



ISSN: 2595-5713

Vol. 06 | N°. 11 | Ano 2023

Jacimara Souza Santana

# ESTUDOS AFRICANOS: PERSPECTIVAS DO ENSINO E PESQUISA

AFRICAN STUDIES: PERSPECTIVES ON TEACHING AND RESEARCH

---

**RESUMO:** O campo de pesquisa em história da África no Brasil tem se mostrado crescente nestes últimos anos. É notória a variedade de eventos direcionados a essa área de estudos, nos quais, tem sido divulgadas pesquisas sobre diversos temas, períodos e lugares, sobretudo Moçambique. Vale destacar, outras áreas do conhecimento não têm se mostrado isentas deste movimento, a exemplo de letras e sociologia. Esta mobilização tem impactado na ampliação de publicações de trabalhos de autoria brasileira, do número de núcleos, grupos de pesquisa e Institutos de estudos africanos, da oferta de disciplinas específicas nas graduações e de cursos de pós-graduação, dentre outras iniciativas. Entretanto, pensar ensino e pesquisa de história da África e Cultura afro-brasileira nos remetem a perguntas ainda não fartamente respondidas. Que ensino de história da África e afro-brasileira? Que metodologias e temas de pesquisa? Não é por acaso que essa discussão é por vezes retomada nos eventos. Com base nas experiências de pesquisa e formação de professoras do ensino básico e estudantes no ensino superior, esse artigo visa dialogar sobre o assunto, instigando o debate sobre o tema.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ensino; Pesquisa; África.

---

**ABSTRACT:** The field of research on the history of Africa in Brazil has been growing in recent years. It is notorious the variety of events directed to this area of studies, in which research on various themes, periods and places, especially Mozambique, has been disseminated. It is worth mentioning that other areas of knowledge have not been exempt from this movement, such as literature and sociology. This mobilization has had an impact on the expansion of publications of brazilian authorship, on the number of centers, research groups and African Studies Institutes, on the offer of specific courses in undergraduate and graduate programs, among other initiatives. However, thinking about the teaching and research of the history of Africa and Afro-Brazilian Culture leads us to questions that have not yet been fully answered. What teaching of African and Afro-brazilian history? What methodologies and research topics? It is not by chance that this discussion is sometimes taken up again at events. Based on the research and training experiences of elementary school teachers and students in higher education, this article aims to dialogue on the subject, instigating debate on the subject.

**KEY WORDS:** Teaching; Research; Africa.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano  
[ivaldomarciano@gmail.com](mailto:ivaldomarciano@gmail.com)

Alexandre Antônio Timbane  
[alexandre.timbane@unilab.edu.br](mailto:alexandre.timbane@unilab.edu.br)

**Introdução**

O termo “estudos africanos”, de início, chama atenção por sua abrangência. Nesse campo cabem múltiplas frentes de pesquisas relacionadas às populações negras do continente africano, bem como de sua diáspora no mundo. Por exemplo, podem incluir pesquisas sobre Quilombos, relações raciais, religiões de matriz africana, mulheres negras, movimento social negro, entre outros temas da história e cultura afro-brasileira, africana e o seu ensino. A partir deste comentário, quero pontuar três questões.

A primeira, a abrangência, muito mais que a individualização ou desconexão constitui perspectiva mais favorável à pesquisa e ao ensino dos estudos africanos no Brasil. Ainda que guardadas as suas especificidades e diferenças, estudos de África e da diáspora são relacionáveis. Há quem seja favorável a dissociação, de modo a individualizar a pesquisa e o ensino de história da África, de modo a torná-la uma área isolada de estudos. Conectar, ao contrário de desligar, como sugere o próprio termo “estudos africanos” possibilita maior sentido e contextualização da pesquisa e do ensino daquele campo na realidade local, assim como, a execução dos propósitos da lei 10.639, de modo mais efetivo.

Mais que fazer mera lembrança à contribuição e protagonismo dos movimentos sociais negros na proposição da lei 10.639/03, interessa chamar atenção para os motivos de sua reivindicação. Por que o ensino de história e cultura africana no Brasil? Já é sabido que a sociedade brasileira possui uma identidade multicultural marcada profundamente por heranças africanas, assim como indígenas até então marginalizadas no currículo. Também não é novidade que as relações sociais no Brasil são marcadas pelo racismo, gerador de desigualdades, intolerâncias e estereótipos, cuja discussão era ensurdecida pelo discurso predominante da democracia racial. Com a lei 10.639, tais problemas de ordem pública da sociedade brasileira deixaram de ser tratados exclusivamente nos “guetos” dos movimentos sociais negros.

Pensar perspectivas do ensino e da pesquisa dos Estudos Africanos ainda nos remete a outras questões ainda não fartamente respondidas: Que ensino de história da África e afro-brasileira? Que metodologias e temas de pesquisa? Longe do propósito de apresentar respostas conclusivas e fechadas, esse presente artigo visa mais instigar o debate sobre o assunto.

