastante ilustrativo foram os registros do citado fotógrafo português Elmano Cunha e Costa. Nas suas centenas de fotografias realizadas em diferentes regiões de Angola, é inevitável perceber como a música é marcante no cotidiano dessas populações e como os arcos musicais são frequentes em seus registros iconográficos. Esses são testemunhos tanto dos arcos que tinham a boca como caixa de ressonância como também e, principalmente, os arcos que tinham uma cabaça como caixa de ressonância, semelhantes aos quais denominamos no Brasil de urucungo ou berimbau de barriga.



Elmano Cunha e Costa (1935-1939). ACTD/Arquivo Histórico Ultramarino

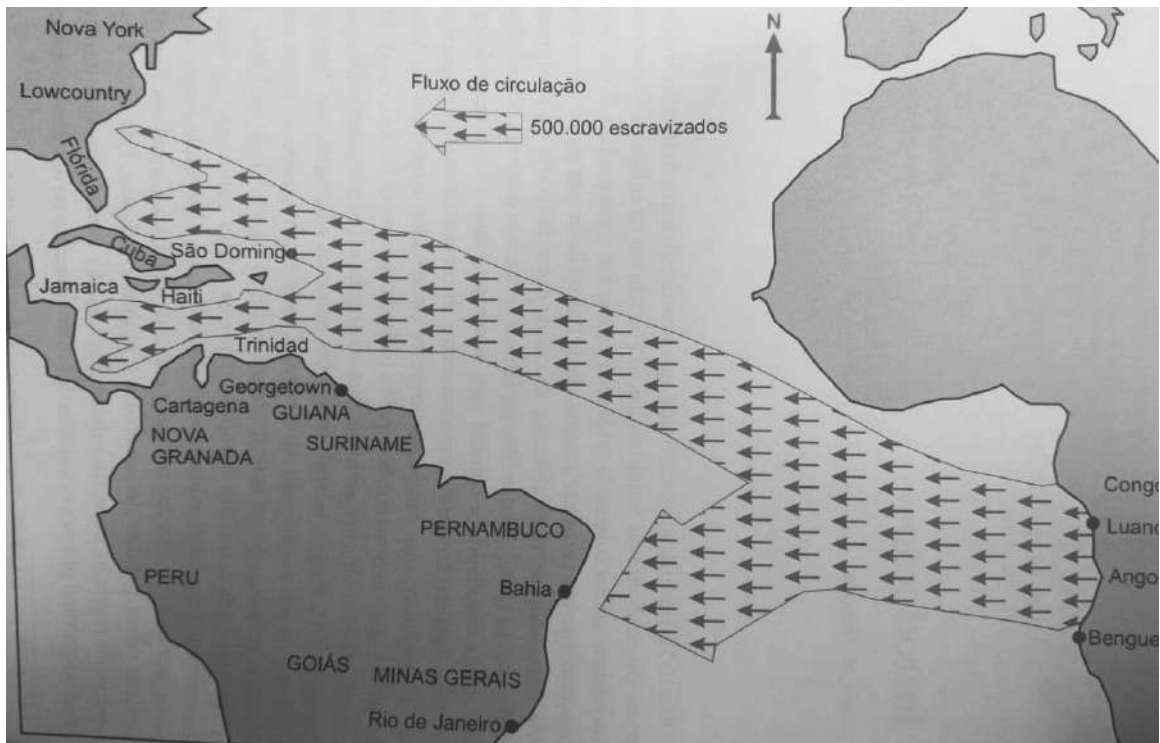
³ A existência dos instrumentos musicais em forma de arco entre os povos khoisan, sempre levantou suspeita de primazia entre os pesquisadores, por mais que pouco se tenha notícias de estudos aprofundados sobre essa forma de artefato sonoro entre esses grupos. Maria da Luz Duarte, por exemplo, afirma que “o arco musical está bastante associado às populações khoisan, que habitaram a África Austral, incluindo Moçambique, há muitos séculos e dos quais ainda hoje há vestígios” (DUARTE, 1980, p. 48). Assim como Maria da Luz Duarte observou sobre a importância dos Khoisan para os arcos musicais em Moçambique, o etnólogo José Redinha afirma ser o arco de boca “o mais primórdio cordofone de que dá testemunho o inventário musical angolano”. Guardadas as devidas variedades, José Redinha entende que o próprio arco de caça tenha sido o primeiro monocórdio, citando exemplo dos Khoisan do Sudoeste de Angola (REDINHA, 1984, p. 53).



Elmano Cunha e Costa (1935-1939). ACTD/Arquivo Histórico Ultramarino

Os arcos e seus tocadores também protagonizaram as narrativas da literatura angolana. Um evidente exemplo pode ser encontrado na narrativa de Henrique Abranches, especialmente no romance *A konkhava de Feti*, o qual foi protagonizado por um tocador de mbulumbumba, arco musical típico do uso de grupos de pastores do Sul de Angola, especialmente entre os Nyaneka (ABRANCHES, 2004). Escrito no final da década de 1970, Henrique Abranches enfatiza elementos da cultura autóctone do sul de Angola no processo de constituição do sentimento de angolanidade, através das aventuras do tocador de mbulumbumba. Abranches apresenta o arco musical com certo toque de magia e seu tocador, um pretense herói nacional (ABRANCHES, 2004).⁴ Para ele, a mbulumbumba, arco musical de seu personagem, é o mesmo que identificamos no outro lado do Atlântico, quiçá no Brasil: “arco musical monocórdio, muito típico dos pastores nyaneka (banto), mas realmente muito espalhado por toda a Angola sob outras formas, por toda a África e até pela América, como consequência do tráfico” (ABRANCHES, 2004, p. 290). Sua tese da diáspora dos arcos musicais angolanos é compartilhada por outro escritor que tem se dedicado às temáticas das culturas autóctones angolanas em sua literatura, Pepetela, o qual afirma ser a mbulumbumba angolana “um instrumento musical formado por um arco e uma corda com uma cabaça para ressonância; no Brasil, berimbau” (PEPETELA, 1998).

⁴ A bibliografia sobre os arcos musicais nas Américas ainda é muito tímida, mas algum esforço já pode ser registrado, nesse sentido, vale a consulta de CIVALLERO (2014). Isso seja dito também para os Estudos Africanos. O tema ainda é referido em notas de pés de página ou pequenas partes de publicações mais genéricas.



(HEYWOOD, 2008, p. 12)

Assim como em outras regiões que receberam africanos comercializados no tráfico transatlântico, no Brasil se produziu diferentes evidências sobre instrumentos musicais de origem africana, manuseados pelas populações cativas ou libertas ao longo do século XIX. Em grande parte dos oitocentos, um dos mais importantes e recorrentes registros foi produzido pelo punho e olhar dos viajantes estrangeiros, especialmente em suas narrativas iconográficas. Tornaram-se notórias, por exemplo, as famosas pranchas de Jean-Baptiste Debret e Johann Moritz Rugendas, que registravam suas impressões do cotidiano dos africanos escravizados no Brasil, evidenciando diferentes práticas, a exemplo da sua cultura sonora (SILVA, 2005). Estes artistas registravam a presença de diferentes instrumentos musicais como marimbas, dkansas, tambores, cuícas, quisanjes e os inusitados arcos, identificados por diversas denominações, a exemplo de urucungo. Tanto as iconografias, como as descrições textuais produzidas por eles, foram exploradas como referências para todo aquele que se dedicava a estudar o Brasil do século XIX, sem se atentar especificamente para sua cultura material sonora, por mais que alguma referência fosse feita aos artefatos musicais, evidentes nas situações de divertimentos sonoros como sambas e batuques, nos chamados “ajuntamentos de pretos”.

Além do Brasil, outros países da comunidade Atlântica também registraram a presença destes monocórdios africanos. Tonym Falola, ao discutir sobre a circulação de conhecimentos africanos no universo Atlântico, e da influência exercida pelas culturas africanas às diferentes comunidades americanas (inclusive aos brancos da América do Norte), lembra da “influência africana no desenvolvimento da música *country* e do banjo Apalaches branco, bem como no desenvolvimento do baixo *washtub* americano a partir do arco musical africano” (FALOLA,

2020, p. 416). Assim como a influência exercida pelos arcos musicais africanos no desenvolvimento de outros instrumentos de corda nas sociedades norte-americanas, como frisado por Falola, esses monocórdios africanos também penetraram nas culturas afro-cubanas. Fernando Ortiz lembra da “burumbumba”, arco musical proveniente de Angola, o qual era muito utilizado em Cuba em cerimônias religiosas e que, segundo ele, era conhecido tanto em Angola quanto no Brasil como “recumbo” (ORTIZ, 1996, p. 295).

Estes monocórdios africanos, depois de atravessarem o Atlântico no processo de reinvenção e circulação das artes sonoras de África, ganharam visibilidade no Brasil através da capoeira, prática cultural de matrizes africanas. Esta conta como principal instrumento de sua orquestra, este arco denominado em terras brasileiras de berimbau de barriga ou urucungo (OLIVEIRA, 2019). Entretanto, essa relação do arco musical com a capoeira só passou a ser mais facilmente identificada nos registros históricos a partir do século XX.⁵ Em 1856, o Cônsul britânico James Wetherell, em visita ao Brasil, registrou em terras da Bahia um instrumento que ele descreveu como “instrumento musical dos pretos”, e era constituído de “uma comprida vara curvada como se fosse um arco cujas pontas são unidas por um fio de metal; meia cabaça, servindo de caixa de ressonância, é fixada a este arco por meio de uma argola que, puxada para cima ou para baixo, afrouxa ou estica o fio”. Tratava-se do berimbau e sua execução foi descrita pelo Consul: “o arco é segurado na mão esquerda e a parte aberta da cabaça fica apertada sobre o corpo do músico. Entre um dedo e o polegar da mão direita, segura-se uma varinha com a qual se bate no fio, produzindo um som agudo” (WETHERELL, s/d, p. 109). Em nenhum momento da detalhada descrição, o visitante inglês fez referência ao brinquedo da capoeira conjugado com o som do berimbau.

Assim como o Consul inglês, outros visitantes estrangeiros e mesmo os escritores brasileiros que tiveram a oportunidade de registrar a presença do arco musical africano no Brasil, no século XIX, não o identificaram relacionado à orquestra da capoeira. Isto sugere que os registros sobre esses instrumentos no Brasil do século XIX nem sempre eram acompanhados de notícias sobre a roda de capoeira, espaço circular que sedia o entretenimento constituído de movimentos gestuais e cantorias acompanhadas por instrumentos de origem africana, a exemplo dos referidos arcos musicais. Tais registros aparecem, no entanto, em abundância a partir do início do século XX. Isto permite entender que a capoeira foi a responsável pela perpetuação dos

⁵ A capoeira é caracterizada pela gestualidade e destreza de movimentos corporais de ataque e defesa, os quais são orientados por acompanhamentos de instrumentos musicais, a exemplo dos berimbaus ou urucungos, pandeiros e tambores dentre outros instrumentos de percussão africana e por todo um repertório de cantigas versadas nas histórias do cotidiano das populações negras. Sobre a história da capoeira no Brasil, ver meus trabalhos anteriores, a saber: OLIVEIRA (2005); OLIVEIRA; LEAL (2009).

arcos musicais africanos no Brasil, pois nas outras sociedades americanas e caribenhas, nas quais registros foram realizados até meados do século XX, entraram em completa extinção.

As memórias de Manoel Querino, reunidas em pequenas crônicas que remetem ao século XIX, foi até então o registro mais preciso sobre o arco musical africano na roda de capoeira para este período. Em *Bahia de Outrora* (1916), Querino afirmou que a capoeira nas terras baianas era um brinquedo que se dançava ao som do berimbau. Depois de registrar que os negros de Angola foram os introdutores da capoeira na Bahia, Querino diz que em seus exercícios de agilidade, “que a gíria do capadócio denominava – *brinquedo*, dansavam a capoeira sob o ritmo do *berimbau*, instrumento composto de um arco de madeira flexível preso às extremidades por uma corda de arame fino, estando ligado à corda uma cabacinha” (QUERINO, 1955, p. 75). A partir de então, pouco se registraria sobre a roda de capoeira sem a identificação do berimbau, inclusive conduzindo a orquestra que sustentava com sua sonoridade a roda do brinquedo, da vadiação, como bem registrou Edison Carneiro: “a orquestra – berimbau, ganzá (reco-reco) e pandeiro, no máximo – fica num ponto qualquer do círculo formado pelos espectadores e em que terá lugar a vadiação” (CARNEIRO, 2008, p. 54).



(CASTRO JÚNIOR, 2018, p. 15).

A capoeira foi importante não apenas pela perpetuação do arco musical africano na cultura brasileira, foi ela também mediadora da circulação Atlântica deste instrumento, inclusive pela arte protagonizada por indivíduos que conheceram o berimbau na roda de capoeira e se

tornaram notórios na arte sonora produzida por este arco musical que extrapolou as fronteiras Atlânticas do Brasil, inclusive de retorno ao continente africano.

