

REVISTA

*Cadernos de África
Contemporânea*

VOL.1 Nº 1

-2018-

Cadernos de África Contemporânea

Cadernos de África Contemporânea, v. 01, n. 01, jan/jun. 2018.

Cadernos de África Contemporânea
Núcleo de Estudos Africanos — NEA
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira —
UNILAB — Campus dos Males, São Francisco do Conde, BA,
Universidade do Estado da Bahia — UNEB, Campus II, Alagoinha



Cadernos de África Contemporânea

Editores gerais deste número:

Ivaldo Marciano (UNEB)

Marcos Carvalho Lopes (UNILAB)

Editoração eletrônica:

Marcos Carvalho Lopes

FICHA CATALOGRÁFICA

C266 Cadernos de África Contemporânea./ Ivaldo Marciano, Marcos Carvalho Lopes, editores gerais. Universidade do Estado da Bahia – Alagoinhas, 2018

141f.

1. África – História. I. Marciano, Ivaldo. II. Lopes, Marcos Carvalho. III. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. IV. Título.

CDD 960



ISSN: 2595-5713

Vol. 01 | N°. 01 | Ano 2018

Editorial

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

Marcos Carvalho Lopes
marcosclopes@unilab.edu.br

Editorial

E eis que em meio a tantas notícias ruins, situações e contextos difíceis, uma novidade alvissareira se apresenta! Sim, estamos nos referindo a este primeiro número de Cadernos de África Contemporânea. Uma revista disciplinar que se propõe a publicar artigos sobre a história da África contemporânea, e que trará questões sobre as pesquisas recentes que vem sendo feitas na área de História tanto no Brasil, como em outros países do mundo. O tempo contemporâneo, neste aspecto, será o recorte para o qual esta revista irá se debruçar. E aqui temos uma grande divergência e polêmica. Quando começa o tempo contemporâneo do continente africano?

Devem os historiadores africanistas e africanos seguir a divisão quatripartite, consagrada nos livros didáticos e em grande parte da historiografia convencional, que atribui à humanidade o ano de 1789 como marco para a contemporaneidade? Ou devemos seguir aqueles que tomam o fim da roedura (nos anos de 1880), conceito e metáfora criado por Ki-Zerbo (revelando as influências e balizas da compreensão da longa duração braudeliana para a história) para traduzir os eventos ocorridos no continente africano entre os séculos XV e XIX? Ou devemos seguir os que tomam como marco os anos de 1930? Ou, se assim preferirem, os anos 1960, momento em que se concretizam as independências da maior parte dos países africanos? Ao certo, um consenso se estabelece entre aqueles que se debruçam sobre o tempo contemporâneo, qual seja, a rejeição da divisão quatripartite da história, e da Revolução Francesa como marco.

E esta rejeição se consagra nos mais diversos trabalhos sobre a história da África. Trabalhos que trazem à tona narrativas e versões dos povos que habitam o continente, indicando ser este o berço da pluralidade e diversidade. Esta questão reforça a afirmativa clássica: “o que há em comum em termos de práticas e costumes culturais entre os povos africanos”? Aliás, pode-se reivindicar a homogeneidade ou universalidade para um continente em que se falam mais de dois mil idiomas? Esta é uma questão que não será aqui respondida, assim como outras, pois a maior tarefa desta revista é o de apresentar os debates atuais, novos caminhos, dúvidas e questões que estão sendo feitas por historiadores das mais variadas matizes.

Esta primeira edição de Cadernos de África Contemporânea traz um breve (e profícuo!) dossiê sobre Angola e Moçambique, dois países de histórias pautadas em aspectos dotados de extremas complexidades e especificidades, repletas de eventos possíveis de serem entendidas sob diversos pontos de vista. Sob o título de “Questões da História de Angola e Moçambique”, o dossiê traz quatro excelentes artigos, escritos por historiadores e especialistas de larga experiência com a história destes dois países. O primeiro, de autoria de Yuri Agostinho, discute

sobre os “ditos” indígenas em Luanda e as relações destes neste espaço urbano entre os anos de 1930 a 1960. Utilizando os jornais do período, o autor buscou entender os discursos que construíram a segregação destes “indígenas” em Luanda, observando como estes foram representados enquanto aqueles “destituídos da cidadania portuguesa”. O autor faz esta análise dos periódicos aliado à uma boa revisão bibliográfica daqueles que trataram desta questão.

O segundo artigo, de autoria de Patrício Batskama, traz uma discussão sobre importante vertente do cristianismo da África centro ocidental, que possui nada menos do que dois milhões de fiéis na atualidade. Sob o título de “Em busca da Teologia Tokoista: Uma Revisão Antropológica”, Patrício tece análises dos símbolos e da história de Simão Toko, fundador da igreja, utilizando-se de um repertório conceitual que combina a Antropologia e a História juntas. Certamente, este artigo nos traz luzes sobre os fenômenos religiosos da atualidade existentes na África centro ocidental, especialmente em Angola.