Experiências pessoais no curso de graduação em história da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) têm mostrado que o ensino de história da África, do outro lado do Atlântico e do

Índico, torna-se mais impactante se aproximado às visões das Áfricas presente na realidade cotidiana que as (os) estudantes fazem parte. Vale destacar alguns comentários feitos por estudantes acerca da experiência de um curso introdutório sobre “história e cultura africana na sala de aula”:

[...] Estudar sobre África se tornou bastante interessante [...] Quanto mais estudamos sobre esse continente percebemos que pouco sabemos sobre ele [...] Desde o ensino primário até o médio me referia a África como um país, mesmo após a copa do mundo de futebol (2010) que foi realizada em África do Sul, pensava que tanto fazia me referir a ela de qualquer jeito, seja como país ou continente, pois os considerava todos iguais principalmente em seu estereótipo e cultura. Para mim eles eram um povo miserável por morar em um país cheio de pestes, como AIDS e ebola, fome [...] Isso é apenas o que é divulgado pela mídia, que exerce grande poder de alienação e manipulação sobre as pessoas. Assim, posso dizer que ao invés de sentir pena, admiro-a. Posso ainda dizer que a maior barreira de preconceito que está em processo de queda é o meu pensamento conservador, já que como evangélica estou acostumada a ouvir pastores, pregadores e missionários a insultarem principalmente as religiões africanas que segundo eles são demoníacas, recorrendo como exemplo sempre ao candomblé. (Josiélia Moura Soares)

[...] A experiência de cursar história da África não foi somente estudar conteúdos de mais uma disciplina, mas estudar sobre a nossa própria história e identidade. Alguns costumes dos povos africanos aprendidos no curso fizeram lembrar muito de costumes de minha avó. O ensino de história da África na sala de aula é necessário para garantir uma ressignificação e valorização das matrizes africanas que formam a nossa cultura brasileira [...] (Graziela Gomes Santos)

[...] A diversidade cultural africana precisa ser estudada de forma mais profunda, pois, assim conseguiremos quebrar conceitos e preconceitos sobre um continente e suas populações que fazem parte de nossa história. Entender o quanto somos herdeiros da cultura africana é extremamente importante [...] (Bruna Dantas de Menezes)

[...] Pela falta de conhecimento eu entendia que as religiões de descendência africana eram satânicas, tendo isso impregnado na minha noção sobre África e de tal modo acreditando que suas mitologias eram artifícios de propagar uma seita desenvolvi um medo, capaz de me conduzir para o distanciamento de aceitar o candomblé ou outras religiões de matriz africana. Através da disciplina pude acessar informações que puderam me ajudar a compreender esse fascinante continente [...] (Wiliane de Andrade Rodrigues)

[...] É a primeira vez que eu estou estudando história da África. Quando eu ouvia falar de África eu só pensava em escravidão [...] (Michele Monteiro Santos).

Na medida em que foram provocados, as (os) estudantes foram externando suas visões mais próximas de África, problematizando os porquês e a anterioridade dos seus modos de pensar sobre aquele continente.

---

<sup>1</sup> Prof. Titular da UNEB, DCH V. Doutora em História Social pela UNICAMP. [jacisouza@uneb.br](mailto:jacisouza@uneb.br)

A segunda questão a ser pontuada neste texto é que existem diferenças e similaridades entre as Áfricas do continente africano e aquelas do nosso cotidiano. Expressões das Áfricas da diáspora brasileira estão presentes, muitas vezes, nas religiões de matriz africana, nos blocos afros, nas manifestações culturais e nos discursos de membros dos movimentos negros. Neste universo, é transmitida a ligeira impressão de que África é algo de casa. Apesar de que, durante o tempo em que morei em Moçambique, não foi raro escutar de outras pessoas que eu estava na terra de meus ancestrais, mas quando comecei a pesquisar a história daquele país africano, me deparei com o desafio de estudar realidades de um país distante do meu não somente em termos geográficos, mas também culturais. Estudar histórias e culturas na África difere do estudo de histórias e culturas afro-brasileiras, muito embora possamos identificar pontos comuns.

Confessou um Tata de Candomblé da Nação Angola que somente após sua viagem a Luanda, quando pode realizar sucessivos diálogos com líderes religiosos africanos, pode admitir que a língua africana que pensava ter aprendido através da oralidade com sua família religiosa na Bahia era mais um misto de influências de várias línguas da região centro-africana, e não exclusivamente o Kimbundu como antes pensava ter domínio. Mais que atribuir a ideia de mítica às representações e experiências da presença africana no cotidiano baiano sugiro ser a presença material das Áfricas na diáspora algo plural, sincrético, crioulo, peculiar e por que não, atemporal.

A terceira questão a ressaltar é a noção de interdisciplinaridade que o termo “estudos africanos” incorpora, bem mais que a chamada “história e cultura africana e afro-brasileira” que dá a impressão de exclusividade da área de história na tarefa do ensino e da pesquisa na perspectiva da lei 10.639/08. Dito isso, mais que sugerir proposta de mudança de termos, chamo atenção para o uso de metodologias que possibilitem o conhecimento de África e sua relação com a diáspora e vice-versa. É nessa perspectiva da abrangência, considerando as diferenças e similaridades, assim como a interdisciplinaridade, que sugiro pautarmos nossas discussões sobre pesquisa e ensino na área de Estudos Africanos.

As produções de pesquisa em história da África no Brasil têm se mostrado crescente nestes últimos anos. É notória a variedade de eventos direcionados a essa área de estudos. Isso tem impactado no aumento de publicações de autoria brasileira, na emergência de núcleos, grupos de pesquisa e Institutos de estudos africanos, além da oferta de disciplinas nas graduações e cursos de pós. A área vem vencendo alguns obstáculos como o acesso a fontes, alguns conjuntos de dados encontram-se digitalizados e disponibilizado em sites. O acesso a bibliografia em parte tem sido possível, mas o número de traduções dessas obras para a língua portuguesa ainda é um desafio a ser enfrentado pela área, vez que, a maior parte delas estão publicadas em

inglês e francês. De igual forma, a não tradução de pesquisas da área de estudos africanos produzidos no Brasil em línguas estrangeiras dificulta o seu conhecimento no meio internacional.