Arcos musicais do Brasil à África: a música da capoeira no I Festival de Arte Negra/Senegal

Em 1966 ocorreu no Senegal, país do Oeste africano, o 1º Festival Internacional de Arte Negra. Realizado em Dakar, entre os dias 01 e 23 de abril, o Festival foi promovido pelo governo senegalês, durante o mandato presidencial do poeta Léopold Sédar Senghor, contando com financiamento da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura). O Festival enfatizou a importância estética e política da arte negra produzida em África e nos países da diáspora africana, com destacada ênfase para as artes plásticas, o cinema e a música.⁶ Entretanto, o Festival tinha, antes de qualquer coisa, um objetivo político de valorização dos povos negros em África e fora dela, como assegurava Senghor na abertura do evento, segundo Waldir Freitas Oliveira, representante oficial da delegação brasileira:

Após defender a tese de que a arte negra continuava viva e atual, a preencher as suas funções, expressando a vida, dando-lhe sentido e ajudando os homens para uma vida melhor, tendo sido capaz de, em terras outras que não as africanas, conservar-se e renovar-se sobre suas próprias raízes, como se deu, por exemplo, nos Estados Unidos, exaltou Sedar Senghor os artistas negros africanos que buscam hoje revivificar suas obras de arte nas fontes da história e das tradições dos povos negros (OLIVEIRA, 1966, p. 177).

Pela tônica do idealizador do Festival, a capoeira não poderia faltar na delegação brasileira, pois reunia todos os elementos elencados em seu discurso de valorização das artes negras em África e na diáspora. Na comitiva composta por 30 artistas brasileiros, constava o grupo de capoeiristas baianos, o qual se apresentou logo no início do Festival, como lembra Waldir Freitas Oliveira: “com seus ritmos primitivos de Angola, com um repertório de canções onde palavras africanas e portuguesas se misturam de maneira completa, acompanhada por instrumentos herdados da África Negra” (OLIVEIRA, 1966, p. 179). Dentre os referidos instrumentos “herdados da África Negra”, estavam os berimbaus, os arcos musicais de origem africana. A capoeira correspondia então à categoria de música constituinte da programação do Festival, pois, segundo informou o jornal *Correio da Manhã*, “levar-se-á em conta tanto o jazz como os ritmos afro-

⁶ Todas essas temáticas estavam pensadas na Programação do Festival à luz do conceito de “negritude”, como concebido no pensamento intelectual e panafricanista de Senghor. Sobre este aspecto, ver: OLIVEIRA, 2020.

latinos, afro-cubanos, os negro-spirituals, etc, premiando-se, ainda, seus intérpretes, músicos, compositores e conjuntos.⁷

A comitiva da capoeira para participar do 1º Festival Internacional de Arte Negra do Senegal foi composta por mestre Pastinha, Gato Preto, Gildo Alfinete, Roberto Satanás, João Grande e Camafeu de Oxossi. Segundo os órgãos de imprensa brasileiros, arrancou aplausos do público durante suas exhibições. Destes, destaque-se Camafeu de Oxossi como exímio tocador de berimbau que arrancou aplausos do público e atenção da imprensa. A Revista Realidade, editada no Rio de Janeiro, em matéria especial sobre a vida de Camafeu de Oxossi, afirma que seu maior momento foi como músico no Festival de Artes Negras em Dakar: “Depois das primeiras apresentações, foi convidado a dar um show extra, para Olga de Ala-Ketu dançar. Numa das exhibições, no Estádio da Amizade, foi ouvido e aplaudido por 10 mil pessoas”.⁸

Não apreciei outras evidências sobre esta apresentação extra à programação do Festival, na qual Camafeu tocava para Olga de Ala-Ketu. Talvez, ainda, ele não estivesse sozinho, mas acompanhando a orquestra da capoeira liderada pelo mestre Pastinha. Entretanto, ênfase foi dada por parte da imprensa sobre a participação de Camafeu e seu inestimável berimbau em tão pomposo evento. Tanto as notícias que anunciavam a participação dos capoeiristas no Festival, quanto aquelas publicadas posteriormente que informavam o sucesso da comitiva brasileira no evento do país africano enfatizavam a figura de Camafeu de Oxossi.

Camafeu de Oxossi tocando seu berimbau



(O CRUZEIRO, 1974, p. 04)

⁷ CORREIO DA MANHÃ, 12/12/1965, p. 5.

⁸ REVISTA REALIDADE, 1970, p. 153.

Camafeu e seu berimbau já eram conhecidos da imprensa brasileira, assim como de setores influentes da capital baiana desde antes dos preparativos para a participação da delegação brasileira ao Festival no Senegal. Em 1963, por exemplo, foi tratado como “solista de berimbau” pelo editorial do jornal Última Hora, do Rio de Janeiro, na divulgação de seu primeiro LP gravado pela Continental, o qual contava com um precioso texto de capa assinado por Jorge Amado, amigo particular de Camafeu de Oxossi.⁹ Neste período ele já era uma figura notória entre influentes artistas e intelectuais baianos, talvez por conta de seus vínculos com o candomblé, no qual, assim como o escritor Jorge Amado, ocupava o posto de Obá de Xangô. Em 1964, Camafeu concluiu o curso de iorubá oferecido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA), instituição da qual pertencia um membro da delegação oficial para o 1º Festival Internacional de Arte Negra no Senegal. A notoriedade de artista das culturas negras, amigos influentes e algum domínio do iorubá, língua falada no Senegal, talvez tenha justificado o convite do Itamaraty para que Camafeu de Oxossi participasse do Festival. O fato é que o berimbau, arco musical de origem africana e um dos principais artefatos sonoros da orquestra da capoeira, arrancou aplausos do público que acompanhou o Festival de Artes Negras em Dakar, capital do Senegal, e Camafeu de Oxossi teve destaque como protagonista.

O Festival do Senegal foi encerrado em 23 de junho de 1966, e naquele mesmo dia o Correio da Manhã, do Rio de Janeiro, já trazia notícia sobre as impressões dos participantes da delegação brasileira. Segundo a notícia, a cantora Elizete Cardoso, ao desembarcar no Aeroporto do Galeão, juntamente com outros membros da comitiva, inclusive Camafeu de Oxossi, afirmou que “o momento mais impressionante do certame foi a apresentação dos brasileiros no Estádio Municipal para uma plateia de 10 mil pessoas”.¹⁰ Quanto a premiação, ainda segundo a notícia, o jornalista Sérgio Cabral, que acompanhou a comitiva no Senegal, afirmou que a programação contemplou pintura, música, teatro, escultura e cinema, mas que só foram atribuídos prêmios para escultura, pintura e cinema. Desta forma, a capoeira e sua musicalidade regida por instrumentos de origem africana não arrancou prêmios, mas, pelo que tudo indica, obteve sorrisos e aplausos da plateia.

O fato da capoeira e sua musicalidade regida pelos arcos musicais de origem africana protagonizar momentos importantes de um festival internacional de artes negras, idealizado por um intelectual panafricanista e sediado por um país africano da importância do Senegal, é satisfatório para se refletir sobre a experiência da diáspora africana e as conexões atlânticas entre África e Brasil, em outra perspectiva que não a das caixas epistemológicas centro-europeias.

⁹ ÚLTIMA HORA, 14/11/1963, p. 10.

¹⁰ CORREIO DA MANHÃ, 23/06/1963, p. 09.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A diáspora fez circular, principalmente pelo universo Atlântico, uma das formas mais remotas de instrumentos de corda das artes musicais africanas: os arcos monocórdios. No Brasil passaram a ser conhecidos como urucungo e berimbau de barriga, dentre outros termos menos notórios. Entretanto, sua perpetuação na cultura brasileira foi possível pela mediação da capoeira, a qual consagrou os arcos africanos como a base de sua orquestra, o reconhecendo no conjunto de saberes registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), como patrimônio imaterial da cultura brasileira. Nas rodas de capoeira com seus berimbaus, se perpetuaram elementos das culturas musicais de África e que por sua vez levou encantamento para o continente africano, em uma dinâmica de circulação de conhecimentos sonoros através do Atlântico. Angola, Brasil e Senegal foram aqui utilizados como estratégia narrativa para evidenciar o protagonismo do berimbau e a dimensão epistemológica dos arcos musicais africanos no universo Atlântico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRANCHES, Enrique. **A konkhava de Feti**. Luanda: Edições Maianga, 2004.
- CARNEIRO, Edison. **Dinâmica do folclore**. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- CASTRO JÚNIOR, Luis Vitor. **Encruzilhadas fotográficas de Marcel Gautherot: quando o corpo na capoeira é festa e labuta (1940-1960)**. Salvador: EDUFBA, 2018.
- CIVALLERO, Edgardo. **Arcos musicales de América del Sur**. Madrid : Edgardo Civallero, 2014.
- DIAS, Margot. Os instrumentos musicais de Moçambique. In: **Geográfica**, Lisboa, Ano II, n. 06, 1966.
- DUARTE, Maria da Luz. Os arcos musicais em Moçambique. In SOARES, Paulo (Coord.). **Música tradicional de Moçambique**. Maputo: Ministério da Educação e Cultura de Moçambique, 1980.
- FALOLA, Toyin. **O poder das culturas africanas**. Petrópolis: Vozes, 2020.
- HEYWOOD, Linda M. (Org). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.
- KUBIK, Gerhard. **Música tradicional e aculturada dos!kung de Angola**. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1970.
- OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. **No tempo dos valentes: os capoeiras na cidade da Bahia**. Salvador: Quarteto, 2005.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. **O urucungo de Cassange: um ensaio sobre os arcos musicais no espaço Atlântico (Angola e Brasil)**. Itabuna: Mondrongo, 2019.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires e LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Capoeira, identidade e gênero: ensaios de história social sobre a capoeira no Brasil**. Salvador: Edufba, 2009.

OLIVEIRA, Maybel Sulamita. O negro é rei: 1º Festival Mundial de Artes Negras em Dacar, 1966. **Mosaico**, vol. 12, nº 19, 2020.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Informações: 1º Festival Mundial de Artes Negras. **Afro-Ásia**, nº 2 e 3, 1966.

ORTIZ, Fernando. **Los instrumentos de la música afro-cubana**. Madrid: Editorial, 1996, Tomo 2, p. 295.

PEPETELA. **Yaka**. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

QUERINO, Manuel. **A Bahia de outrora**. 3ª edição. Salvador: Progresso, 1955.

REDINHA, José. **Os instrumentos musicais de Angola: sua construção e descrição**. Coimbra: Instituto de Antropologia, 1984.

SILVA, Salomão Jovino da. **Memórias sonoras da noite: musicalidades africanas no Brasil oitocentista**. Tese de Doutorado em História. São Paulo: PPGH/PUC, 2005.

WETHERELL, James. **Brasil: apontamentos sobre a Bahia (1842-1857)**. Salvador: Edição do Banco da Bahia, s/d.

FONTES

Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 12/12/1965, p. 5.

Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 23/06/1966, p. 09.

Revista Realidade, Rio de Janeiro, n. 46, 1970, p. 153.

Última Hora, 14/11, 1963, p. 10

Recebido em: 10/09/2021

Aprovado em: 08/02/2022

“ESTE CARA SE TORNOU UM COMPLETO SELVAGEM” - UMA ÚLTIMA ENTREVISTA COM JAN VANSINA

“THIS GUY HAS BECOME A COMPLETE SAVAGE” — A
LAST INTERVIEW WITH JAN VANSINA

RESUMO: Tradução, acompanhada de adicionais, para o português da entrevista feita por Hein Vanhee, historiador e curador do Musée Royal de l’Afrique Centrale (MRAC), Bélgica, com Jan Vansina, e originalmente publicada em inglês, sob o título ““This Guy has become a Complete Savage” — A Last Interview with Jan Vansina”, na revista African Studies Quarterly, da Universidade da Flórida, EUA (v. 18, n. 2, p. 01-16, 2019). Responsáveis pela tradução: Marta Heloísa Leuba Salum (Lisy) e Felipe Antonio Honorato

PALAVRAS-CHAVE: Jan Vansina; Reino Kuba; Congo Belga; Hein Vanhee

ABSTRACT: Translation, accompanied by additions, into Portuguese of the interview made by Hein Vanhee, historian and curator of the Musée Royal de l’Afrique Centrale (MRAC), Belgium, with Jan Vansina, and originally published in English, under the title ““This Guy has become a Complete Savage” — A Last Interview with Jan Vansina”, in African Studies Quarterly, University of Florida, USA (v. 18, n. 2, p. 01-16, 2019). Responsibles for the translation: Marta Heloísa Leuba Salum (Lisy) and Felipe Antonio Honorato.

KEYWORDS: Jan Vansina; Kuba Kingdom; Belgian Congo; Hein Vanhee

Hein Vanhee
Marta Heloísa Leuba Salum
Felipe Antonio Honorato

“ESTE CARA SE TORNOU UM COMPLETO SELVAGEM” - UMA ÚLTIMA ENTREVISTA COM JAN VANSINA

Entrevista feita por Hein Vanhee¹

**Tradução da entrevista feita por
Marta Heloísa Leuba Salum (Lisy)
e por Felipe Antonio Honorato²**

Introdução

Jan Vansina (1929-2017), professor emérito da Universidade de Wisconsin-Madison, EUA, foi um dos pioneiros e mais respeitáveis africanistas do mundo. Teve como base da consolidação de seu conhecimento humanístico a prática etnográfica: Vansina partiu ao encontro da história a partir da antropologia. Neste artigo apresentamos uma tradução de uma última entrevista que Vansina concedeu ao historiador do setor de antropologia cultural e história do Museu de Tervuren-Musée Real de l’Afrique Centrale, Hein Vanhee.³ Foi bem depois de seu premiado *De la tradition orale* (1961), que surgiu *Art History in Africa: An Introduction to Method* (1984). Mas no todo de sua obra perpassa a arte kuba, já no patamar de uma das mais distinguidas tradições estéticas do continente africano relatadas e colecionadas a partir de 1883.