Ainda sobre Angola, mas não mais no tempo atual, Josivaldo Pires nos traz breve discussão sobre a colonização portuguesa e o trabalho dos missionários nesta empreitada colonial. Tomando como fonte privilegiada o Boletim Geral das Colônias, e a partir deste, o trabalho do padre Carlos Estermann, Josivaldo analisa aspectos da ação missionária da Congregação do Espírito Santo no sul da Angola, e de como estes missionários produziram conhecimento sobre os povos colonizados. Importante destacar o uso das fontes, no caso, o Boletim Geral das Colônias, como forma privilegiada de analisar as formas como os colonizadores representaram aqueles a quem se propunham colonizar.

Finalizando o dossiê temos o artigo intitulado “*Xibalo*: A ideologia do trabalho na era colonial em Moçambique no século XX”, escrito a seis mãos pelos experientes Bas’Ilele Malomalo, Edgar Manuel Bernardo e Lucas Alberto Essilamo Nerua. Os autores defendem em seu artigo que, ao contrário de um empreendimento civilizador e evangelístico, os portugueses objetivavam a exploração da mão de obra e os recursos minerais dos povos sob seu jugo, com o intuito de lucrarem o máximo possível com a empreitada. O *Xibalo* foi apenas uma das muitas formas desta exploração, que segundo os autores foi travestida de um discurso de civilização e evangelização.

Abrindo a seção de artigos, Ivaldo Marciano, com o artigo intitulado “África contemporânea: representações, problemas e perspectivas”, faz profunda revisão bibliográfica sobre as representações do continente africano nas mídias, e de como estas retroalimentam uma visão de homogeneidade que supostamente subjaz ao continente. Indicando algumas perspectivas alvissareiras, em meio aos graves problemas vividos pelo continente, o autor mostra questões bastante atuais deste cenário, a exemplo da exploração dos recursos minerais, e de como estes

não estão sendo utilizados em proveito da felicidade e bem estar dos povos da África. O autor também mostra os desdobramentos da lei 10639 e de como esta propiciou novos contextos para a história da África no Brasil.

Mahfouz ag Adnane nos brinda com o instigante artigo intitulado “*Cada dia o homem moderno arranca um pouco do teto do universo: poéticas de resistência* Kel Tamacheque no movimento cultural Techúmara (1902 a 1963)”, que versa sobre a história de um povo dotado de rica história e cultura, mas que foi dividido em diversos países durante a colonização perpetrada pelas potências europeias. A partir das músicas produzidas pelo movimento cultural Techúmara, o autor nos mostra diferentes perspectivas da resistência dos tamacheques na luta pela terra e sua unificação, e ainda aponta a existência de liames entre as letras das canções e os eventos históricos a que estas se referem.

Este número é finalizado com o artigo “The Dynamics of Change in the Context of Chinese Entrepreneurship in Senegal” (A dinâmica de mudança no contexto do empreendedorismo chinês no Senegal), de autoria de Amy Niang. A autora discute os processos e dinâmicas da atuação dos empresários chineses na África ocidental, especialmente no Senegal. Mesmo não sendo um artigo da área de História, o mesmo traz o mérito de mostrar os contextos atuais que envolvem as esferas da economia e das relações comerciais entre a China e o Senegal, indicando caminhos e questões que devem ser levadas em conta pelos historiadores quando da composição de suas narrativas.

Por fim, aos leitores e leitoras, indicamos nossa felicidade de estar apresentando este primeiro número de Cadernos de África Contemporânea. Fruto da ação de historiadores e estudiosos do continente africano, articulados no grupo de pesquisas África do Século XX – História do Tempo Presente, a revista revela o desejo destes pesquisadores em apresentar para a sociedade como um todo outros olhares e questões da História da África, e de como esta não deve ser marcada por discursos ideológicos de quaisquer matizes.

Saúdamos os leitores e desejamos votos de uma boa leitura!