Em termos de pesquisa, destaco algumas reflexões de caráter metodológico para instigar o debate, a partir de uma experiência de investigação em história da África de Moçambique.

De um modo em geral, a colonização europeia na África tendeu a desvalorizar culturas e instituições africanas, sobretudo quando se tornavam uma ameaça ao domínio colonial. A marginalização das práticas religiosas e de curas ancestrais e das pessoas detentoras destes conhecimentos foi um exemplo. Ao sul de Moçambique essas lideranças religiosas são conhecidas pelo termo *tinyanga*, plural do termo *nyanga*, ambas as palavras são originárias da língua banto, *changana*. Trata-se de um termo sem distinção de gênero, podendo ser utilizado tanto para homens quanto para mulheres que exerçam o ofício.

Nossa pesquisa buscou investigar como membros do grupo social de *tinyanga*, ao sul de Moçambique, conseguiram garantir sua existência social num contexto de intensas mudanças decorrentes dos processos de colonização e independência. Especificamente, procurou analisar formas e razões das interdições imposta a quem praticava o ofício; suas estratégias para garantir a autonomia sobre seus recursos de cura; sua legitimidade social e de que maneira se deu o retorno daquele grupo ao cenário público.<sup>2</sup>

Antes da colonização, esse grupo exercia considerável influência no poder político e militar do Estado Africano de Gaza, situada na região sul, bem como na vida pública e particular de seus habitantes, mas com o advento da colonização portuguesa esse lugar social lhes foi negado. Após a conquista, aquele grupo social foi submetido a uma política de Estado que visou o seu descrédito e a sua marginalização. Nos primeiros anos após a independência, tal conflito entre o Estado e o grupo de *tinyanga* ainda teve lugar. Embora o novo governo demonstrasse interesse pelo uso das ervas na cura ministrada por seus membros, a maioria continuou impedida de exercer suas funções, além de permanecer sujeito ao desprestígio público e a estigmas, como a pecha de atraso ao desenvolvimento.

Apesar dessas adversidades, aquele grupo conseguiu alcançar reconhecimento do governo entre os anos 1988-1992 e antes mesmo disso, vozes internacionais ecoaram em favor da importância social de seus membros não somente em Moçambique, mas também nos países vizinhos localizados na região da África Meridional. Essa onda de revalorização cultural esteve associada ao processo das independências dos países africanos defendido por alguns intelectuais.

O período da investigação ficou definindo entre cerca dos anos 1927-1988 e as fontes utilizadas tanto incluiu documentação escrita quanto oral. A coleta de documentação escrita foi feita nos arquivos de Moçambique e Lisboa entre os anos de 2010-2012, e das fontes orais no

ano de 2012, quando passei a residir em Moçambique. O predomínio das entrevistas centrou-se nos grupos distritais da Associação de Médicos/as Tradicionais, outro nome pelo qual pessoas *tinyanga* são conhecidas. Em menor proporção foram entrevistados mineiros, enfermeiros e ex-combatentes. As entrevistas foram feitas especificamente na Província de Gaza, abrangendo os distritos de Chibuto, incluindo a zona rural de Alto Changane; o distrito de Bilene-Macia, tanto a parte da praia como da Vila de Macia; o distrito de Xai Xai, incluindo a zona rural Chizianine, lugar próximo de Manjacaze e Chidenguele. O trabalho também incluiu entrevistas com *tinyanga* do bairro de Maxaquene da cidade de Maputo.

A oralidade, conjugada às fontes escritas, permitiu uma melhor interpretação das vozes das/dos *tinyanga*, que muitas vezes apareceu nas fontes travestida pelo olhar “do outro”. A atuação daquele coletivo mostrou-se marcada pela clandestinidade e oralidade. Desse modo, os depoimentos ajudaram na conexão de informações dispersas nas fontes escritas, tornando visíveis tensões, conflitos e reações das/dos *tinyanga* às imposições do Estado colonial.

A área geográfica dessa pesquisa abrangeu de modo mais específico as províncias de Gaza e Maputo, com maior foco naquela primeira. Sua escolha resultou do levantamento de dados em arquivos, através do qual notou-se maior número de notas de prisões e exílio entre pessoas *tinyanga*, moradores daquelas províncias ou que ali trabalhavam. Antes da coleta de dados de arquivo, a leitura bibliográfica indicou a Província de Zambézia, centro de Moçambique, como lugar da coleta de dados orais.

A história de Gaza ocupou lugar de destaque no cenário da história nacional do país. Ali se situou o governo de um antigo reino africano de mesmo nome, que se estendeu por toda a região sul daquele país, parte de Zimbábue e África do Sul. Seus imperadores manifestaram forte oposição à dominação portuguesa, retardando-a até fins do XIX em consequência da prisão de seu rei, o *Ngungunyane*, conhecido pelos portugueses como o “Leão de Gaza”, derrotado em 1895, mas o Império somente veio a ruir dois anos mais tarde, após a prisão e morte de seu destacado militar, o Maguiguane Kossa. Também de Gaza saíram grandes líderes do movimento de independência, como Eduardo Chivambo Mondlane, Samora Machel e Josina Muthemba Machel, entre tantos outros que permanecem anônimos.

Um dos grandes desafios surgidos em consequência da mudança da área geográfica de pesquisa foi a diferença da língua. Ao contrário da região central, onde a língua portuguesa se interiorizou em concomitância com a continuidade do uso das línguas locais, em Gaza as pessoas preferem expressar-se em *changana*, sobretudo as/os *tinyanga*. Até mesmo os *Machope* falam e compreendem o *changana*, apesar de se mostrarem mais à vontade expressando-se na língua *chope*.