Por este motivo reservamos parte do artigo a um apanhado prévio sobre o assunto, antes do que lhe reservou Vansina em grande parte da sua entrevista derradeira como em sua obra. Desde já, pontuamos elementos sobre grafia adotada, a forma como aqui esses povos e culturas relacionadas serão lembrados: os nomes dos povos tradicionais da África central, integrados em maioria no “complexo linguístico bantu”, são formados por um prefixo indexador de plural (BA, MA, BAKWA, BENA) e um vocábulo específico - um “radical” ou um “signo linguístico” próprio, de pertencimento. Com isso, passa a ser KUBA um adjetivo em correspondência ao substantivo BAKUBA. Os termos vernaculares serão aqui tratados, tentando manter conformidade com os textos dos que mais se debruçaram sobre a vida desses povos – como os do

¹ Hein Vanhee: É historiador e curador do Musée Royal de l’Afrique Centrale (MRAC) em Tervuren, Bélgica. Seus interesses de pesquisa incluem a história da África Central e suas diásporas, colonialismo, cultura material e arte, e patrimônio cultural.

² Marta Heloísa Leuba Salum (Lisy) é antropóloga e artista, membro da equipe do Núcleo de Apoio Pesquisa Brasil-África da Universidade de São Paulo (NAP Brasil-África / USP) e professora aposentada da área de Etnologia Africana do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP). É a responsável pela tradução do texto da entrevista, por redigir a introdução e considerações finais. lisy@usp.br

Felipe Antonio Honorato também é responsável pela tradução do texto da entrevista e por redigir a introdução e considerações finais. Ele é atualmente doutorando do Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (ProMuSPP/EACH/USP). felipe.honorato@alumni.usp.br

³ “*This Guy has become a Complete Savage*” – *A Last Interview with Jan Vansina*, na revista *African Studies Quarterly* do Centro de Estudos Africanos da Universidade da Flórida, EUA (VANHEE, 2019).

próprio Jan Vansina, que, no maior de sua obra, manteve essa convenção em que nos baseamos, fundada no sistema de pensamento dos *povos kuba* ou dos *bakuba* partilhados com os chamados “povos bantu”. Resta observar que a dispensa de inicial maiúscula na grafia de *bakuba*, e de nomes de outras sociedades ou povos aqui mencionados, se deve ao fato de que em português, diferentemente de algumas línguas, como no inglês, ela se aplicaria apenas nas iniciais de nomes de um território devidamente delimitado – daí Reino Kuba, como grafariamos *Reino Unido* ou *Brasil*. Em português não escrevemos “Brasileiros” e sim, *brasileiros*, daí o correspondente *bakuba* vai também com a inicial em minúscula, em que, por sua vez, dispensa-se a pluralização já dada pela noção de conjunto que o prefixo da palavra implica.

1. Da arte à tradição oral dos bakuba

A perda de Jan Vansina é irreparável. Somos ainda poucas gerações de estudiosos no Brasil que vêm fruindo de seus escritos apaixonantes de vida congoleza revelada através de sua própria vida dedicada aos estudos sobre os bakuba – estes povos geridos pela dinastia dos *bushoong* desde o século XVI conforme dita a sua tradição oral revista por Vansina com eles mesmos. Há pouco mais de quatro anos ele partiu, sem levar consigo sua fala – como muitos de nós certamente, mas sem que o quiséssemos, haveremos de fazer: corremos risco no pouco tempo de vida que temos em nos dispersar por seduções de toda ordem, e deixar de amadurecer o que aprendemos na vida e com a vida. Disso Vansina soube bem se desviar, fazendo de suas vivências fora do mundo europeu de que viera como seu principal, mergulhado no que ouviu e viu mais do que ninguém, abrindo mão de sua fala e expressão para que elas se constelassem depois das dos outros com quem mais se via afinado.

É isto que o leitor poderá depreender já logo no começo da entrevista que concedeu Jan Vansina, nove meses antes de seu desaparecimento, a Hein Vanhee, curador do Musée Real de l’Afrique Centrale-MRAC, Tervuren, Bélgica. Além de curador, Vanhee é mestre em Antropologia pela University of East Anglia, Reino Unido, e em História da Arte (“Etnical Art”) pela Universidade de Gent (UGent, Bélgica), onde ele também realizou seu curso de doutorado em História da África. A partir disso, vem se aprofundando no estudo do início da história colonial do Mayombe, Baixo Congo, na República Democrática do Congo, pesquisando sobre o desenvolvimento e implementação do governo indireto na região e seu impacto de longo prazo na cultura política local. Lembre-se aqui da conferência com que Vanhee já nos contemplou sobre suas pesquisas, em um dos encontros do Núcleo de Apoio à Pesquisa Brasil-África, na Universidade de São Paulo, em 2014.

Tratar com profundidade de uma cultura situada em um dado período do tempo implica na investigação e no conhecimento das formações e migrações sociais que marcaram o passado dos povos circunvizinhos, havendo na história dos bakuba e dos povos do Mayombe (entre eles, parte dos bakongo) inúmeras identidades culturais e linguísticas, como atestou Vansina. No campo da história da arte, isso permitiu corrigir muito do que a literatura colonial fantasiosa e preconceituosa - diga-se também evolucionista - inventou, e levou jovens pesquisadores congolezes de sua época a rever o que a propaganda colonial explorava, havendo muitos congolezes jovens que mais adiante se introduziriam na tentativa de reinterpretção da arte e história local através da oralidade (ver, por exemplo, MABINTCH, 1981).

O conjunto da obra de Jan Vansina, focada no território e na sociedade kuba e em outros estados centralizados que se desenvolveram na África central desde o início do século XVI, atesta um passado comum dos povos congolezes e avizinhos, estados estes desestruturados com o fato colonial. A partir de sua obra, tem-se que os bakuba vieram do oeste, provavelmente vivendo nas margens do Atlântico, e que tiveram contato com os portugueses antes de 1525 nas margens do rio Congo, quando então deixaram a área controlada por eles, migrando até se estabelecerem no território em que hoje se encontram desde cerca de 1680, na atual província do Kasai Oriental, no centro-sul da República Democrática do Congo. Por isso não é casual as similaridades entre grafismos, e algumas de suas aplicações plásticas e arquitetônicas, no que foi levado da região kongo para os gabinetes de curiosidades do renascimento europeu e aspectos característicos da arte kuba, descoberta nos anos 1890 pelo missionário norte-americano William Sheppard - a primeira pessoa do mundo ocidental a ter permissão de entrar no Reino, e não menos importante colecionador dessa arte (ver CUREAU, 1982).

A propósito dos estudos sobre a arte kuba, Vansina superou em profundidade e expertise todos os que por lá passaram com vistas a eles, até mesmo a autoridade neste campo, que é o padre Joseph Cornet (f.s.c.), em sua permanência de mais de vinte anos na coleta, estudo, ensino e formação das coleções dos museus nacionais do país, tendo sido dezessete deles sob a ditadura de Mobutu, no cargo de diretor do Institut des Musées Nationaux du Zaïre (IMNZ), em continuidade ao que já exercia desde um ano antes, como primeiro diretor do “Instituto Nacional dos Museus do Congo”, fundado em 1970. O imponente livro *Art royal kuba* (CORNET, 1982), onde o autor demonstra mais uma vez, como em outras publicações, sua perícia nesse campo, não deve, no entanto, ser tomado como a referência que é sem que antes se leia a resenha crítica que Jan Vansina fez dele (VANSINA, 1983). Nela Vansina, com sua esparramada generosidade, aponta e complementa lacunas de um livro que é terminado precipitadamente, mesmo que depois de vários anos de estudo por parte de Cornet junto aos bakuba, interrompido com seu retorno à Bélgica, onde ainda continuou trabalhando sobre o assunto ainda que muito pouco tempo antes

de sua morte. Como observa nessa resenha Vansina, ele deixou para outras monografias muito ainda a se discutir sobre uma visão dinâmica acerca da arte kuba.

Vansina citará, em sua entrevista, Emil Torday, o estrangeiro a conviver com os bakuba como um antropólogo que o precedeu nisto, mas bem diferente do humanista e cientista que Vansina foi: Torday já teria prestado serviços diretamente à administração colonial na região, quando especialmente enviado aos bakuba como um antropólogo da época e coletor pelo British Museum. Também se refere, com sua particular espiritualidade, a alguns outros personagens dessa história, como o renomado fotógrafo Eliot Elisofon que expandiu a difusão da cultura e arte kuba através produtoras e magazines internacionais como a Geographic Magazine e a Life, a partir do final dos 1940. Antes, essa arte, ainda na sua grandeza velada do final do XIX - início do XX, já estava presente entre nós, durante anos sem autoria determinada, no Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém do Pará, sendo imperdíveis as amostras de escultura, armaria, tecelagem e trançado dos bakuba e de outras culturas da África central conservadas no precioso acervo desse nosso museu amazônico e brasileiro (ver SALUM, 2014). Enfatizando a projeção e a força desempenhada por essa arte, Vansina já vinha afirmando ao longo de seus escritos que o Reino Kuba foi o único de todos os grandes reinos que sobreviveu entre os abrangidos pela atual República Democrática do Congo, e os da maioria da África central que o país compreende em parte, devido não apenas à centralidade e imponência da organização política sobre seu território, mas também pela reputação incontestável das artes kuba no Ocidente crescente a partir do final do século XIX (VANSINA, 2007). Meio século depois, Jan Vansina que viveu com os bakuba por muitos anos na década de 1950, teria oportunidade de cotejar, e sobretudo rever, o que os que o antecederam no campo (além de Sheppard e Torday, Frobenius) observaram e coletaram décadas antes.

Mas, ainda que em muito valham estudos posteriores (ver por exemplo, Binkley e Darish, 1998), não é de nosso conhecimento que se tenha dado um mínimo do que Vansina esperava que se desse depois dele:

“Pesquisas futuras provavelmente levarão a uma história muito mais completa das artes visuais, especialmente na escultura e na decoração. Os objetos serão escavados e datados. As coleções nos museus são extensas, podem ser classificadas e estudadas. Partes deles talvez possam ser datadas. No tempo, podemos esperar por uma história da arte Kuba que acrescente ao que foi recuperado até hoje na área da história política e econômica” (VANSINA, 1978, p. 224).

Conhecido como um dos primeiros pesquisadores de campo na África dos mais relevantes, um clássico da antropologia africanista no melhor e na mais crítica análise que ela desperta – nosso Kabengele Munanga já nos chama a atenção para isto há quase quarenta anos

(ver MUNANGA, 1983) – Jan Vansina é uma referência no campo da história principalmente em virtude de sua contribuição teórica e metodológica sobre tradição oral (VANSINA, 1961), talvez mesmo de seus escritos mais tardios. Já dentro de outros campos das humanísticas por onde Vansina começou (ver VANSINA, 1964; VANSINA, 1965; VANSINA, 1966, entre muitos outros artigos em revistas especializadas desde meados de 1950), o nome desse estudioso passou a ser mais difundido entre nós apenas mais recentemente, sobretudo acerca dessa sociedade africana junto da qual mais se deteve – seu *The Children of Woot* parece ser citado atualmente por vezes entre nós (VANSINA, 1978), menos talvez do que *How Societies Are Born* (VANSINA, 2004), que está entre os mais relativamente recentes.

Vansina faz parte dos raros estrangeiros de sua época que, na África, deflagram por si, e em si mesmos, a presença da dimensão da selvageria capitalista e moderna, dos males da cristandade medieval, do ranço da ética e moral ocidental, que ainda se querem como legítimas e eternas. São mestres eternos para sorte do rumo a tomar na produção científica e acadêmica do presente, universalmente – principalmente no ensino-aprendizagem. Essa produção, para além de ser “reconstruída”, deveria ser construída cumulativamente, sem perda de nada do que ela é feita historicamente. Pensemos isto especialmente entre nós, brasileiros, herdeiros de uma cultura hegemônica totalitária e integrados em uma sociedade de modelo oligárquico e cruel em que poucos, mas poderosos, estampam, sem parcimônia, nem qualquer constrangimento, suas caras egocêntricas, etnocêntricas.