Os editores



ISSN: 2595-5713

Vol. 01 | N°. 01 | Ano 2018

Yuri M. Francisco Agostinho
ISART

OS «INDÍGENAS» ENTRE O DUALISMO E A SEGREGAÇÃO NO ESPAÇO URBANO DE LUANDA, 1930 -1960

The "indigenous" between dualism and segregation in the urban space of Luanda, 1930 -1960

RESUMO: O presente trabalho tem como objectivo estudar os «Indígenas» no espaço urbano em Luanda. A tarefa é de olhar o tratamento dado aos «indígenas» em relação ao urbanismo. Através desta perspectiva, será possível analisar questões ligadas ao urbanismo, crescimento da cidade de Luanda, população, segregação social, espacial e acima de tudo conhecer quem foi o «indígena» no contexto ideológico colonial. As fontes utilizadas nesta pesquisa assentam-se na análise de jornais (periódicos) impressos, boletins oficiais e monografias como fontes secundárias. Por outras palavras, este trabalho olha os «indígenas» no contexto urbano de Luanda que foi concebido sobre a consideração diferencial.

PALAVRAS-CHAVE: Cidade de Luanda; Segregação; Urbanismo.

ABSTRACT: The present study aims to study the "Indigenous people" in the urban space in Luanda. The task is to look at the treatment of 'indigenous' in relation to urbanism. Through this perspective, it will be possible to analyze issues related to urbanism, growth of the city of Luanda, population, social segregation, and above all to know who was the "indigenous" in the colonial ideological context. The sources used in this research are based on the analysis of printed (periodical) newspapers, official bulletins and monographs as secondary sources. In other words, this work looks at the "indigenous" in the urban context of Luanda that was conceived on the differential consideration.

KEYWORDS: City of Luanda; Segregation; Urbanism.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

Marcos Carvalho Lopes
marcosclopes@unilab.edu.br

OS «INDÍGENAS» ENTRE O DUALISMO E A SEGREGAÇÃO NO ESPAÇO URBANO DE LUANDA, 1930 -1960

Yuri Manuel Francisco Agostinho.¹

Fornecer subsídios para história de Luanda visa um melhor entendimento do papel que a cidade teve ao longo dos tempos, segundo (MOURÃO, 2015, p.189). As pessoas é que fazem uma cidade, dão vida a ela e criam laços ao longo dos tempos. Para este turno decidimos falar sobre os tais ditos «indígenas» porque eram particularmente as pessoas excluídas da cidadania portuguesa, apelidados por «indígenas». Pessoas que estavam abrangidas pelo estatuto jurídico especial destinados aos 'nativos' africanos, regulados pelo chamado Estatuto do Nativo que existia em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau até 1961. O interesse de estudar os tais ditos «indígenas» tem levado vários investigadores a debruçarem-se sobre vários temas (Métodos de dominação, Cultura e Poder) que demonstram dinâmicas do espaço urbano e rural português ultramarino.

Os trabalhos de Cláudia Castelo (1998), Mauro Moutinho (2000), Conceição Neto (2012), e Gerald Bender (2013) são exemplos que examinam o colonialismo português e colocam no âmago questões sobre processos políticos que tiveram lugar no contexto colonial. O objectivo deste artigo é olhar o indígena no espaço urbano em Luanda, partindo-se do princípio de que, numa situação colonial, o espaço reflecte a ordenação das classes e a ordenação do social. Neste contexto o ordenamento do espaço urbano de Luanda foi concebido sobre a consideração diferencial. Logo, essa estratégia produziu consequências, revelando desta forma rupturas no âmbito racial, económico e social.

O desequilíbrio social estabelecido na organização do espaço urbano de Luanda resultou em dualismo e segregação, factores conjugados que transformaram-se operacionais no quotidiano de uma cidade, onde o quadro das relações entre colonizados e colonizadores nunca foi estável.

1. QUEM É O «INDÍGENA»?

A definição de «indígena» aparece pela primeira vez no sistema colonial português no artigo 10.º do Decreto de 20 de Fevereiro de 1894: “*devem ser considerados indígenas aqueles*

¹ Docente do Instituto superior de Artes – ISART (Luanda/Angola). yanessanguifada@gmail.com

que nasceram no Ultramar de pai e de mãe indígenas e que não se distinguem, pela sua instrução e costumes dos outros da sua raça”. Segundo (Serrano, 2008, p.27), diz que há quem duvide da eficiência desta definição como é o caso de Giuseppe Papagno que analisa o «indígena» *“na comparação entre dois grupos populacionais, um dos quais só pode ser compreendido pela sua negatividade, que permite que os brancos a exerçam uma autoridade natural e legítima”*.

Ao longo do tempo esta definição foi sendo redefinida mediante a conjuntura política e social que o sistema colonial impunha nas suas colónias. Os colonizadores julgaram que o período que antecedeu a proclamação do estado novo, existiu um processo favorável e célere de assimilação concernente ao africano, neste contexto alegavam e estavam convictos de que um nativo não dispunha de condições para transformar-se em cidadão comum ou igual ao cidadão português, a não ser que este se tornasse um cidadão com aparências de ser civilizado.