---

<sup>2</sup> Essa pesquisa contou com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Tive a oportunidade de conversar em português somente com alguns *tinyanga* masculinos que, por sinal, também ocupavam o cargo de chefe da AMETRAMO nos distritos visitados em Gaza. Muito embora, a chefia equivalente ao masculino tem suas exceções, vez que, este cargo a nível provincial e nacional é ocupado por mulheres, todas elas, conhecedoras da língua portuguesa. Apesar de a maioria dos membros desta associação, tanto nas zonas rurais quanto urbanas, ser de mulheres, cuja habilidade linguística é o *changana* por seu desconhecimento ou pouco domínio do português. Vale ressaltar que a condição de chefe, equivalente ao masculino no universo *nyanga*, tem suas exceções: a chefia da AMETRAMO na província de Gaza pertence a uma mulher, que por sua vez, na ocasião das entrevistas (2012) também era deputada; A chefia daquela associação na cidade de Maputo, no bairro de Maxaquene e no país também é feminina. Todas elas fluentes no uso da língua portuguesa. O conhecimento da língua portuguesa parece favorecer ou até mesmo constituir um dos parâmetros definidores do acesso aos cargos de chefia dessa associação.<sup>3</sup>

Suponho que o restrito uso da língua portuguesa em Gaza mais se explique por implicações políticas. Manter seu uso, sob domínio colonial, era uma forma de contestar à imposição da língua portuguesa em detrimento das línguas africanas e possibilitava o não distanciamento dos costumes. Através dessa atitude, pessoas africanas continuavam vinculadas aos valores rejeitados e desqualificados pelos colonizadores portugueses. Este vínculo foi fundamental para a reconstrução de identidades perdidas. A pesquisa de que trato evidenciou proposições neste sentido.

Tais constatações de ordem linguística serviram para confirmar a importância de conhecer a língua local da área em que o trabalho de recolha de memórias é realizado. Como afirmou o historiador africano M'bra Ekanza, quem pesquisa documentos orais, deve ser versado na língua local, para evitar a perda ou a distorção de informações, assim como facilitar a integração do pesquisador na comunidade. No caso desta pesquisa, particularmente, a mudança de área geográfica equivaleu à mudança da língua local. Isto exigiria, por regra, a realização de outro curso de língua, o *Changana*, mas os limites de prazo para cumprimento do trabalho, entretanto, dificultaram a contemplação de eventualidades como essa, surgida no curso da pesquisa (EKANZA, 1990).

Em período anterior ao trabalho de recolha das fontes orais, eu havia me dedicado por seis meses ao estudo da língua africana *Suahili* no Colégio de México, com dois professores africanos: Jean-Bosco Kakozi, natural do Congo, e Maina Muntonya de Quênia. O conhecimento dessa língua se mostrou bastante útil, ainda que no campo de pesquisa fosse usada uma língua

---

<sup>3</sup>As entrevistas foram realizadas especificamente nos seguintes distritos: Chibuto, cidade e zona rural de Alto Changane; Xai Xai, cidade e zona rural de Chizianine e Bilene-Macia, incluindo a Vila.

diferente. O *suahili* me ajudou na compreensão de alguns aspectos da estrutura linguística do *changana*, na construção de algumas frases e na pronúncia de umas poucas palavras, que tão gentilmente, alguns dos meus informantes se empenharam em me ensinar. Existe, de fato, uma interconexão entre as línguas africanas Banto, apesar das singularidades que apresentam. O acesso à variedade de línguas africanas, sobretudo da África Banto, ainda é um desafio a ser vencido no campo dos Estudos Africanos no Brasil. Apesar da preocupação com a língua não ter sido negligenciada, o trabalho de recolha das fontes orais para esta pesquisa fez-se mediante auxílio de tradutores que tinham a habilidade de falar a língua local (*changana* ou *chope*) e o português. Apesar da boa vontade que encontrei entre os colaboradores, a experiência do trabalho revelou que a tradução atuava mais como uma interpretação do que era dito, mostrando, inclusive, seus limites.

O processo de produção das fontes orais deixou claro que nem toda informação tinha condições de ser interpretada na língua portuguesa. No caso de contradições nas respostas às questões da entrevista, pude notar que somente uma ou outra versão era traduzida no momento, e o mesmo também se passava, quando a pessoa que traduzia se envolvia na conversa com o entrevistado, ávida de saber mais sobre uma ou outra declaração, movida por sua curiosidade. Nota-se que alguns tradutores apresentaram mais habilidade que outros principalmente aqueles que demonstravam conhecimento do universo religioso e de cura, próprios das atividades do grupo de *tinyanga*. A gravação e transcrição das entrevistas possibilitaram retomar o texto falado em *changana*, quantas vezes fossem necessárias, o que ajudou a revisar algumas traduções (com o mesmo tradutor presente nas entrevistas ou não), preenchendo, dessa forma, algumas lacunas.

A dificuldade notada na recolha das fontes orais também atingiu as fontes escritas. Em todos os processos-crime identificados, notei que o trabalho do escrivão, em geral executado por um cidadão português, era feito, necessariamente, com o auxílio de “intérpretes” africanos. O pronunciamento do réu e testemunhas e, às vezes, do próprio Chefe africano era feito na língua *changana* e intermediado pela figura do intérprete. Não é de se desconsiderar a possibilidade de que tanto o escrivão como os intérpretes tivessem de intervir no texto falado. Essa realidade fatalmente não se fazia ausente nos trabalhos etnográficos.