Isso não pode ser esquecido! precisamos olhar mais para as bases do mundo em que vivemos: para a apropriação ilegítima de territórios, para a exterminação de seres vivos que perduram através de agentes – todos eles, monstros, apoiando-se em proveito próprio – que pensam como aqueles que no passado partiram em pedaços o território dos africanos tentando destruir suas sociedades de culturas milenares. Não basta dizer do escravismo do período colonial que, dialeticamente, marca a história da África e a das Américas, ou da exploração instituída e regulamentada pelos europeus do continente africano na passagem do século XIX para o XX, mas também do período entre guerras, da colonização propriamente dita da África e da “descolonização” desse continente, da Guerra Fria, do estabelecimento de regimes totalitários e ditaduras na América Latina, no Oriente Médio. Tudo isso e muito mais já veio ocorrendo num processo continuado e crescente desde quando o “resto” do mundo era chamado de *Ultramar*, em nome da superioridade de uma tecnologia e economia geradas por um conhecimento que começou, e continua - hoje se vê –, amparando ideologias que levam à destruição da vida na Terra e da maioria de seus habitantes. Pois este estado de coisas nos revém agora através de um fascismo adormecido trazido por ondas golpistas que emergiram a partir de 2016, culminando na derrota da boa fé com as eleições de 2018. É certo que não se pode ficar pensando que

equivalências diacrônicas entre culturas e sociedades venham a sublimar tudo a se recuperar do que tentam abafar ou adulterar aspirantes a vencedores. Mas vivemos e ouvimos estórias do mesmo tipo que estes, os aspirantes a vencedores – não serão! – contaram e contam para substituir a vontade e voz dos que eles quiseram e querem ter como vencidos. O estabelecimento de equivalências, porém, pode servir para olharmos para trás antes de seguirmos adiante – meio como o que diz o pássaro sankofa dos ashanti, de Gana.

Ao se falar dos bakuba e do que aqui Jan Vansina traz de sua vivência entre eles, não podemos esquecer tampouco de uma parte da história latino-americana, de infração dos direitos humanos em favor dos empreendimentos europeus e norte-americanos, como já nos anos 1870, durante o ciclo da borracha do século XIX até o início do século XX; das bases de produção e trabalho de como isso se deu no continente africano e na Amazônia – como denunciou ao mundo Roger Casement e documentado por Edmund Morel sob contexto de igual brutalidade no Estado Livre do Congo sob a égide de Leopoldo II (ver MOREL, 1904).

Então, falar-se dos bakuba é, também, falar-se disto: de genocídio, de política de fome e miséria, de poder e posse pela força que imperam no mundo contemporâneo, nos tempos de hoje, ainda. Em pleno segundo milênio, e diante, atrás e pelo redor de nossos sentidos atônitos – que sejam eles também argutos –, se não há mais varíola e todo tipo de peste sanitária que, nos atuais territórios da República Democrática do Congo e da chamada “África negra”, foram instaladas com o imperialismo colonial, vimos a chegada da covid-19 que mata aos montes, no Brasil desproporcionalmente apesar dos alertas de países previamente atingidos. Hoje não se ouve mais falar de ou sobre *situação colonial* (na acepção de BALANDIER, 2001) mas do “fato colonial” apenas, como que distante.

Voltando à Vansina, imaginem só o que ele viveu com os africanos, e em várias circunstâncias como eles, num lugar assim como o Reino Kuba entre 1952 e 1960, dentro de um território que um dia, de então tomado pela crueldade típica de hoje, passou a ter a delimitação geográfica arbitrária sem alvedrio dos povos locais, o Estado Livre do Congo (1877-1908). E, no período em que lá esteve, esse território, compreendendo o Reino, estava dentro de outro, o Congo Belga (1908-1960), que, em seguida, foi nomeado República do Congo, a partir da independência (1960-1971), e depois Zaïre, sob a ditadura de Mobutu (1971-1997), voltando a ser chamado como é até hoje República Democrática do Congo. Nessa perspectiva, nos deixou uma extensa, profunda e especial etnografia das sociedades congolezas, fazendo de suas longas estadias entre elas a substância pela qual nele se desenvolveu a alquimia que muitos almejam sem raro alcançar. Disto, certamente advém a pérola resultante de uma vida contorcida até se depurar em pura luminosidade refletida nesta sua última entrevista a Vanhee, que se segue por nós publicada em português.

2. “Este cara se tornou um completo selvagem” - uma última entrevista com Jan Vansina⁴, por Hein Vanhee. ⁵ Tradução com notas adicionais.

2.1. Introdução

Nesta entrevista, o Professor Jan Vansina relembra os primeiros anos de sua rica carreira acadêmica como historiador de África e, mais especificamente, de sua pesquisa de campo entre os povos Kuba da República Democrática do Congo. Aprender sua língua e participar da iniciação dos meninos permitiu que ele se tornasse um observador participante profundamente envolvido. Ele trabalhou nos temas antropológicos da época e, mais importante, também coletou material oral para uma historiografia inovadora que, mais tarde, inspiraria centenas de estudantes e pesquisadores. Cegados pelo preconceito cultural, missionários e administradores coloniais não entendiam o que ele estava fazendo, e o viam como um caso perdido, mas o povo Kuba passou a aceitá-lo em todo o seu território. Como pesquisador júnior, Vansina fora enviada para o Reino Kuba devido à grande reputação de sua arte no Ocidente. Ele descobriu que essa mesma reputação desempenhou um papel crucial na sobrevivência do reino, em particular após seu encontro inicial com o terror do Estado Livre do Congo, de Rei Leopoldo II. Os reis Kuba aprenderam a lidar com a realidade do Congo Belga, usando sua reverenciada arte para uma diplomacia inteligente e dobrando o modelo de *indirect rule* em seu próprio benefício. ⁶

Esta entrevista se deu na casa do professor Jan Vansina, em Madison, Wisconsin (EUA), entre os dias 12 e 13 de maio de 2016. Meu principal propósito era de com ela gravar as impressões de Vansina sobre as suas pesquisas acerca da história do povo kuba da República Democrática do Congo (RDC).

A gravação seria utilizada em uma das novas alas do renovado Museu Real da África Central, em Tervuren, Bélgica. ⁷ A ala, intitulada “rituais e cerimônias” têm vitrines onde são exibidos objetos da realeza kuba, para ilustrar uma narrativa mais ampla sobre os diversos modos de liderança na África Central. Ali eu quis incluir a história da pesquisa de campo de Jan Vansina, realizada na década de 1950, entre o povo kuba no então Congo Belga. Isto daria uma

⁴ Entrevista originalmente publicada em inglês, sob o título ““This Guy has become a Complete Savage”— A Last Interview with Jan Vansina”, na revista *African Studies Quarterly* - v. 18, n. 2, p. 01-16, 2019. Disponível em: <http://asq.africa.ufl.edu/v18i2_vansina/>.

⁵ Hein Vanhee: É historiador e curador do Musée Royal de l’Afrique Centrale (MRAC) em Tervuren, Bélgica. Seus interesses de pesquisa incluem a história da África Central e suas diásporas, colonialismo, cultura material e arte, e patrimônio cultural.

⁶ NOTA DE TRADUÇÃO: Este primeiro parágrafo corresponde ao resumo da entrevista feita pelo autor.

⁷ O Musée Royal de l’Afrique Centrale, agora também chamado de Africa Museum, reabriu em 8 de dezembro de 2018. Para visitas e mais informações, acessar: www.africamuseum.be.

ideia aos visitantes de como o conhecimento antropológico e histórico é produzido. Inspirado pelo livro *Being Colonized* (2010), eu também quis transmitir a dimensão da importância que a arte teve para a sobrevivência do Reino Kuba sob o *indirect rule* belga.⁸

Esta entrevista foi feita em três sessões, como combinado de antemão, de modo a não exaurir o professor Vansina, que, naquele momento, já sofria de uma doença terminal.⁹ Ele havia acabado de tornar pública sua condição, em um artigo intitulado “De Vita Sua” publicado no periódico *Society* (VANSINA, 2016) - ele me emprestou sua cópia da edição para que eu pudesse ler o artigo durante a noite. O artigo contém uma autoavaliação de sua trajetória como acadêmico, além da defesa apaixonada de uma verdadeira *história africana*, escrita e acessível a todos os *africanos*. Histórias são importantes pelo papel que elas têm em manter ou até mesmo criar identidades coletivas, dando, conseqüentemente, suporte à autoestima e à autoconfiança individual e coletiva. Este artigo tem um sentimento melancólico distinto decorrente de uma paixão contínua por uma nobre causa, pela qual as suas próprias batalhas tinham sido travadas até agora, e uma indagação aparentemente inescapável sobre como as pessoas iriam olhar para ele, o historiador.

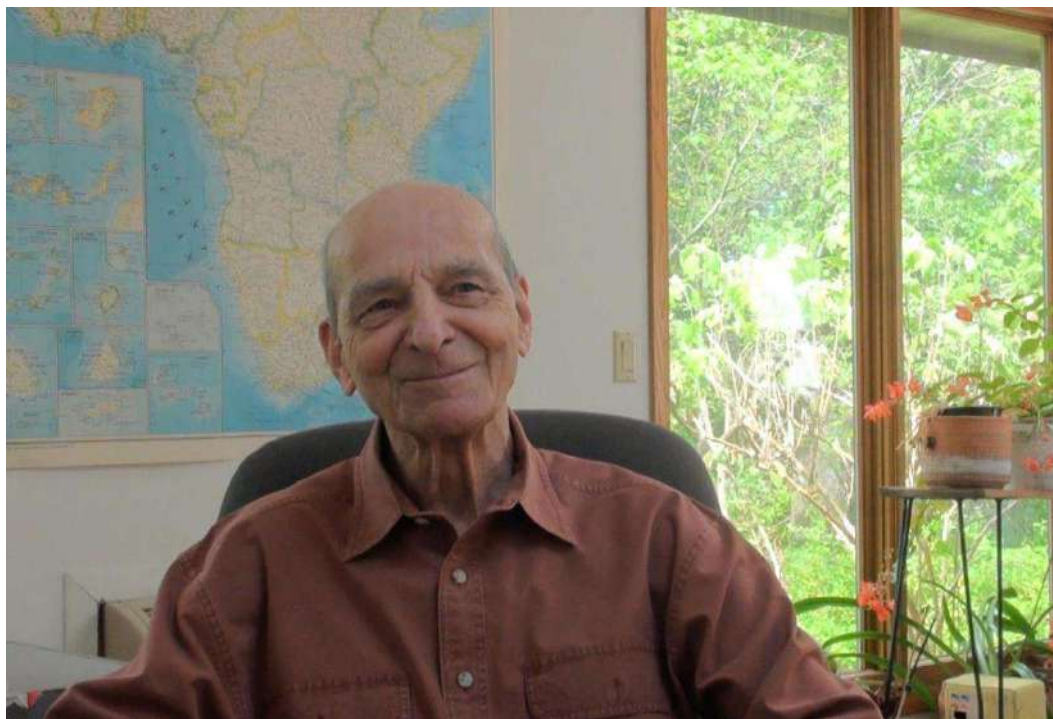


Figura 1: O professor Jan Vansina em sua casa. Madison, Wisconsin, EUA. (Imagem feita em um dos dias da entrevista, maio de 2016)

⁸ NOTA DE TRADUÇÃO: O “governo indireto” foi um modelo britânico de administração colonial que usava das estruturas de poder tradicionais para assegurar seu controle sobre os territórios ocupados. Foi implantado pelo Rei Leopoldo II no Estado Livre do Congo, ocupado como sua propriedade particular entre 1885 e 1908, quando foi anexado como colônia, à Bélgica.

⁹ NOTA DE TRADUÇÃO: Vansina faleceu depois de um câncer advindo em 2015, como diz Vanhee mais adiante, 9 meses após conceder esta entrevista.

Eu já havia encontrado o professor Vansina anteriormente, quando ele visitou a Bélgica em 2001 e proferiu conferências em algumas universidades; nós nos correspondíamos com frequência para falarmos de arquivos, coleções e pesquisas. Em 2010, Vansina doou seu arquivo de pesquisa para o Musée Real de l’Afrique Centrale. O arquivo continha os diários de campo originais que documentam sua pesquisa entre os bakuba realizada, de forma intermitente, entre janeiro de 1953 e julho de 1956, bem como a que realizou entre os tio¹⁰, de outubro de 1963 a abril de 1964. Além disto, o arquivo contém uma série de relatos orais, que ele coletou em Ruanda (conhecidos como *ibitéekerezo*) e no Burundi. Encontram-se no arquivo, também, caixas com mais anotações de pesquisa, rascunhos, vocabulários e cópias de artigos. A motivação por trás da escolha de Vansina era clara e simples: em “Tervuren” (MRAC), seus arquivos estariam seguros e mais facilmente acessíveis aos pesquisadores congolezes, ruandeses e burundeses.

Eu aproveitei a recepção calorosa que tive na casa de Jan Vansina e de sua esposa Claudine. Havia trazido uma grande garrafa de cerveja belga Trappist escura, de uma marca que não imaginava poder encontrar em nenhuma loja de Madison (perdi minha conexão no aeroporto de Heathrow, em Londres, porque demorou um bocado para a equipe de segurança do aeroporto se certificar que aquilo, na garrafa, não corria o risco de explodir). Depois de nossa primeira sessão de entrevista, nós passamos um prazeroso momento juntos na sala de estar, com Claudine, o filho deles Bruno, e a professora Florence Bernault que apareceu por ocasião de minha entrevista. Nós conversamos em francês, inglês e holandês, mudando de uma língua para outra sem quase perceber, trocando anedotas e rindo. Jan Vansina disse que eu definitivamente precisava visitar a biblioteca de consulta pública da universidade, que ele elogiou pelo tratamento dado aos pesquisadores. Eu me lembro da estranha sensação de me sentir realmente honrado por ser convidado de alguém por quem eu tinha tanta admiração, enquanto, ao mesmo tempo, sentia-me confortável, como se estivesse em casa.