O governo português criou condições para poder operar na diferenciação no seio dos «nativos» proclamando o estatuto político, civil e criminal dos «indígenas» de Angola e Moçambique (estatuto do indigenato) em 1926. Consumada a proclamação deste estatuto, a discriminação racial nas colónias portuguesas foi ratificada e legitimada, logo o cidadão de origem europeia, neste caso o «branco» era aceite como cidadão e civilizado, já o «negro» ou o «mestiço» tinham que solicitar e cumprir com um processo administrativo burocrático, para possuir este estatuto. Sem estes pressupostos o nativo estava limitado aos direitos mais elementares do homem (direitos a educação; saúde; deslocação; habitação; exercício da actividade comercial, pertença de terras, etc.).

Na prática e na sua funcionalidade, esta política era orientada no sentido da manutenção de uma situação económica atrasada aos angolanos, restringindo a mobilidade social e segregando as populações, desta forma efectivou-se a crescente exploração colonial (CASTRO, 1980, p. 72).

O estatuto do indigenato de (1926) é fruto da anterior república de 1911-1926, redefinido no período que vai de 1926 - 1975, que estabelecia tarefas, direitos aos «indígenas» e possíveis vias para a saída do estatuto de «indígena» para o estatuto de «assimilado». Apesar de que neste estatuto constavam elementos meramente subjectivos, na qual definia as metas a cumprir, dos quais um «indígena» viria a se tornar um «cidadão» (NASCIMENTO, 2013, p. 30). Critérios que estavam assentes em três pilares: 1º Trabalho; 2º educação e 3º costume e moral «indígena».

Se examinarmos o estatuto de (1926) é possível observar a finalidade deste documento, contudo este diploma estava direccionado para “integrar” os “nativos” e não para assimilar. Neste contexto o estatuto continha em primeiro lugar as garantias aos «indígenas»: (livres; seguros;

defendidos; assistidos), em segundo lugar os objectivos gerais: (Desenvolvimento das condições materiais e morais) em terceiro lugar acções: (instrução) e por último o objectivo final: (integração na vida da colónia para que se tornem elementos essenciais na administração portuguesa das colónias ultramarinas). Já o estatuto de (1929) é reformulado, ele define: “*Que são considerados indígenas os indivíduos de raça negra ou dela descendente que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça*”.²

Como se vê, o Estatuto de 1929 envolveu novos elementos, que nos chamam atenção, contudo, não foram tomadas medidas para restringir o impacto destes novos elementos sobre as populações, neste sentido aferimos dois elementos a se ter conta: o racial e o cultural, desta forma deixando os governos das colónias interpretarem ao seu belo prazer e de qualquer forma, logo o estatuto do indigenato foi diversificado entre as províncias ultramarinas.

Em termos gerais o estatuto Político Civil e Criminal dos «indígenas» (o Estatuto do Indigenato), decretou o fundamental da política de isolamento que coexistiu até por volta dos anos 60 nas províncias ultramarinas, desta forma era comum a prática de separar os nativos «indígenas» e «assimilados», para controlar melhor a população e também foi uma útil ferramenta normativa para mão-de-obra nas províncias ultramarinas. Segundo Serrano (2008, p. 27), a proclamação da ditadura militar em 28 de Maio de 1926, teve grandes repercussões sobre o controle das populações africanas. Neste contexto, o novo regime alicerçou os seus ideais na criação de um ambiente favorável onde o foco principal foi a figura do «indígena». O rápido aumento da população em Luanda, com o agravar das suas condições de fixação e o crescente afluxo migratórios de portugueses de outras províncias, contribuíram para criação de medidas que passavam pela política de integração dessas massas. Mas, o que mais preocupava as autoridades coloniais em Luanda era o número de nativos que rodeavam a cidade, segundo (Soares, 1961, p. 173) os 150.000 nativos que rodeavam a cidade passaram a ser encarados como um problema complexo, de natureza sanitária, policial, de política indígena e de urbanização.

No entanto, esta política de integração passou a ser um “*nó de problemas*”, visto que por um lado esta política poderia integrar e por outro lado desintegrar. A política de integração, portanto, aparece para corresponder as intenções da política de assimilação tradicional e do colonialismo missionário tradicional que Portugal imponha nas suas colónias. Neste contexto os problemas de ordem política passavam em torno do enquadramento social e económico dos nativos destribalizados e sua inclusão no seio cultural da sociedade urbana de Luanda, segundo Soares (1961, p.178).

² Estatuto do Indigenato, 1929.