Falar o *changana* me ajudaria, provavelmente, a explorar mais a conversa com as mulheres *tinyanga* de Gaza fora dos momentos das entrevistas. Notei que as mulheres falaram pouco em relação aos homens presentes, e houve casos em que chefes tentaram impor controle à fala de algumas delas. Em contato prévio com os chefes da AMETRAMO dos distritos, para agendar o dia e as providências necessárias à realização do trabalho, solicitei entrevistar homens separadamente das mulheres, visando deixá-las mais à vontade. Entretanto, embora os chefes não demonstrassem resistência ao meu pedido, discretamente não permitiram que isto ocorresse no

dia das entrevistas. Mas, o clima de confraternização que tentei criar, o meu interesse em explicar o motivo daquele trabalho e o fato de eu ser brasileira e mulher negra, acredito, influenciaram algumas delas a externarem suas opiniões, quer de modo oral ou não.

Aqui, sugiro que a identificação de gênero, cor, origem africana e estética associado ao comportamento da pesquisadora atuaram como fatores de superação da distância imposta pela barreira linguística. Com esta afirmação, busco chamar atenção mais para a relação que se desenvolveu durante o diálogo nas entrevistas – assim como nos contatos prévios e posteriores a este trabalho – do que para a identidade da pesquisadora como garantia natural de acesso às fontes orais. Concordo com Paul Thompson (1992), quando afirma que a identificação, necessariamente, não garante o sucesso no trabalho de recolha de memórias. Arrisco dizer, entretanto, que criar um ambiente familiar, de descontração e simpatia, pode facilitar o desempenho tanto da pessoa que pesquisa quanto da pessoa entrevistada.

Em todos os distritos onde realizei as entrevistas, notei o quanto foi importante propiciar um momento de partilha do alimento que, em geral, sempre vinha acompanhado de cantos e danças. Comer da mesma comida junto com as pessoas foi um gesto considerado importante e visto como respeito. Ademais, muitas pessoas que vinham participar das entrevistas chegavam de longe, a pé. Em Alto Changane, o *nyanga* José Ndaú, chefe da AMETRAMO desse lugar, fez questão de oferecer um dos animais de sua criação como alimento para as pessoas presentes no encontro. Por gostar de tecidos estampados, eu usava capulanas e levei algumas comigo para presentear as mulheres.

Foi nesse clima de influência mútua que pude notar uma mobilização das mulheres *tinyanga* na organização do encontro. Trabalharam na compra de alimentos e na sua preparação, tornando os momentos da entrevista uma verdadeira festa, com seus toques de *tingoma* (tambores), cantos e danças. Nestas atividades, as mulheres predominaram. Isto ajudou a desconstruir a ideia das entrevistas como um inquérito, conforme alegaram alguns informantes, criando um clima de diálogo e troca de experiências. A identificação também arrefeceu o impacto do encontro com uma estrangeira, ainda que facilmente demonstrassem afinidade, quando tomavam conhecimento do fato de eu ser brasileira. Estas experiências me fizeram recordar o pensamento de Ecléa Bosi (1994), de que o trabalho do pesquisador de fontes orais também é afetivo.

Devo registrar que o dinamismo da participação feminina nas reuniões me revelou que as mulheres teriam muito mais para falar do que o fizeram. Mulheres das cidades se mostraram mais corajosas em pronunciar-se na frente dos homens do que as da zona rural, ainda que por vezes, algum homem (no caso os chefes) fizesse alguma observação. Na cidade de Maputo, onde a chefe da associação é uma mulher, notei que as mulheres falaram mais do que os homens.

Ainda que consideremos o fato de as mulheres serem maioria dentre as pessoas que não falam ou escrevem em português, o motivo de seu pouco pronunciamento parece ir além dessa dificuldade, uma vez que a proposta era a de que as pessoas se expressassem em *changana* (por ser a língua mais usada no cotidiano), mas não o fizeram. Contudo, foi interessante observar que em todos os distritos onde realizei as entrevistas, as mulheres se manifestaram com grande expressão através de cantos, danças e toques de *tingoma*. Este foi o tipo de linguagem que elas mais utilizaram e mostraram que se sentem à vontade assim procedendo.

De fato, a atribuição do papel de guardiães da cultura para as mulheres é algo bastante divulgado, não sendo raros os grupos de danças femininos que se apresentam nas ocasiões de festividades nacionais. As danças, os toques de *tingomas* e os cantos são também elementos fundamentais na performance ritual e no transe, universo onde elas também predominam (SHELDON, 2002).

O fato de as mulheres falarem pouco poderia, ainda, ter relação com os códigos hierárquicos estabelecidos entre o grupo de iniciados *nyanga* e seu(a) mestre. É cultivada uma considerável reverência a esta última por se tratar de uma autoridade, cuja palavra é respeitada e garantida. Provavelmente, os chefes homens ou mulheres da AMETRAMO local também cumpriam o papel de formador de *nyanga*, muito embora eu tenha notado que nos lugares onde o chefe da AMETRAMO era uma mulher, as demais se pronunciavam com mais fluência. O contrário ocorria quando o cargo era ocupado por um homem.