Nós passamos horas em sua biblioteca no térreo, onde gravei a entrevista. Parecia um santuário, local onde tantas grandes ideias haviam nascido, lugar onde tantos artigos e livros haviam sido escritos. Com amplas janelas que permitem a entrada de uma grande quantidade de luz, o escritório é lotado de plantas de vários tipos e tamanhos, fazendo com que lembre uma estufa. Há um grande mapa da África pendurado na parede, no qual se destaca a cidade de Mweka nele, onde a administração colonial montou seu posto administrativo dentro dos territórios kuba. Explicando as estantes vazias, Vansina me contou que ele havia doado a maior parte de sua biblioteca pessoal para a Universidade de Wisconsin-Madison. Ele continuou dando

os livros novos, como se estivesse partindo para um destino onde ele não pudesse levar consigo senão apenas uma pequena maleta. Aceitei, de forma relutante, o “excelente livro” de Jelmer Vos sobre o antigo Reino do Kongo. Teria eu uma cópia do “fabuloso” livro de Nancy Hunt, “A nervous state”? - perguntou ele. “Oh não”, ele mudou de ideia, “este não; tem uma dedicatória nele”.

Minhas lembranças dos dois dias que passei entrevistando Jan Vansina serão sempre dominadas pela imagem de seu puro prazer em relatar sua primeira pesquisa de campo entre os bakuba. O modo como, inicialmente, as pessoas responderam à sua presença, a incompreensão dos oficiais coloniais sobre o que ele estava fazendo, sua aceitação final entre os bakuba após ele ter passado pela iniciação: as histórias lhe enchiam de uma visível alegria e nostalgia. Com seus 20 e poucos anos, ele era o pesquisador rebelde que ficou do lado dos bakuba contra os arrogantes e ignorantes burocratas coloniais, e isso ainda lhe dava muita satisfação.

No fim de nossa última conversa, quase que como impulsionado por uma reflexão tardia, mostrei a ele, em meu notebook, uma seleção de objetos de arte Kuba que estariam em exposição na nova ala na qual eu trabalhava. Como estava acostumado ao fato de que historiadores africanistas raramente se interessavam por arte africana e cultura material, comecei a explicar sobre os itens a Vansina. Ele rapidamente assumiu controle da situação e me instruiu sobre detalhes iconográficos e materiais utilizados nas peças, acerca dos quais eu não tinha ideia. Eu apenas concordei. Depois sentamos do lado de fora, esperando por meu táxi. Quando ficou evidente que meu táxi estava atrasado, ele decidiu: “venha, você não irá esperar mais; te levarei ao hotel”. Apressando-se pelo corredor, ele jogou um casaco em cima dos ombros, e, com um sorriso infantil, pegou um boné de baseball onde estava escrito “Angola”. Ele riu: “ganhei de um aluno de doutorado!”. Pisando firme nos pedais e manuseando o volante de forma frenética, ele me levou ao hotel em seu sedã vermelho brilhante, explicando-me, no caminho, o plano urbano do centro de Madison e tudo que dele lhe parecia importante me mostrar no decorrer do trajeto.

O professor Jan Vansina faleceu, tranquilamente, no dia 8 de fevereiro de 2017, em Madison, aos 87 anos. A nota de falecimento, distribuída em seu sepultamento, na Bélgica, o identificava como um “antropólogo histórico”. Refletindo valores altamente estimados por sua família na Bélgica, o texto celebrou seu senso de dever, seu profissionalismo e sua honestidade: “ele recebeu as mais altas honrarias em seu campo de trabalho, mas sempre permaneceu uma pessoa muito amável”.

2.2. A entrevista

¹⁰ NOTA DE TRADUÇÃO: Por tio também são chamados os bateke que fundaram, ao norte do Reino do Kongo, no século XVII, o Reino Tyo, que dá nome, da mesma forma, a outros povos ligados aos bateke, mas a eles

Hein Vanhee: Como foi começar a fazer pesquisa de campo entre os bakuba nos anos 1950, no que então era o Congo Belga?

Jan Vansina: No início da década de 1950, não era comum haver belgas fazendo pesquisa de campo. A razão disto era pelo fato de que antropologia não era ensinada em nenhuma universidade belga, era uma disciplina desconhecida. Pesquisa de campo era algo totalmente desconhecido. Na verdade, antes de eu partir para ela, tinha-se notícia de apenas dois outros pesquisadores belgas que haviam feito pesquisa de campo - Maquet e Biebuyck¹¹, ambos antropólogos, ligados à mesma instituição que eu. Portanto, era uma prática nova.

O que fez minha pesquisa de campo diferente foi o fato de eu ter ido viver em uma pequena cidade, por minha própria conta, e não costumava sair dela. Eu não tinha o hábito de ir à Mweka, um dos postos coloniais neste distrito, o mais importante deles, o central. Lá, todos os europeus iam aos finais de semana - no mínimo, se não mais frequentemente, para beber, assistir filmes e coisas do gênero -, e eles não me viam lá!

HV: Esta cidade ficava a que distância do local onde você estava vivendo?

JV: Ah, era por volta de 80 quilômetros, 80 a 85 km. Os únicos europeus nas proximidades ficavam na sede da missão. Havia também um administrador, que estava alocado ali para supervisionar todo o Reino Kuba, uma área muito grande em termos administrativos. Ele era diferente de todos os outros administradores - também não ia a Mweka, mas era muito preocupado quanto ao desenvolvimento daquela chefia.¹²

Então, eu aprendi muito. Aprendi que eu tinha de cuidar de minha saúde. Eu não podia comer todas as coisas que os bakuba comiam, eu tinha de consumir outras comidas também. Mas nós nos adaptamos até que facilmente. Eu não estava integrado a uma família ou outra, como acontece às vezes na pesquisa de campo. Não. Permaneci separado, em uma *gite d'étape* europeia abandonada, que era como um albergue para transeuntes. Mas eu conversava com todos. Assim, todos os bakuba na corte logo passaram a me considerar um pupilo, alguém que estava lá pra aprender. E isso era bom para mim, porque era justamente isto o que eu era! E,

principalmente, hegemônicos e derivados deste reino.

¹¹ NOTA DE TRADUÇÃO: Daniel Biebuyck é uma das maiores referências sobre os balega e wabembe, enquanto Jacques Maquet sobre populações de Ruanda, cobrindo junto com Jan Vansina do leste ao centro do então chamado Congo Belga e Ruanda-Urundi, produzindo uma documentação antropológica, importante e crítica ao longo da década antes da independência.

¹² Este administrador era René Schillings (VANSINA, 1994, p. 260).

então, nossa relação, de forma geral, bastante tranquila. Não houve qualquer dificuldade em particular.

Com europeus não houve tantas dificuldades assim. Eles sabiam que eu estava lá, ao menos os administradores sabiam, e, quando eu ia a Mweka, eles não sabiam como falar comigo, ou sobre o que falar comigo. De qualquer forma, metade das vezes que eu fui a Mweka foi porque eu estava tão doente que precisava ver um médico. Eventualmente, os administradores chefes perceberam que eu poderia ser útil a eles, isto porque as coisas que eu estava coletando eram úteis também para a administração deles.

HV: Como foi originalmente decidido que você iria para os bakuba? Foi porque pensaram que você seria útil?

JV: Decidiram que eu iria ao território kuba quase um ano antes de eu partir. A decisão foi tomada pelo conselho do instituto para o qual eu trabalhei, o *Institut de Recherche Scientifique en Afrique Centrale* (IRSAC). Na prática, isso foi decidido pelo diretor do Museu, em Tervuren. O diretor do Museu de Tervuren, Frans Olbrechts, queria enviar alguém para fazer pesquisa de campo naquela área, que era conhecida por seus objetos e por sua arte. Ele não conseguiu pegar ninguém de história da arte para fazer isto, então me enviou, como antropólogo, após eu passar por um período de treinamento em Londres. Esta foi a razão pela qual eu fui enviado.

Agora, os administradores... Não fui com cartas de apresentação, pelo menos não muitas. Todas as coisas que eram normalmente feitas, como visitar os administradores, visitar este, visitar aquele, nada disso ocorreu no meu caso, e isto tornou ainda mais questionável o propósito de eu estar lá! Então, quando os administradores descobriram o quanto era útil a eles o que eu estava fazendo lá, eles me aceitaram. Na verdade, testaram-me um pouco, procurando ver se conseguiam me dar ordens. O Instituto, no entanto, estava totalmente alijado da administração colonial no Congo. Ele não tinha nenhuma ligação com a administração colonial, e isso significava que eu era completamente independente.

Depois de aproximadamente seis meses, tudo entrou mais ou menos no ritmo, e os administradores perceberam que... bem: - eles tinham uma pessoa estranha em algum lugar no meio do mato, “que estava se tornando um nativo”, mas que não estava incomodando ninguém. Os missionários católicos também já haviam mais ou menos aceitado meu jeito, e vice versa, é claro. O administrador na capital dos bakuba - onde eu estava - entendeu o que eu estava fazendo, e eu... - eu estava me dando muito bem com ele, para dizer a verdade.

O ponto de inflexão veio quando os bakuba pediram para eu ir passar pela iniciação com eles. Isso significou que eu seria iniciado, o que, para as missões, tanto católica quanto protestante, era

a última das coisas que eu deveria fazer! Para os europeus em Mweka, isto significou que, sim, esse cara se tornou um completo selvagem... pessoas civilizadas não fazem coisas como essa! Mas os bakuba, após a iniciação, passaram a me aceitar em qualquer lugar de seu território. A informação de que eu havia passado pela iniciação se espalhou igual fogo na palha.



Figura 2: *Les garçons liés par la fibre de raphia* (Os meninos iniciandos unidos pela fibra de ráfia). Mapey, Província do Kasai, RDC. Fotografia desconhecido, outubro de 1953.¹³

HV: Isto foi uma questão de preconceito racial ou foi medo?

JV: Bem, havia dois fatores. Preconceito racial – lembre-se, isto não é muito após a guerra – não era uma questão muito proeminente. Mas preconceito cultural, isto era um problema! Veja, todos estes europeus foram convencidos de que eles eram civilizados. Eles nunca haviam refletido sobre serem ou não civilizados antes de chegarem ao Congo. Uma vez lá, começavam a pensar que seu modo de vida, claro, era infinitamente superior, apesar deles não conseguirem realmente argumentar sobre isto. Mas era um sentimento vigente. Então, ir a uma escola - porque é isto que

¹³ Arquivos de Jan Vansina, MRAC, Tervuren, HA.01.0331. Essa fotografia mostra Jan Vansina participando da iniciação de meninos dos Kuba, na vila de de Mapey, em 1953.

a iniciação realmente é –, como que para aprender um modo de vida na cabeça deles inferior, significava que você era um caso completamente perdido.

HV: Como, inicialmente, os bakuba reagiram às perguntas que você estava fazendo?

JV: Bem, a primeira coisa que os bakuba fizeram foi descobrir como me classificar. Eu não era um missionário, eu não era um administrador e também não era um comerciante. Então, o que eu era? Em sua capital, eles tinham resposta para isso, mas em outros lugares, você sabe, havia uma quarta categoria de europeus que... não faz o menor sentido.¹⁴ Portanto, enquanto eles não te machuquem, você apenas os deixa em paz, e se conseguir se beneficiar de alguma forma, beneficie-se um pouco, e é isso.

Na capital, eles eram mais avançados, porque lá havia muitos visitantes estrangeiros. Aquele era um reino famoso, sabia-se dele desde a década de 1880. Havia tido visitantes, incluindo dois antropólogos, muito reconhecidos internacionalmente, e que trabalharam por lá um par de meses em cada visita. Um deles chamava-se Emil Torday.¹⁵ Emil Torday não ficou muito tempo no Reino Kuba, por volta de um mês, mas tomou uma quantidade enorme de informação. Ele publicou tudo isso, e, com apoio do Museu Britânico, introduziu a noção de que havia arte africana, que a arte kuba era arte!

Assim, o Reino se tornou muito conhecido. Agora, isto foi importante desde o começo, porque significou que o famoso reino seria incluído no roteiro dos cônsules britânicos que vieram ver como a Bélgica estava assumindo o mandato do Estado Livre do Congo.¹⁶ Então, após 1908, os bakuba foram excepcionalmente bem tratados ou deixados em paz.

Seja como for, eles, na Corte, perceberam a importância dessas visitas, e viram a repercussão que Torday causou. E ele não foi o único. A partir da década de 1920, eles passaram a receber visitantes muito ilustres. Não há membro da família real belga que não tenha ido aos bakuba diversas vezes. A última visita antes da minha foi a do príncipe Charles, em 1947.¹⁷ E, depois disso, o rei Balduíno¹⁸, que os visitou duas vezes. Ele teve dois contatos com os bakuba durante os anos 1950, e outro, ainda no início dos anos 1960.¹⁹ Portanto, os bakuba conheciam muito bem o mundo exterior. Descobri nos documentos do Rei, trinta anos depois de sua morte, quando

¹⁴ NOTA DE TRADUÇÃO: “make no sense” no original.

¹⁵ O etnógrafo húngaro Emil Torday visitou os bakuba em 1908, pouco tempo depois do etnógrafo alemão Leo Frobenius, que esteve lá em 1905 (VANSINA, 2010).

¹⁶ O Estado Livre do Congo foi assumido pela Bélgica em 15 de novembro de 1908, quando então se tornou a colônia do Congo Belga.

¹⁷ Príncipe Charles da Bélgica (1903 - 1983) liderou a monarquia belga como regente de 1944 a 1950, e visitou o Congo em julho de 1947.