O Boletim Oficial de Angola, na sua *portaria n.º 17033, do Ministério do ultramar, n.º 8, de 25 de Fevereiro de 1959*, pode reforçar efectivamente esta questão, a grande dificuldade das autoridades coloniais nos principais centros urbanos em Angola, nas décadas de 1950 e 1960, passava por encontrar um equilíbrio entre as grandes cidades e o bem-estar rural. Na medida que a cidade de Luanda fosse crescendo, tornava-se um centro de atração para as populações rurais, devido o progresso empreendido na cidade em relação ao mundo rural.

2. **LUANDA A CIDADE DUALISTA.**

O espaço urbano de Luanda no período que compreende os anos de 1930 - 1960 é caracterizado por uma partilha de dois mundos: o “mundo do asfalto” (urbano) e o “mundo da poeira” (musseque). Face as transformações decorrentes do processo evolutivo urbanístico da cidade, Luanda torna-se uma cidade dualista, segundo Amaral, (1983, p. 295) os factores concorrentes para esta situação deveu-se: na ausência dos espaços verdes e a dissemelhança dos sítios, o estabelecimento dos habitantes mediante via a uma imigração excessiva, a falta expressa dos equipamentos públicos urbanos, preponderância e concentração de serviços no centro histórico na baixa de Luanda, ausência de outros polos imprescindíveis para a descentralização e o carácter frágil, não seguido do crescimento do espaço urbano.

Os pontos, evidenciados por Amaral (1983) leva-nos a compreender as dificuldades que Luanda enfrentou, todavia, presumisse que as políticas de urbanização para os territórios ultramarinos em particular há de Luanda foi pensada para satisfazer os interesses da elite. Esta elite não teve o interesse de munir-se de estratégias ou de um plano de urbanização a dimensão das suas realidades e necessidades futuras.

Segundo Mourão (2015, p. 204), esta elite estava constituída por vereadores que eram nomeados e representavam o quadro de uma sociedade tal dita «branca» organizada até certo ponto solidária, *segundo o modelo político estado-novista da metrópole, do que a população urbana propriamente dita*. Contudo, a discussões sobre o urbanismo passavam em torno de posicionamentos: ao tratamento a ser dado a população nativa (restrição) e a legitimação do avanço da «cidade branca». Esta discussão em grande parte serviu mais para justificar o desenvolvimento urbano, do que a solução para resolver o problema habitacional da população africana.

Consequentemente a população nativa foi expulsa das zonas de confluência, transição, e expelida para novos musseques nomeadamente: Cayate, Cabeça, Sambizanga e o Mota abrindo desta forma espaços para construção de novas ruas, prédios e casas sobretudo para a população de origem europeia que vinha há crescer há um ritmo acelerado. A partir de 1930 a população de

Luanda passaria de 50588 habitantes para 475328 em 1970, este crescimento significativo da população, deveu-se sobretudo aos fluxos de emigrantes, não só do exterior, mas também do interior do mundo rural angolano atraídos pelo sortilégio da expansão das actividades urbanas.

O quadro abaixo ajuda-nos a ter ideia como foi crescendo a população de Luanda no período de 1930 há 1969:

Tabela 1 – Representação da população de Luanda no período compreendido de 1930 a 1969.

Ano	População Estimativas
1930	50000
1940	61000
1950	151000
1960	224000
1969	300000
Total	786000³

A partir da tabela acima podemos ver que em 1940, houve um recrudescimento acelerado e significativo da população tornando mais intenso nos anos que se seguiram. Segundo Wheeler e Pélissier (2011, p.205) a população portuguesa residente em Angola teve um crescimento a rondar os 400 por cento entre 1940 à 1960. Com o crescimento acelerado da população de Luanda, conseqüentemente há o alastramento da faixa periférica dos bairros da miséria, os musseques rodeavam a cidade urbanizada, desta forma aumentou-se os problemas de alojamento e as dificuldades da realização de medidas adequadas de planeamento urbano.

A indústria produtora de café impulsionou na corrida desenfreada de colonos a Angola, como consequência “emerge” os conflitos raciais, os terrenos começaram a ser valorizados nos centros urbanos e as terras dos nativos, espoliadas (QUEIROGA, 1932, p. 44 -50) para a distribuição de fazendas para os novos colonos. A cidade de Luanda não teve capacidade para absorver os novos habitantes, a solução muitas vezes passava por construir a própria casa no musseque com materiais disponíveis ou procurar alugar uma cubata (VENÂNCIO, 2013, p.53).

Nos centros urbanos, em particular Luanda, a situação dos terrenos teve atenção da Camara Municipal de Luanda, uma vez que o aglomerado de nativos que rodeavam a cidade e o aumento significativo da população metropolitana em Angola, impunha uma decisão de ordem política.⁴ As cubatas eram construídas em terrenos abandonados ou sem utilização dos seus

³ Fonte: WHEELER; PÉLISSIER, 2011.