Entre as/os *tinyanga*, percebi que evitaram falar dos momentos difíceis que passaram após a independência, com a recusa do governo em permitir a continuidade e/ou restringir sua atuação. Procuraram se restringir ao tempo colonial e ao reconhecimento oficial de sua profissão com a fundação da AMETRAMO, em 1992. Parece ter havido uma tentativa de proteger a imagem do partido FRELIMO das contradições do passado, rememorando apenas as ações positivas e gloriosas. Estes silêncios e desvios apresentados durante as entrevistas não foram de todo negativos e ofereceram pistas importantes para a pesquisa. Conforme sugeriu Beatriz Sarlo (2007), ao analisar as narrativas de vítimas de tortura e presos da época da ditadura na Argentina, memórias não são verdades exclusivas do passado, mas construções sujeitas às experiências do presente, carregadas de subjetividades, dependentes da formação do informante, compromisso político e interesses pessoais do momento. Por isso, busquei levar em consideração as informações que as pessoas entrevistadas acharam relevante expressar no momento da entrevista, o porquê delas e de que lugar social as pessoas entrevistadas se pronunciavam (POLLAK, 1989; THOMPSON, 1992).

A tradição oral sobre o Império de Gaza, por exemplo, foi uma narrativa insistente nas entrevistas, embora eu não tivesse apresentado nenhuma questão a respeito. Mas, meu esforço

por levar em conta o conselho de Paul Thompson, de usar o roteiro de entrevistas de modo flexível, me conduziu a uma constante revista das entrevistas anteriores e à mudança constante de algumas perguntas do roteiro, inclusive da forma de interrogar, bem como a acolher momentos de livre expressão, quando as pessoas se mostravam impelidas para tal. Foi isso que me ajudou a considerar certas discussões que durante as entrevistas emergiam livremente e de modo predominante, como a tradição oral de Gaza (THOMPSON, 1992). Devo salientar que a experiência das/dos *tinyanga* nas entrevistas ainda se revelou como um fator hereditário. Alguns relatos apresentados não diziam respeito necessariamente à vivência de seus narradores, mas à de seus pais ou avós, especialmente no que dizia respeito ao período colonial. Essas experiências, contudo, eram assumidas como se fossem vividas por seus narradores. Alguns destes eventos foram acompanhados quando crianças e guardados na memória, porque os marcaram profundamente. Outros aspectos estavam relacionados com suas vivências pessoais e a tradição oral do antigo Império de Gaza.

Em relação às lembranças de infância, optei por levar em conta o conselho de Halbwachs, segundo o qual “a memória de criança, se conectada à memória do grupo, pode dar indicações de acontecimentos históricos” (HALBWACHS, 2006 p, 90). Desta maneira, as diferentes vivências, apropriadas ou não, foram valorizadas como parte da trajetória histórica das/dos *tinyanga* ao sul de Moçambique, sobretudo por considerar que tal atitude também fosse influenciada pelo fato de muitas pessoas que exerciam este ofício ter herdado sua profissão de familiares e da maioria serem médiuns, conforme argumentou Alcinda Honwana. Pessoas iniciadas tinham a tendência de comungar sua identidade com a de seus espíritos, e possivelmente isto inclui não somente a mudança do nome, como traços de personalidade, estética e experiências de vida. A formação do *nyanga* assenta-se na tradição oral. Sugere J. Vansina que alguns religiosos também atuam como guardiães da tradição oral justamente por conhecerem a história do(s) espírito(s) pelo(s) qual é responsável. Em suas narrativas da tradição oral do antigo Império de Gaza, os entrevistados concederam destaque frequente à figura de *Ngungunyane* (VANSINA, 2011).

Esta insistência, em especial das/dos *tinyanga*, em ressaltar a tradição oral de Gaza para além da influência das comemorações do partido naquele ano, também se relacionava com a história da medicina tradicional no sul do país e a formação das identidades de *nyanga*, algo de que tomei consciência em momento posterior às entrevistas. Isto me despertou para a necessidade de dar atenção a esta tradição, buscando perceber a importância de ostentar seu discurso.

A valorização da tradição oral como fonte de pesquisa é uma discussão resolvida, mas o mesmo não se pode dizer em relação às maneiras de melhor trabalhar com o seu conteúdo. Para Boubacar Barry, as tradições orais, além de documentos, são discursos históricos que podem ser

utilizados por seus narradores em função de necessidades específicas do momento em que são transmitidas, mutáveis, portanto, com o passar do tempo. J. Vansina, apesar de preferir analisá-las como obras de literatura, não contradisse o pensamento de Barry, acrescentando ser preciso conhecer os objetivos com os quais as tradições orais são utilizadas, suas variantes e o contexto social de sua transmissão, uma vez que a tendência de idealização é comum (veja-se o exemplo da imagem do herói fundador apresentadas em muitas delas) (BARRY, 2000). Vansina também adverte para a possibilidade de reinvenção das tradições em função da ideia de nação ou de outros interesses políticos e aconselha a testar a sua validade não só por meio de comparações de suas narrativas, mas destas com informações de documentos escritos, merecendo, em sua opinião, maior credibilidade as narrativas de pessoas que foram testemunhas oculares ou que viveram nos locais onde ocorreram os eventos aos quais as tradições se referem como é o caso dos habitantes de Gaza (VANSINA, 2011).