¹⁸ NOTA DE TRADUÇÃO: O rei Balduíno, da Bélgica, reinou entre 1951 e 1993.

esses documentos chegaram aqui, que ele havia recebido correspondência da Califórnia, da África do Sul, de modo que a própria corte estava muito bem informada sobre tudo.²⁰

HV: Isto teve impacto em seu trabalho?

JV: Teve um impacto, porque o pessoal local era propenso a confundir o tipo de antropologia que eu estava fazendo com fotografia - porque um fotógrafo muito famoso havia estado lá em 1947 - ou, majoritariamente, nos anos 1950, com compra de objetos para galerias e para o comércio de obras de arte.²¹ Havia comerciantes por perto durante todo o período que estive lá. Eles não permaneciam por muito tempo, mas eram pessoas com dinheiro, e eles podiam gastá-lo ou não, esta era uma preocupação dos aldeões em todas as partes. Mas, de outra forma, minha ligação com o centro das coisas, com a capital, e com o rei, era, em sua maior parte, condicionada pelos visitantes de importância política que eles haviam tido antes. Eles não sabiam se eu era alguém de importância política ou não. Eu pensei que não fosse. Naquela época eu nem refletia sobre esta questão. Parece que eles pensaram que, bem, eu era inofensivo. Então, uma vez que a iniciação aconteceu, eles perceberam que eu estava completamente do lado deles em qualquer questão cultural, toda a relação se alterou. Quero dizer, depois disso eu não estava atrelado mais a nenhum outro tipo de europeu, eu estava, você sabe, acima. Foram me atribuídos muitos nomes Kuba, e eu era um destes nomes, e isso é tudo.

¹⁹ Antes da declaração de independência congoleza, o rei Balduíno (1930-1993) visitou o Congo em maio de 1955 e em dezembro de 1959.

²⁰ NOTA DE TRADUÇÃO: aqui Vansina refere-se provavelmente aos papéis encontrados e recolhidos por Jacques Hyman (San Francisco State University) em 1970, no chão de uma casa europeia abandonada em Mushenge, capital do Reino Kuba. Depois de sua morte eles foram doados pela viúva à biblioteca da University of Wisconsin–Madison (ver VANSINA, 2003).

²¹ O fotógrafo famoso era Eliot Elisofon, que visitou Nsheng em janeiro de 1947. Suas fotografias estão no Eliot Elisofon Photographic Archives do National Museum of African Art, em Washington, D.C.



Figura 3: *L'aîné et le cadet des initiés. Le cadet est paangl, le chef des initiés* (o mais velho e o mais novo dos iniciados. O mais jovem é paangl, o líder dos iniciados). Mapey, Província do Kasai, República Democrática do Congo. Fotografia desconhecido. Outubro de 1953.²²

HV: Você mencionou que os Kuba te viram como um estudante da cultura deles. Isso significa que eles decidiram o que você poderia saber sobre eles?

JV: Em certas áreas, sim. No meu último dia nos territórios Kuba, em 1956, isto é, após mais de dois anos estando lá, alguns dos principais anciões da corte disseram “Poxa! você está partindo, justo agora que nós estávamos pensando em te contar os segredos, em iniciá-lo nos segredos que você tem de saber!”, mas havia um pouco de arrogância naquilo. Essencialmente, na maioria dos pontos, eles me deixaram fazer o que eu queria. Eu fiz perguntas, eles me deram respostas, e, algumas vezes, eles, posteriormente, me vieram com mais respostas. O instituto para o qual eu estava trabalhando tinha muito financiamento, o que significou que eu podia ter, e eu tive, alguns assistentes. Eu treinei estes assistentes e alguns deles acabaram por se revelarem bastante talentosos. Então, eu pude fazer coisas como coletar sonhos. Sonhos são importantes para os bakuba. Os assistentes iriam documentá-los em sua própria língua e trazê-los para mim. Eu tive um ou dois assistentes que eram de pura fofoca, como um rádio diário - o que está acontecendo? Mais tarde isso se tornou um material muito rico, para todo tipo de coisa. Quando eu queria

²² Arquivos de Jan Vansina, MRAC, Tervuren, HA.01.0331.

indagar sobre pontos específicos, eu podia mandar um dos assistentes dar uma volta e eles perguntariam às pessoas que responderiam. Eles poderiam também acompanhar sessões da corte, pois então quando questões aparecessem nos tribunais, eu saberia sobre elas. Mas você veja, na Corte isso não era considerado conhecimento especial, isso não valia maior atenção por parte deles.

Quando o assunto era história, especialmente história pré-colonial, que era justificativa da própria política, é que eles eram muito cuidadosos a respeito! Quem eu vi, quem eu não vi, com quem eu poderia falar... Eu me beneficieei de certa rebelião contra a visão central em outras chefias, ou até mesmo na própria capital, onde algumas pessoas simplesmente não concordavam com o controle que a Corte tinha sobre eles, controle este que visitantes ocasionais não notariam. A Missão Católica, por exemplo, nunca percebeu quanto controle era exercido sobre os habitantes da capital que não eram diretamente membros da realeza. Eles nunca ouviram falar sobre isso, pelo menos. Então, com essas vozes dissidentes, junto com outras vozes, não havia muito que escapasse de fato.

Depois que eu parti, coisa de 10 anos mais tarde, algo assim, acabei sendo considerado, nos territórios Kuba - como continuo sendo até hoje -, a pessoa que sabia tudo! “ele sabe tudo, mas ele não está sempre contando tudo, ele não conta nossos segredos”, as pessoas diriam, ou “ele sabe tudo, mas ele não publica tudo!”. Então, você sabe, é assim que a imagem de alguém pode se desenvolver nas mentes das pessoas com as quais está trabalhando.

HV: É quase como se as pessoas, de certo modo, o vissem como um ancião kuba.

JV: Sim, claro. Eu não era alguém que veio para se divertir e depois ir embora, alguém do qual as pessoas nunca mais ouviriam falar, não.

HV: Como outros europeus reagiram ao fato de você ter ficado mais próximo dos bakuba do que qualquer outro entre eles?

JV: Bem, europeus me viam de forma distinta de acordo com o local onde estavam. Essencialmente, eram dois grupos principais. Um deles consistia no grupo de europeus que conheciam bem os bakuba. Na verdade, havia apenas um deles, um administrador que conhecia os bakuba muito bem. Havia uns poucos missionários que estavam acostumados com eles, mas que não os conheciam bem. O administrador os conhecia bem não só porque vivia na capital, mas também porque estava constantemente ocupado com casos dos bakuba. Ele era responsável pela gestão, pelo funcionamento do reino como um conselheiro do rei, e ele levava isso muito a sério.

Suas visões políticas eram completamente diferentes das usuais na Bélgica naquele tempo. Sua opinião era de que os bakuba tinham uma religião e uma civilização que pareciam servi-los muito bem, que alguns aspectos precisavam ser adaptados às condições modernas de vida, você sabe, como estradas de ferro, impostos, coisas como estas, mas outros não precisavam. Por exemplo, não havia dúvidas que ele sempre pediria ao governo, ou faria ele mesmo, perseguições a seitas ou movimentos religiosos de qualquer tipo. Ele acreditava que havia uma religião kuba e que eles aderiam a ela mais fielmente do que europeus a suas religiões. Isso era algo totalmente novo nos anos 1950 para estes círculos. Ele também pensava que existia perigo dos bakuba serem explorados por comerciantes ambiciosos de todos os tipos. Então, ele pressionou para que regras fossem impostas, por exemplo, na venda de objetos de arte, entre outras coisas, criando uma cooperativa e impondo regras cooperativas que, é claro, eram odiadas na ferrovia onde todos esses objetos eram vendidos. Mas ele era *sui generis*, dono de si, e nada mais.

Outros europeus não entendiam o que eu estava fazendo. A primeira ideia deles era que aquilo era dinheiro de impostos sendo gasto. Mas quando eu lhes contava de onde o dinheiro vinha, do instituto com o qual eu trabalhava, eles entendiam que não era dinheiro dos impostos, ou dinheiro de impostos belgas. No máximo era dinheiro de impostos congolezes. Além disso, a maioria deles escapavam de impostos de qualquer maneira, era tudo o que eu tinha para argumentar. No todo, europeus se viam tão mais civilizados que os congolezes, que eles não podiam entender.

Os europeus não perceberam que já naquele tempo, no início da década de 1950, alguns congolezes locais, na verdade, mukuba que haviam estudado, estavam discutindo a independência. Eles estavam discutindo se a independência seria uma boa ou má coisa, se ela deveria acontecer logo ou não, e havia argumentos circulando, você sabe, entre aquela pequena intelectualidade. Mas isso foi no tempo em que nem um único europeu no território entendia coisa alguma. Uma vez, por curiosidade, eu trouxe esse assunto à tona no bar principal, e a questão foi saber o que eles pensavam sobre a Libéria e Serra Leoa, especialmente sobre a Libéria. “Liberia é uma república independente”, eu disse, “é uma república negra independente. Você não acha que, bem, você sabe... quais são suas conclusões sobre isso?” e o que eu obtive como resposta foi uma lista de horrores impossíveis, de navios belgas atracando em Monrovia e todas as coisas que estavam erradas com os negros! E quando você falava de pessoas negras que haviam ido a escolas e universidades, você sabe, esse era o tipo mais impossível de pessoa, porque, como eles acreditavam, eles tinham herdado todas as coisas ruins de um, e todas as coisas ruins do outro. Em outras palavras, isso era preconceito deprimente!

Quando eu voltei para a Bélgica, comecei a ouvir o que todas essas pessoas estiveram escrevendo para seus amigos, e o que a opinião havia se tornado. A opinião na Bélgica era de

que eu vivia em árvores, e que eu comi comida selvagem, e, você sabe, eles não estavam certos de se isso incluía morcegos ou não... em outras palavras, eu estava me tornando tão exótico quanto as demais coisas que eles estavam contando sobre o Congo. Era uma estória deprimente. Mas isso não era, de minha parte, algo com que se preocupar. Para mim a questão era o que eu podia fazer no território kuba, como eu poderia trazer, para a Bélgica e para a Europa, uma história significativa, uma ideia de como a visão de mundo kuba era, como eles enxergavam os tempos contemporâneos, e que isso era tudo muito diferente do que estava acontecendo na Europa. Eu também estava um pouco afastado da antropologia, porque eu estava reivindicando que história era importante, e, naquele tempo, antropólogos consideravam o presente como importante. Eles ansiavam por comparações mundiais para criar leis que eram importantes, aí então eu venho com dados sobre os bakuba que mostravam que havia, de fato, muitas diferenças, mas também muitas similaridades. Quando você olha para isso posteriormente, você encontra dinâmicas que, de forma alguma, deixam de ser familiares. Então, mesmo décadas depois, você podia encontrar alguns antropólogos me acusando de não ser um antropólogo, mas sim um historiador. Na Bélgica, todos estavam convencidos de que eu *não* era um historiador, incluindo as pessoas no meu próprio instituto. Eles estavam convencidos de que eu era um antropólogo porque eles me viam como um etnologista. Um etnologista significava um descritor de costumes e pensamentos estrangeiros, e isso se parecia mais ou menos com o que eu estava fazendo. Seria toda uma luta para eu fazer com que a universidade ocasionalmente reconhecesse que não, eu era um historiador.

HV: Posso voltar a uma observação anterior, onde você disse que oficiais coloniais pensaram que você poderia ser útil a eles. Como foi isso?

JV: Bem, parte do trabalho dos administradores no Congo, além de coletar impostos e manter a lei e a ordem, era o chamado “trabalho político”. O trabalho político foi projetado para supervisionar e arranjar, o quanto fosse possível, a direção da liderança africana em hierarquias inferiores, abaixo do nível do controle europeu. Na maior parte do Congo, isso não preocupava os líderes das vilas, que estavam muito abaixo na hierarquia, mas sim os que estavam logo acima deles, as menores categorias administrativas. Esses haviam indicado, ou, supostamente, haviam escolhido chefes convenientes à administração. Então, era a indicação desses chefes, a legitimidade deles perante as pessoas que eles comandavam e a dinâmica disso que interessava à administração colonial. Para o Reino Kuba, nos anos 1920, eles haviam codificado a coisa toda. Eles trabalharam 2 ou 3 anos nisso, para configurar as chefias, sub-chefias e tudo isso, e tudo foi

documentado no registro de arquivos em Mweka - o que significa que registros de arquivos podem ser importantes!

Eles estavam interessados numa revisão disto. Depois de 1945, a autoridade colonial do Kasai decidiu revisar toda a situação neste território em particular. Eles queriam fazer isso porque, em primeiro lugar, tinha havido reclamações de muitos outros territórios ao redor dele. O que eles não gostavam parecia vir desse “território com *indirect rule*”, onde o rei era mais importante que um administrador. Em segundo lugar, depois de 1947, depois da guerra, uma nova economia se formou. Localmente, o comércio de milho se tornou muito importante e era a principal fonte de renda para os colonos estrangeiros. Era uma situação intrincada e eles estavam revendo tudo isso. Então, o que poderia ser melhor que ter alguém que não era ligado a administração para juntar toda essa informação, como eu estava fazendo no curso normal dos assuntos, e para descobrir quais eram as tensões e o equilíbrio entre as várias forças políticas no reino? Mas eu não daria todos os meus resultados a eles. Havia informação confidencial e havia informação não-confidencial. Eu não me preocupava com o material não-confidencial. O verdadeiro material confidencial, você sabe, eu não compartilhava. Mas o que era confidencial para mim, normalmente também era do conhecimento do administrador local em Nsheng, portanto eu não tinha que me incomodar tanto com isso. Então, era isso que eles chamavam de útil.