⁴ “EDITORIAL”. A Camara Municipal de Luanda. **Jornal A província de Angola - diário da manhã**. Out. 1946.

proprietários, que eram entidades privadas ou públicas. No caso de proprietários particulares, a ocupação pode ter sido abusiva ou com autorização. Os donos destes terrenos, muitas vezes cobravam uma determinada renda pelos terrenos situados nos musseques em nativos acabados de chegar do interior de Angola. Os nativos confrontados com o conceito de propriedade privada, custava perceber o porquê do pagamento do aluguer de uma parcela de terreno desocupado, segundo Monteiro (1964) citado por Venâncio (2013, p.53-55).

Mediante as transformações no espaço urbano, a população nativa foi afectada como já referimos acima, esta consequência seria inevitável, pois quanto mais a cidade crescia os terrenos eram valorizados por um lado e por outro lado a própria expansão da cidade, é que determinava as sucessivas migrações espaciais da população nativa (MOURÃO, 2006, p. 199). As populações que anteriormente estavam juntas na parte baixa e alta da cidade foram obrigadas a retirarem-se, medida que foi tomada pela Camara Municipal de Luanda, só para termos um exemplo desta tomada de posição que afectou maioritariamente a população nativa, basta observarmos o procedimento da Camara Municipal de Luanda que a partir de 1940 começou com a expropriação permanente das casas dos residentes do bairro das Ingombotas, para acudir as necessidades de urbanização e ao crescimento acelerado da população de origem europeia em Luanda (BOSSLET, 2014, p. 30).

As populações abrangidas por este estatuto foram realojadas mais para cima da cidade, precisamente entre o bairro cruzeiro e o Bairro São Paulo, onde actualmente encontra-se o Bairro Operário, que representou uma solução parcial em resposta as populações expulsas de outras áreas da cidade. Segundo Pepetela (2009), o Bairro Operário era habitado, por pessoas que saíam de zonas mais pobres de Luanda. É o primeiro bairro urbanizado construído pela Câmara. É o bairro dos excluídos, porque até certo ponto foi construído como musseque, habitado por negros, mestiços, sobretudo por uma forte componente cabo-verdianos anos 50 e 60.⁵ Com este procedimento tem claramente o início da separação racial, a cidade de Luanda começa a ter uma configuração de cidade dualista, apesar de que no período que antecede a corrida desenfreada do fluxo migratório proveniente do exterior, Luanda já era palco da separação racial mas em pouca escala.

A cidade expande-se e a população nativa continuava a ser “empurrada” mais para os musseques e não aparecem resultados palpáveis, conseqüentemente surgem problemas de habitação, especulação imobiliária e de obras feitas em transgressão na cidade. Como já tivemos a ocasião de apontar acima que as discussões sobre o urbanismo das autoridades administrativas

⁵“EDITORIAL”. Os Musseques de Luanda. **Jornal de Angola**. Jan.2009.

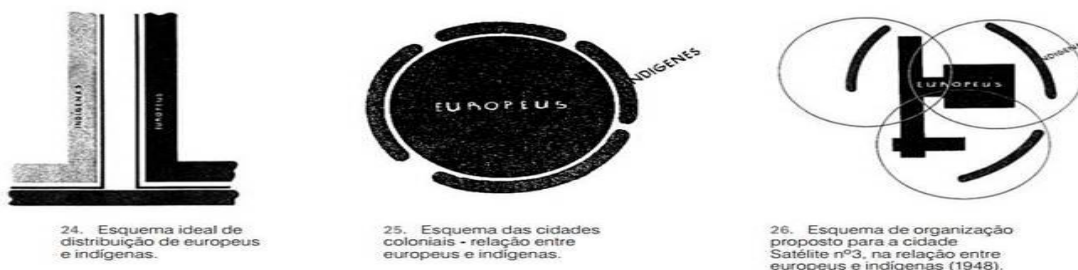
de Luanda passavam em torno de posicionamentos, concernente ao avanço da “cidade branca” e a restrição para a população nativa.

É assim que a Camara Municipal de Luanda⁶ em 1958 começou a encarar o problema das obras em transgressões com um certo grau de pragmatismo adoptando medidas que visavam destruir estas obras para se urbanizar áreas para construção de casas económicas e assim resolver o problema de habitação que a cidade enfrentava. A cidade foi moldando-se com estas “microcefalias” sem ter um plano directório urbanístico para realidade e para o seu futuro crescimento, porém o bairro operário não foi a única solução para poder minimizar os problemas acima referidos, contudo no período que vai de 1926 há 1949, por iniciativa do estado são construídos bairros com denominações de bairros económicos, operários e indígenas e alguns aglomerados de casas (MOURÃO, 2015, p. 187-217). Desta forma a cidade colonial foi se consolidando, portanto em 1940 a Camara Municipal de Luanda resolveu em princípio abrir um concurso para recrutar, por meio de contrato, um arquitecto – urbanista:

Um arquiteto – urbanista no Município de Luanda. A Câmara Municipal de Luanda em sua última sessão, resolveu, em princípio, abrir concurso para recrutar, por meio de contrato, para os seus serviços um arquiteto – urbanista, que terá o encargo de elaborar o plano de urbanização da cidade Só há que louvar a resolução tomada e desejar que se volva em realidade, dentro do mais curto espaço de tempo. A importância e o desenvolvimento que vem tendo Luanda, desde há muito impõem á Câmara a necessidade de manter um arquiteto privativo nos serviços da sua Repartição Técnica, não para tratar só do plano de urbanização, de indiscutível urgência, mas para orientar e dirigir tudo quanto represente e constitua urbanismo. [...].⁷

Mas, só a partir de 1942 é que as autoridades se preocuparam em realizar o primeiro plano de urbanização para a cidade de Luanda (FONTE, 2007, p. 84). Neste primeiro plano de urbanização é possível ver as intenções das autoridades locais. Este plano mostra-nos efectivamente a separação entre a «cidade branca» e a cidade para tais ditos «indígenas».

Figura 1- Plano de Urbanização para a cidade de Luanda (FONTE, 2007, p. 86).



⁶ “EDITORIAL”. O problema das obras em transgressões. **Jornal A província de Angola - diário da manhã**. Mar.1958.

Se o urbanismo, em toda parte do mundo, é um assunto eminentemente municipal segundo Lacaze (1995, p.16), de facto a CML estava por em prática os planos para o controle do território. Por mais que a retórica oficial contestasse, em Angola existiu dois universos: o mundo dos «pretos» e o mundo dos «brancos», eles viviam separados (RIBEIRO, 1981, p.139), se existiu uma legislação para ordenar a sociedade angolana, conseqüentemente existiu também o urbanismo ao serviço do colonialismo, impondo sobre actores do urbanismo, métodos e conjuntamente algumas ideias, abrindo desta forma, vagas para o controlo e a segregação sobre os habitantes locais. Deste modo em Luanda, a cidade «branca» separada dos musseques marcaram intimamente a sua área urbana. Alfredo Margarido (1957) faz menção que Luanda era uma cidade dualista com dois mundos.

O primeiro mundo o autor caracteriza como espaço agradável em franco desenvolvimento onde o colonizador utiliza este espaço para as suas actividades e nele construiu um sentimento de pertença e ao longo do tempo foi permanecendo alienada e inconstruída no plano íntimo, mais no interior dela encontra-se o segundo mundo que é fruto de um plano volumoso de construções que vai desde 1945 e que acompanha os dois mundos em paralelo, mas o crescimento mental não acompanhou este plano volumoso, naquela altura quem tivesse a intenção de averiguar o mistério da cidade, para Margarido (1957) o musseque era indispensável.

Nestes dois mundos é difícil ver elementos que os uni, uma vez que, estes mundos estavam em constante transformação, marca das cidades nascidas em África e que se desenvolvem ao longo da costa. Em Luanda cada fase de urbanização correspondeu o desaparecimento, a expropriação de terrenos⁸, construção e o arrastamento de bairros indígenas e musseques para periferia, a favor da Camara Municipal de Luanda. No entanto o crescimento não invalidou que as populações ditas «Negras» e «Brancas» concorressem no mesmo espaço urbano, a cidade «branca» precisava dos musseques, logo os musseques proporcionavam mão-de-obra para a cidade «branca».

Com a política de ocupação das colónias conjuntamente com o crescimento urbano, a cidade de Luanda continuava a dominar a realidade urbana em relação a outras cidades angolanas, com cerca de 40 por cento da população citadina, com uma população superior a 20 mil habitantes em 1961, segundo Wheeler e Pélissier, (2011, p. 212), em consequência a cidade começou a deparar-se com o excesso de mão-de-obra que repercutiu-se nos dois mundos, é possível ver esta polémica no Diário Popular:

⁷ “Editorial”. Um arquiteto – urbanista no Município de Luanda. **Jornal A província de Angola - diário da manhã**. Abr.1940.

⁸ “EDITORIAL”. Luanda vista de cima. **Jornal A província de Angola - diário da manhã**, Luanda. Out. 1945.