Foi interessante notar que as narrativas da tradição oral não se apresentaram contraditórias, mas complementares, e também muito próximas das abordagens acerca da história do Império de Gaza identificada na escrita de Henri Junod e Antônio Rita Ferreira. Suponho que tal similaridade entre as abordagens orais pode ser resultado de alguns fatores: a massiva propagação daquela tradição oral no período da luta nacionalista, podendo o trabalho escrito por Junod, em 1934, ou mesmo outras obras ter contribuído para este conhecimento, no caso, o fato de existir, entre os transmissores daquela tradição, testemunhas oculares dos fatos ou habitantes do local onde os fatos ocorreram. Ademais, a transmissão de vários costumes relacionados à tradição daquele Império esteve sob a guarda das/dos *tinyanga* e a este cabedal de conhecimentos se adicionaram saberes terapêuticos e ritualísticos. Como afirmou Paul Thompson (1992), é na história social onde menos se pode dispensar o uso de fontes orais e, pensando em termos da produção de uma história social africana, creio que essa exigência se torna mais imperativa.

A pesquisa demonstrou que a ostentação da memória do Império de Gaza por pessoas *tinyanga*, para além de um mero saudosismo do tempo em que seus pais ou avós eram respeitados pelo Estado, evidencia usos políticos com fins variados, que incluiu a busca de legitimidade da profissão, afirmação de sua identidade negada, garantia de um meio de renda, reconhecimento social, etc. Como afirmou Vansina, “todo grupo social tem uma identidade própria e um passado inscrito nas representações coletivas de uma tradição que o explica e o justifica” (VANSINA, 2011, p. 146).

Dedicar atenção à narrativa da tradição oral do Império de Gaza me conduziu a um período bem anterior àquele que eu havia definido no levantamento das fontes escritas. A tradição oral reportava eventos e experiências sociais do início e fim do século XIX, que os

*tinyanga* reproduziam como parte de sua identidade e vivências, embora na época nem fossem nascidos. A escrita da trajetória histórica daquele coletivo configurava o desafio metodológico de conciliar a memória coletiva apresentada por aquele grupo com a escrita de história, cuja noção de tempo era distinta. Como afirmou Le Goff, a memória tem sua própria história, o que traz para a historiografia novos elementos, a exemplo, a renúncia de uma temporalidade linear (LE GOFF, 2003).

Na lógica de meus informantes, o passado era algo que não passava, mas que tinha validade na experiência do presente e, por isto, era constantemente renovado. É sabido que a história é feita de continuidades e rupturas, mas parece que, em termos da história africana, tais experiências parecem estar intimamente conjugadas, o que possibilita a continuidade ter um caráter não estável, e isto é tradição. Com base nessa visão relacional entre o passado e o presente apreendida nas entrevistas com o grupo de *tinyanga*, retomo algumas abordagens sobre o antigo Império de Gaza para uma melhor compreensão e apreensão das informações apresentadas na fala de meus informantes sobre sua longa trajetória histórica.

Esta relação tênue entre passado e presente não se restringe apenas à tradição oral rememorada, mas ao cotidiano fazer e existir do *nyanga*, uma vez que esses sujeitos atuam como interlocutores entre o mundo dos mortos e dos vivos, visão que se estende a seus clientes. Tal tendência de flexibilidade entre o passado e o presente já foi julgada como a-histórica, sobretudo por desafiar o modelo ocidental de ordem cronológica, ideia igualmente já refutada pela primeira geração de intelectuais africanos. Mas, como sugeriu Michel de Certeau (1993), compreender a relação entre passado e presente como estático, mesmo no campo religioso e tradicional, não passa de uma concepção ocidental de construção da história, visão diferente se encontra na experiência de povos como os da Índia e da África.

Pesquisadores como Evans-Printchard (1978) e Levi-Strauss perceberam distinções entre a noção do tempo em contextos africanos e ocidental. Esta diferença, contudo, foi tratada por aqueles autores (e muitos outros) mais como um desvio, por tomar como referência o modelo ocidental, do que uma especificidade componente de uma visão mais universal do tempo. Para Steve Feierman (1993), apesar da Escola dos Annales apresentar muitos equívocos conceituais e metodológicos, no que diz respeito à escrita da história africana e americana, ela avançou ao conceber a ideia de longa duração para o tempo histórico. Jacques Le Goff, em seu livro *Memória e História*, apesar de se manifestar contrário à noção de continuidade do tempo proposta pelos Annales e apresentar restrições à noção do tempo em termos de memória coletiva, reconheceu ser a classificação de passado e do presente algo manipulável e passível de interferência ideológica. A memória coletiva seria uma forma de exercer poder, o poder de manter viva a presença de algo ou de alguém e de afirmar “identidades negadas” (LE GOFF,

2003). De fato, quem é que diz que um acontecimento é importante e que deve fazer parte da história do coletivo? Nesta investigação, a memória coletiva do império de Gaza, assim como os dados encontrados nas fontes escritas, se evidenciou como um fator importante para a compreensão da trajetória do grupo de *tinyanga*.

A realização das entrevistas pretendeu dar visibilidade à fala das/dos *tinyanga* sobre suas experiências. Não é inédita a constatação de que, nas fontes escritas coloniais, as vozes de segmentos não participantes das classes dominantes mostraram-se distorcidas por olhares de missionários, administradores e demais autoridades coloniais, antropólogos e escrivães do setor jurídico. Em Moçambique, o reconhecimento dessas limitações das fontes coloniais foi um debate marcante no início dos anos 1990, o que motivou alguns pesquisadores a valorizarem a contribuição das fontes orais e o seu uso em paralelo com as fontes escritas. Tal iniciativa já tinha seus antecedentes demarcados pela primeira geração de historiadores africanos, empenhados na produção de uma história descolonizada do continente desde 40 anos atrás (SILVA; JOSÉ, 1991; ISAACMAN, 1993). O empenho em superar os limites das fontes escritas para a produção de uma história social fez emergir diferentes metodologias que propiciaram análises mais críticas e cuidadosas, mostrando ser possível romper com o silêncio de vozes de homens e mulheres pobres, escravos e libertos enquanto coparticipantes e interventores nos processos históricos. A chamada história da escravidão no Brasil está cheia desses exemplos (BURKE, 2005; GENOVESE, 1988; GUINZSBURG, 1989; THOMPSON, 1998; GUINZSBURG; CASTELNUOVO; PONI, 1989; CHALHOUAB, 1990; REIS, 2003; SLENES, 1999).