As pessoas, dentro da administração, com as quais eu não convivia de jeito nenhum eram os especialistas agrícolas, que estavam em posição inferior a tudo naquele tempo, e os coletores de impostos. Não havia administradores que eram apenas coletores de impostos, eles sempre tinham múltiplas obrigações, mas existia um nível no qual alguns dos europeus estavam principalmente preocupados em coletar impostos, e, também, em requerer que as pessoas trabalhassem em coisas de interesse público. Eles tendiam a ter o pavio curto e não possuir entendimento nenhum sobre o que estava acontecendo, sobre quando era um bom período para demandar que as pessoas trabalhassem ou quando não era. Eles não tinham ideia alguma e eu simplesmente não convivia com nenhuma dessas pessoas!

HV: Em 2010 você publicou um livro notável sobre a experiência dos Kuba durante a colonização, intitulado *Being Colonized*. Nele, você explica como o Reino Kuba foi, primeiramente, seriamente impactado pelo estabelecimento do Estado Livre do Congo, mas, posteriormente, sobreviveu em parte por causa das políticas públicas particulares do Congo Belga. Quão único foi o caso dos Kuba?

JV: O Reino Kuba vivia de sua reputação. Quando os primeiros exploradores europeus chegaram de Angola e, depois, do Baixo Kasai, acreditava-se que o reino era muito forte

militarmente. O rei tendia a dizer “você pode ir até ali, e não além”, e quando europeus ou americanos ultrapassaram o limite imposto pelo rei, eles descobriram que não, eles não poderiam ter ido além. Havia uma verdadeira administração sobre um grande território, com vilas e distritos que obedeciam a uma administração central. Europeus não estavam acostumados a isso. E havia a reputação do exército, que, na realidade, não era nada de excepcional. Demorou um bom tempo para os europeus perceberem que poderia ser que o exército não fosse tão forte. Eles chegaram em 1885 e só em 1899 um dos militares percebeu que os Kuba não tinham armas. Então, como eles poderiam ter um exército poderoso, se eles não tinham armas?

É nesse ano que um jovem agente territorial belga, que tinha 21 ou 22 anos de idade e nada além da educação primária, decidiu, por conta própria, ir, com uma tropa de seus soldados e um aliado local, aos territórios Kuba para pilhar tudo que pudesse. Ele estava atrás de marfim, que era a medida do sucesso na carreira naquele tempo. Para sua grande surpresa, isso funcionou. Houve uma batalha em frente a capital, batalha esta que os Kuba obviamente perderam. Ele saqueou a capital por alguns dias, e, depois, ele teve de retornar, porque não era realmente seguro. Poucos meses depois, os aliados de outro agente territorial atacaram um dos subgrupos Kuba do sul e conseguiram fugir. E depois, no ano seguinte, a capital Kuba foi atacada novamente.²³

Então, naquele tempo, o reino colapsou, uma vez que a capital foi ocupada em duas ocasiões e, na segunda ocasião, o rei morreu, supostamente pouco tempo antes do ataque ocorrer. Os registros belgas dizem que ele morreu muito antes, que houve sacrifícios humanos e os belgas vieram salvar o povo. Todas as testemunhas orais que encontrei reivindicaram que o rei morreu durante ou após o ataque. De qualquer forma, independente do momento em que a morte ocorreu, não havia mais rei. Eles inicialmente indicaram um novo rei, mas o novo rei morreu. Então eles indicaram um outro rei, esse outro rei também morreu. Nós pensamos, com nossas mentes modernas - e ainda continuamos a acreditar nisso - que este foi o resultado de uma epidemia de caxumba que estava acontecendo.²⁴ Nós sabemos que havia uma epidemia. Os bakuba, é claro, acreditaram que isso ocorria em função de bruxaria, e, eventualmente, um destes efêmeros reis começou a atacar as supostas bruxas com feitiçaria estrangeira que veio de outra parte do Kasai. Para os bakuba, isso é importante.

O que os europeus viram foi que este novo rei deu um jeito de, primeiro, não morrer, e, segundo, reorganizar todo o reino e um período muito curto, de 2 ou 3 anos.

Recentemente, depois de eu ter publicado o livro, eu aprendi, através de outro arquivo, que, de fato, mesmo quando o reino quebrou, sua administração interna continuou a funcionar. Isso soa muito estranho: você não tem rei, você não tem governo no centro, mas continuam a existir

²³ Os eventos catastróficos de 1899-1900 são descritos em *Being Colonized* (VANSINA, 2010, p. 69-79).

²⁴ Em *Being Colonized* isto é atribuído à varíola (VANSINA, 2010, p. 75).

coletores de impostos saindo para coletar os impostos e os trazendo de volta para a casa. Que casa ninguém sabe. Nestas condições, 2 anos não é algo inacreditável para alguém estabelecer controle. Ele estabeleceu controle, mas depois descobriu que havia uma rebelião em parte do próprio reino, no interior dele. Isso é discutido no livro. Parte do reino, no sul, estava se rebelando contra o trabalho de estrangeiros. A rebelião estava direcionada contra a nova força de trabalho Luba que estava se tornando proeminente no sul e que estava trabalhando para europeus. Isso era o que os rebeldes estavam atrás, eles temiam que seriam expulsos demograficamente de parte do reino. Isto levou a uma rebelião em 1904, com, é claro, um feitiço que deveria ser superior a qualquer outro tipo de feitiço.

A rebelião foi suprimida e a ordem normal retornou. Agora, a ordem normal, em 1904 - 1905, não é o que você imaginaria. Não havia nenhuma administração territorial estabelecida na própria área, não. Não havia administrador algum que fizesse algo além de administrar. Mesmo no distrito, o único administrador em 1904 - 1905 era um oficial militar que estava designado para organizar um distrito e que apenas representava uma delegação do controle central em Luluabourg. Então, levou de 4 a 5 anos para montarem uma genuína administração, uma com arquivos e coisas do gênero, começando em 1905, logo após a rebelião. Depois estourou o período da borracha. A borracha no Kasai, e nos territórios Kuba, em particular, era uma das borrachas com melhor qualidade em todo o mundo. Então, claramente, a borracha era muito importante. E essa borracha era agora coletada para companhias concessionárias, o que era algo muito diferente do antigo regime econômico. De qualquer forma, a companhia concessionária arruinou o país de forma bem rápida. Isso aconteceu de forma tão rápida que depois de apenas 4 anos, em 1908 - 1909 - e com os Kuba sendo conhecidos internacionalmente - houve um caso celebrado em que um tribunal, por instigação dos missionários presbiterianos americanos, acusou coletores locais de borracha de pilharem o território e fazerem todo tipo de coisa que era ilegal. O governo perdeu o caso, apesar de isto ter sido no contexto da política geral de Leopoldo II.

Nos idos de 1910, o Estado Livre do Congo já havia acabado, e a colônia belga havia assumido. O que a maioria das pessoas não percebe é que o direito de propriedade da Bélgica sobre a colônia foi reconhecido sob a imposição de algumas condições por parte de todas as potências internacionais. Foram, na verdade, os relatórios dos cônsules britânicos de 1910 a 1913 que estabeleceram a validade internacional do mandato belga. Em 1913 - 14, não havia mais cônsules, simplesmente por causa da guerra mundial que os impedia. Então, esta questão estava diplomaticamente terminada. Porém significou que, nos anos em que houve cônsules - 1910, 1911, 1912 e 1913, eu acho -, eles vieram à capital Kuba. Existem relatórios muito bons feitos por eles, e os Kuba devem ter percebido que eles, por algum motivo, foram protegidos e havia outros que não só a Bélgica.

Se você adicionar a isso o fato que Torday colocou a arte kuba no mapa mundial, significa que, por volta de 1913, ao menos na Europa, os bakuba haviam adquirido, novamente, a reputação de ser um reino forte. Ele era considerado forte a partir de um ponto de vista político e tinha uma arte suprema. Arte kuba era classificada internacionalmente, por negociantes de arte e publicações especializadas, como a melhor arte de África de, mais ou menos, 1913 até 1925, algo assim. Este foi um período crucial para o estabelecimento deste tipo de reputação. E essa foi, claro, uma das razões pelas quais a família real da Bélgica estava tão atraída pelos bakuba. Eles gostavam de arte kuba. A arte kuba foi apreciada desde o começo porque o gosto europeu na era do *Art Nouveau* correspondia perfeitamente com o que os bakuba tinham para oferecer. Também, o fato de que a arte kuba consiste muito em objetos comuns²⁵, você sabe, se encaixou plenamente com as tendências europeias *avant garde* em voga por volta de 1900. Então, foi oportunidade!



Figura 4: Rei Mbop Mabinc maKyeen dos Kuba reunido com o rei Balduino da Bélgica. Kananga, Província do Kasai-Central, República Democrática do Congo. Fotografia por Henri Goldstein. 27 de dezembro de 1959. ²⁶

HV: Então o Reino Kuba, em parte, sobreviveu por causa de sua arte?

²⁵ NOTA DA TRADUÇÃO: “ordinary objects” no original; subentende a ideia de objetos “utilitários, do cotidiano”.

²⁶ Arquivos fotográficos, MRAC, Tervuren, HP.1960.4.42.

JV: Sim, de fato. Uma das coisas sobre artes em geral, ou arte naquele tempo, era que as classes mais altas na Europa ou na América estavam muito interessadas nelas. E a arte kuba já era internacional. Para dar-lhe um exemplo do quão distante o Reino Kuba era conhecido: em 1937-1938, havia dois filmes comerciais feitos em Nova Iorque sobre o Reino Kuba. Um era sobre a missão protestante e o outro apenas sobre a realeza e o reino. Estes filmes foram utilizados por um antropólogo americano que escreveu um livro generalista sobre antropologia política, uma pessoa chamada Lowie, ainda antes de 1940. Depois, se você olhar os bakuba bem de perto, o *indirect rule* no tempo da depressão, pode ser que você tenha dificuldade para conectar todos os pontos e ver que sim, de fato isso foi a mesma coisa. Mas o *indirect rule* funcionou, e foi um *indirect rule* genuíno, não foi um fantasioso como no Congo Oriental, onde você tinha outras chefias supostamente sob o *indirect rule*, mas não como este.

HV: *Indirect rule* significou que, dentro da estrutura do Congo Belga, foi permitido ao Reino Kuba ter sua própria vida e continuar a tocar seus assuntos.

JV: Sim. O grau de permissividade do qual eles podiam usufruir variou com o tempo. Antes da depressão, o grau era ótimo. Por exemplo, a justiça estava quase que completamente fora das mãos das autoridades belgas. Era inteiramente, na maior parte do tempo, um assunto interno. A partir do fim dos anos 1920, e, especialmente, durante a depressão, a administração central se tornou mais importante no Congo. Seus decretos tinham de ser levados em consideração, qualquer que fosse o tipo de regra existente. Apenas na aplicação destas regras que ainda havia alguma autonomia. Depois, após 1945, a administração central se tornou ainda mais forte. Em nome do desenvolvimento econômico e das reformas do plano decenal de 1949, várias medidas foram tomadas, o que fez com que os bakuba perdessem mais de sua autonomia. Mas, entre o início e a metade da década de 1950, o cotidiano ainda continuava muito sensível. Então, isso foi uma coisa real.

HV: Os bakuba aprenderam a viver com a situação colonial?

JV: Correto. Minha ideia é que isso começou cedo, com o rei Kot aFe. Ele iniciou em 1902, e depois, você sabe, ocorreu a rebelião, e, após a rebelião, ele voltou. Ele é a pessoa, então, que realmente planejou como lidar com os europeus. Ele ensinou os primeiros administradores a como trabalhar com ele. Essencialmente, isso funcionou, ao ponto de o último rei ser uma das forças mais potentes no Kasai *contra* a independência naquele tempo. Ele descobriu que o jeito

que as coisas estavam funcionando muito bem para ele, enquanto um Congo independente dependeria muito mais de eleições. Liderança advinda de eleições era muito insegura, em sua forma de pensar.

HV: Seu trabalho sobre os bakuba é apreciado principalmente pelo uso crítico que você faz das tradições orais. Quão difícil foi para convencer as pessoas de sua validade como fontes para se escrever história?

JV: Tradição oral e história oral existem desde sempre, mas elas não eram vistas como confiáveis por historiadores. Historiadores da Europa ou da China, para esta questão, acreditavam apenas em fontes escritas. Eles pensavam que testemunhos orais, ou até relatos de testemunhas orais, mudariam com o tempo e, portanto, não poderiam ser utilizados por historiadores. No entanto, em um nível popular, na Europa, no Extremo Oriente, no sul da Ásia, as pessoas usavam muito histórias e tradição oral em suas próprias vidas. Se você pensar na Bélgica, apenas pergunte às pessoas, pessoas realmente anciãs, sobre as epidemias de cólera, e elas ainda se recordam o que foram em suas cidades ou regiões. Ou então pergunte sobre emigração para a América. Poucas pessoas saberão sobre isso diretamente, mas elas ouviram histórias. E sobre a Grande Fome, e por aí vai. Então, para pessoas comuns, estava claro que isso era uma fonte de história. Mas os historiadores não as aceitavam.

Após examinar em campo, depois de fazer pesquisa de campo entre os bakuba na África Central, descobri que seria possível aplicar o método padrão para avaliar o valor do testemunho na história, o qual nós chamamos *rules of evidence*, em inglês.²⁷ Foi possível aplicar as regras da evidência para o material oral. E eu escrevi um manual sobre isso. Primeiro, eu escrevi uma dissertação, que foi aceita por todas as universidades na Bélgica. Depois ela se espalhou como método. Com o passar do tempo ocorreram críticas e revisões nesse método, e eu escrevi uma outra versão revisada dele. Mas ele se espalhou por todo o mundo, não apenas na Bélgica ou na África, e se espalhou de historiadores de antiguidades a historiadores da era moderna, e para historiadores de tempos contemporâneos que, como cientistas políticos, sempre utilizaram entrevistas, que é material oral.

²⁷ NOTA DE TRADUÇÃO: regras da evidência, em tradução livre para o português.

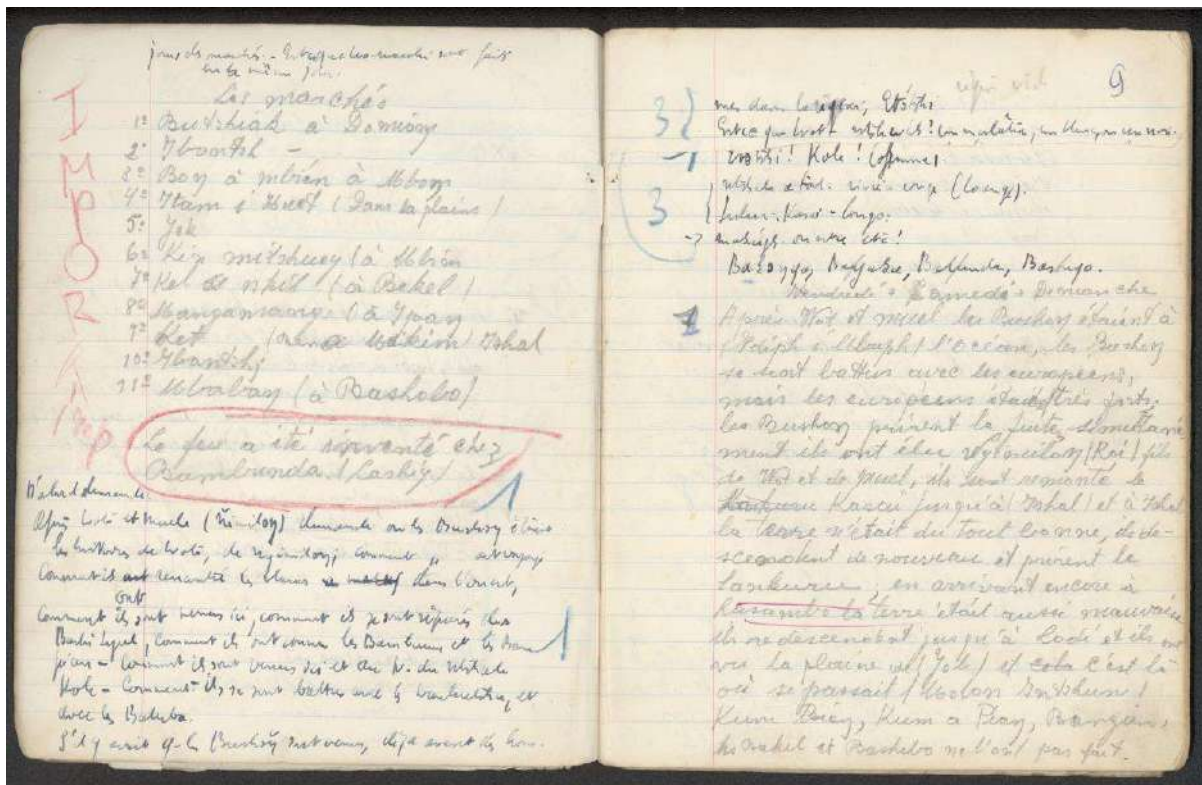


Figura 5: Páginas de um caderno de Anaclet Mikwepy. 1953. ²⁸

HV: Quando se tornou claro para você que o estudo das tradições orais proveria a chave para destrancar histórias que, de outro modo, não seriam possíveis de escrever?

JV: Bem, isso começou, de fato, antes de eu ir para a África. A dissertação de mestrado que eu fiz, em história medieval, tratou de apresentações orais que foram, posteriormente, registradas de forma escrita. Então, eu tinha uma ideia de quais tipos de problemas eu iria encontrar. Eu cheguei nos territórios kuba para ser um antropólogo, mas depois de cerca de dois meses, algo assim, uma pessoa mais velha, com a qual eu estava conversando, disse “Nós temos nossos jornais também! eles são orais - nós lembramos coisas do passado”. Imediatamente, você sabe, eu fiz essa conexão com aquele material medieval. E enquanto se continuava a reconhecer universalmente que fontes orais não eram válidas, eu pensei que valeria a pena verificar! Então, como eu fui treinado em método, especialmente, eu comeci a checar primeiramente dados que eram lembrados palavra por palavra, como poesia, coisas que são o mais próximo que você pode chegar de versões escritas, e descobri que havia um grande banco deles. Agora, levou um ano, ou mais de um ano para eu juntar todos os dados que eu poderia utilizar para uma história dos bakuba. Era uma história que foi inteiramente baseada em material oral, com pouca coisa

²⁸Anaclet Mikwepy foi um dos principais assistentes de pesquisa de Vansina entre os Kuba em 1953. Ele ensinou Vansina Bushoong, a língua falada em e ao redor de Nsheng, a capital Kuba. À esquerda está uma lista de mercados Kuba e, à direita, está o início de uma versão da história de origem Kuba, mencionando os ancestrais primordiais Woot e Mweel. Arquivos de Jan Vansina, MRAC, Tervuren, HA.01.0331, caderno 5, p. 08-09.

escrita nela. Foi baseada também em material oral essencialmente advindo do grupo dominante no reino. Eu soube disso porque eu trabalhei com as genealogias de quem sabia algo de alguém, mas eu não imaginei que isso seria um grande problema. E é claro, que seria um problema eventualmente, porque era a história recordada e contada pelo grupo dominante em um regime político, onde ela tem, é claro, sua legitimidade. Então, mais tarde, após um certo número de anos, a questão das tradições orais teve de ser melhorada, alguma coisa teve de ser feita sobre a história kuba, para sustentá-la por outros itens além da tradição oral da corte. E foi nisso onde usei a linguística.

Agora nós estamos no limiar de uma nova era, no qual, muito recentemente, foi mostrado que, no limite da capacidade do cérebro humano, há dois tipos de história oral. Nós lembramos das coisas diretamente, e nós fazemos isto numa parte do cérebro que é intimamente conectada às emoções. Nós também *sabemos* as coisas, como 2 mais 2 é igual a 4, e tradições orais, de longa data. Coisas como épicos ou histórias de origem tendem a ser guardadas na seção do conhecimento, que é o córtex, no topo do cérebro. Isto é muito menos ligado às emoções. Significa que existem dois tipos de histórias orais e tradições orais. Histórias orais de entrevistas sobre tempos recentes, que podem retornar a cerca de 120 anos - vamos dizer ao tempo de seus avós ou, talvez, um pouco antes -, estas podem ser utilizadas e avaliadas pelos métodos padrões. Não há nenhum problema. E elas podem ser usadas em qualquer parte do mundo. Para as tradições orais mais antigas, há um grande número de problemas. Nós sabemos que algumas das mais antigas tradições orais são fortemente associadas às emoções, mas estas são emoções do presente, não emoções do tempo em que os eventos supostamente aconteceram. Então, há todo um estudo adicional para escrever e desenvolver sobre como estas tradições mais antigas foram preservadas na realidade, como elas foram dotadas de novas emoções, sobre que tipos de problemas versam. A grande parte destes problemas são questões identitárias, e é um domínio de pesquisa que não está completamente terminado.

Considerações finais

A entrevista de Vansina aqui traduzida, realizada por Hein Vanhee, nos revela o pioneirismo do antropólogo / historiador belga em três sentidos principais: ele foi um dos primeiros de ramo de conhecimento na Bélgica a terem realizado pesquisa de campo; estando em campo, se alijou o máximo que pode dos europeus e se envolveu quase que completamente no cotidiano dos bakuba, tendo tido a oportunidade de inclusive passar pelo ritual de iniciação deste povo - o que, justamente, originou o título da entrevista; o terceiro e último ponto diz respeito ao estudo das tradições orais, que rendeu um merecido prestígio a nível mundial para Jan Vansina.

A entrevista também é desveladora de como a arte foi utilizada como ferramenta diplomática pelo Reino Kuba e permitiu que o reino estabelecesse relação direta com figuras proeminentes da política ocidental, fazendo com que gozassem de um certo *indirect rule*, uma condição em que o colonialismo belga lhes dava alguma autonomia. Enfim, o material aqui traduzido, além de sua importância natural, por ser a última entrevista de Vansina, mostra-se, também, relevante fonte para aqueles que querem conhecer mais sobre o trabalho daquele que foi o maior especialista sobre assuntos históricos do território que hoje se entende por República Democrática do Congo, ou desejam ler sobre o Reino Kuba e sua arte, ou até mesmo aqueles que procuram entender melhor os meandros do colonialismo belga.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aqui se encontram também, incluídas na sequência alfabética e destacadas em negrito, as referências colocadas no final do original traduzido na segunda parte deste capítulo.

ARNAUT, Karel; VANHEE, Hein. History Facing the Present: An Interview with Jan Vansina. Disponível em: <<https://lists.h-net.org/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=h-africa&month=0111&week=a&msg=B329qornDbogDF33UOW6qw&user=&pw=>>. Acesso em: 05 jun. 2021.

BALANDIER, Georges. La situation coloniale: approche théorique. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, v. 1, n. 110, p. 9-29, 2001.

BINKLEY, David A.; DARISH, Patricia J. "Enlightened but in darkness": interpretations of Kuba art and culture at the turn of the twentieth century. In: SCHILDKROUT, Enid; CURTIS A. Keim (eds). **The scramble for art in Central Africa**. Cambridge: Uni. Press, 1998, p. 37-62

CORNET, Joseph. **Art royal kuba**. Milan: Edizioni Sipiel, 1982.

CUREAU, Harold G. William H. Sheppard: Missionary to the Congo, and Collector of African Art. **The Journal of Negro History**, v. 67, n. 4, p. 340-352, 1982.

MABINTCH, Belepe Bope. Les oeuvres plastiques africaines comme documents d'histoire: les cas de statues royales ndop des Kuba du Zaïre. **Africa-Tervuren**, v.27, n. 1, p. 9-17, 1981.

MOREL, Edmund Dene. **King Leopold's Rule in Africa**. London: William Heinemann, 1904.

MUNANGA, Kabengele. Antropologia africana: mito ou realidade? **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 26, p. 151-160, 1983.

SALUM, Marta Heloísa Leuba (Lisy). Des-En-terrando achados: vistas sobre a África das diásporas. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 22, p. 195-218, 2012.

VANHEE, Hein. "This Guy has become a Complete Savage" - A Last Interview with Jan Vansina. **African Studies Quarterly**, v. 18, n. 2, p. 1-16, 2019.

VANSINA, Jan. **Art History in Africa: An Introduction to Method**. [London]: Routledge, 1984.

_____. Art Royal Kuba by Joseph Cornet. **African Arts**, Los Angeles, v. 16, n. 3, p. 12-20, 1983.

_____. ***Being Colonized. The Kuba Experience in Rural Congo, 1880-1960.*** Madison: University of Wisconsin Press, 2010.

_____. **De la tradition orale: essai de méthode historique.** Tervuren: Musée Real de l'Afrique Centrale, 1961. (Annales Sciences Humaines, n. 16)

_____. De Vita Sua. **Society**, v. 53, n. 3. p. 240–245, 2016.

_____. **How societies are born: governance in West Central Africa before 1600.** Charlottesville: University of Virginia Press, 2004.

_____. **Introduction à l'ethnographie du Congo.** Kinshasa: Université Lovanium; Kisangani: Université Libre Du Congo; Lubumbashi: Université Officielle Du Congo; Bruxelles: Centre de recherche et d'information socio-politiques, 1966. (Éditions universitaires du Congo).

_____. La survie du royaume kuba a l'époque coloniale et les arts. **Annales Aequatoria**, v. 28, p. 5-29, 2007.

_____. **Le royaume kuba.** Tervuren: Musée Real de l'Afrique Centrale, 1964. (Annales du MRAC, in-8o. Sc.Hum, 49).

_____. **Les anciens royaumes de la savane: les états des savanes méridionales de l'Afrique Centrale des origines à l'occupation coloniale.** Léopoldville: Institut de Recherches Économiques et Sociales, 1965. (Études sociologiques, 1)

_____. **The Children of Woot: A History of the Kuba Peoples.** Madison: University of Wisconsin Press; Folkestone: Wm Dawson Sons, 1978.

Recebido em: 10/11/2021

Aprovado em: 20/02/2022