É inegável o fato de que as fontes orais, inclusive a tradição oral, apresentam diversos limites à investigação, a exemplo do uso político das memórias em função de interesses diversos; seu caráter seletivo, que possibilita a omissão de fatos voluntariamente ou não; sua sujeição à formação do narrador, seu lugar social e contexto de relações de poder do qual fazem parte. Entretanto, também é inegável que, atualmente, já se pode contar com uma ampla discussão metodológica para superar tais limites (BARRY, 2000; VANSINA, 2011; BÂ, 1982, EKANZA, 1990; BOSI, 1994; SARLO, 2007). Adotar fontes orais na pesquisa para a produção da história exige lidar com subjetividades, pois, como afirmou Paul Thompson, a história não é somente feita de fatos, mas, também, daquilo que os sujeitos pensam ter acontecido. Também ficam retidas na memória do indivíduo ou do coletivo as experiências marcantes, cujo sentido é renovado ao serem recordadas (THOMPSON, 1992).

Penso ser um privilégio da produção em história contemporânea, o uso dos dois tipos de fonte para uma melhor leitura e compreensão dos processos históricos. Não se trata de nenhuma novidade essa orientação metodológica, inclusive foi pontuada por autores como Phillipe Curtim,

Theophile Obenga, J. Vansina e Hampâté Bâ para uma escrita de história da África descolonizada. A adoção desta metodologia na pesquisa em história da África não somente me fez notar imbricações entre passado e presente, continuidade e rupturas, tradição e modernidade, dualidades aclamadas muitas vezes como destoantes, mas também me fez pensar na noção de tempo para a escrita da história da África. Tempo visto por alguns como ahistórico e estático, ao contrário da visão de singularidade em relação à periodização do tempo para a história ocidental defendido por outros, como Boubou Hama e Michel de Certeau. Ao menos nesse sentido, o pensamento de Fernando Braudel sobre a história de longa duração teria lugar na escrita da história da África?

Outra inquietação que surgiu dessa experiência diz respeito ao tipo de produção que pretendemos contribuir. É sabido que nesse campo de estudos ainda enfrentamos dificuldades de acesso a bibliografia e financiamento para pesquisa de campo. O acesso às fontes já está melhor com o recurso digital. Como produzir uma escrita de história da África numa perspectiva endógena e descolonizada, baseando-se somente em documentação escrita? Isto não significa desmerecer trabalhos baseados em fontes escritas da área, mas voltar a chamar atenção para o lugar que as fontes orais ocupam nessa produção. Em termos de pesquisa em história da África podemos prescindir da oralidade? Considerar seu uso como uma das possibilidades entre outras? Penso que a produção exclusivamente com fontes escritas constitui estudos introdutórios e são indispensáveis, mas que é preciso avançar para o cruzamento com a oralidade para obtermos uma produção mais aprofundada. Pensar dessa forma nos conduz a outro debate, a necessidade do ensino de línguas africanas em nossas universidades brasileiras.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade. Lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CERTEAU, Michel de. **Artes de Fazer. A Invenção do Cotidiano**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves Petrópolis. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.

DIJK, R.; SPIERENBURG, Marja (ed). **The Quest for Frition trough. Ngoma. The Political Aspects of Healing in Southern Africa**. Oxford: James Currey, 2000.

LOFORTE, Maria Ana. **Gênero e poder entre os Tsonga de Moçambique**. Maputo: Promédia, 2000.

EKANZA, M'bra S. P. Oral Traditional and the writing of history. In: ALAGOA, E.J. Oral Tradition and Oral History in Africa and the Diaspora: Theory and Paractice. Lagos (Nigéria): **Center for Black and African Arts and Civilization and Nigerian Association for oral History and Tradition**, 1990, p. 82-89.

HALBWACHS, Maurice. **A memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique**. Nova York: Ela por Ela, 2002.

ISAACMAN, Allen F. Peasants and Rural Social Protest in Africa. In: COOPER, Frederick; ISAACMAN, Allen; MALLON, Florencia E.; ROSEBERRY, William; STERN, Steve J.. **Confronting Historical Paradigms Peasants, Labor, and Capitalist World System in African and Latin America**. United State of America: University of Wisconsin Press, 1993, p 205-317.

JANZEN, John M. Ngoma. **Discourses of Healing in Central and Southern in Africa**. Los Angeles: University of California Press, 1992.

RANGER, Terence O. **Revolt in Southern Rhodesia, 1896-97. A Study in African Resistance**. Evanston: North Western University Press, 1967.

SARLO, Beatriz. **Tempo Passado. Cultura da memória e Guinada Subjetiva**. Minas Gerais: UFM, 2007.

SCOOT, James C. e KERKVLIT, Benedict J. Tria. **Everyday Forms of Peasant Resistance in South-East Asia**. E.U.A: Frank Cass, 1986.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WEST, Harry G. Kupilikula. **O poder e o invisível em Mueda-Moçambique**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. História Geral da África. Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p. 139-166.

Recebido em: 25/02/2023

Aprovado em: 30/05/2023