Excesso de Mão-de-obra. Ora isto não pode continuar. O emigrante, sem colocação garantida, sem família ou amigos que o agasalhem e assistam, é um elemento pernicioso. Mete-se pelo «muceque», vive com os pretos, faz-se fabricante de «quimbombo», trafica, espolia, numa negação absoluta dos nossos princípios tradicionais de civilização. Não estamos aqui a lutar pela expulsão dos brancos dos muceques. Isto seria simplesmente uma disposição da polícia que em nada reduziria o mal que lhe serve de raiz. Necessário é criar aqui as condições indispensáveis para a absorção de mão-de-obra que a metrópole pode dispensar. Mas também é necessário evitar que embarquem para o ultramar português (para qualquer província do ultramar), indivíduos sem categoria profissional. E para isso não é bastante o facto de o bilhete de identidade mencionar determinada profissão. [...]»⁹

Desta forma, Luanda foi perturbada por inumeráveis indivíduos que surgiram sem um emprego determinado, oriundos da metrópole e também do interior de Angola, causando um grave problema social. Luanda crescia com estes dois mundos, os musseques cresciam sem um planeamento, o dualismo era visível, a situação em Luanda principalmente dos musseques era de miséria, que constituía um outro problema de natureza social, esta verificação foi feita nos periódicos consultados. De acordo com Wheeler e Pélissier (2013, p. 212), até por volta de 1950 Luanda transfigura-se numa cidade muito portuguesa, as tensões sociais se traduziam numa ampla acção de fortalecimento racial com a presença dos tais ditos «brancos», desta forma a situação económica não era favorável para os angolanos.

Em 1958, Luanda já era a maior cidade da costa ocidental africana, sobretudo uma grande cidade no que respeita à população branca.¹⁰ Luanda em 1961 classificava-se em terceiro lugar das cidades portuguesas, superando as demais, com excepção as cidades de Lisboa e Porto, segundo Wheeler e Pélissier (2013, p.213).

3. A SEGREGAÇÃO NO ESPAÇO URBANO EM LUANDA.

Segundo Nascimento (2013, p. 38) a segregação repercutiu-se na organização espacial da cidade de Luanda, foi habitual esta prática, o facto atesta que o surgimento de instituições para o âmbito social em Luanda foi concebida para o fomento, por outro lado estas instituições serviram de instrumento para poder separar as populações, a título de exemplo podemos ver na construção de cinemas, logo existiu cinemas para os tais ditos: «brancos», «mestiços» e para os «indígenas». O cine 1º de Maio e o Nacional, com as localizações na zona baixa de Luanda eram frequentados por «brancos»; Já o Cine Ngola e Colonial eram cinemas exclusivos para os «indígenas», localizados em áreas periféricas onde concentrava-se uma grande massa de indígenas.

Podemos correlacionar estes factos em primeiro lugar, com as narrativas de Antero Abreu

⁹ "EDITORIAL". Excesso de Mão-de-obra. **O jornal de Maior expansão no Mundo Português**, Luanda. Mar. 1957.

(2002) numa entrevista dada a Laban (2002) no projecto denominado por Angola- Encontro com Escritores:

Antes de 61, os indígenas só podiam ir ao Cinema Colonial, e no Cinema Nacional viam o filme atrás do écran, atrás da pantalha, com as legendas ao contrário.... Também não admira, a maior parte deles não sabia ler! A taxa do analfabetismo era grande. Havia a sala e havia um lugar para os indígenas atrás do pano de écran – ouviam-se, do lado de lá, as gargalhadas e os rumores que faziam os indígenas... Até certa altura, porque depois acabaram com isso. Depois fizeram um cinema para eles só, o Cinema Colonial, onde os brancos podiam ir, embora fossem olhados de esguelha pelos policiais, pelos porteiros: «O que vem aqui um branco fazer?» Os brancos podiam ir, mas os pretos, os indígenas, não podiam ir aos cinemas da baixa, a não ser os assimilados... Mas assimilados havia meia dúzia! Era uma situação dramática, uma situação terrível... Coisas tremendas...¹¹

Em segundo Lugar com a notícia do Jornal A província de Angola:

populoso bairro dos musseques, onde se concentra a massa indígena e algumas centenas de famílias europeias e nativas civilizadas, foi dotado pela empresa do Nacional com uma esplendida casa de espetáculos, essencialmente destinada a indígenas, mas onde, pelas suas características e pelo conforto de que a rodearam os seus construtores, há lugar para europeus e civilizados. Pode mesmo sem favor e esta opinião a ouvirmos de pessoas viajadas e categorizadas considera-se o «cine – colonial» como o melhor, no seu género, construído em Africa, ao sul do equador. [...]¹²

Na mesma senda dos cinemas (Santos, 2012) fala do cinema existente no Bairro Operário no seu livro de memórias *Abc do Bê Ó*, comprova a segregação feita neste espaço:

Ao falar-se de cinema no bairro operário terá forçosamente que se falar do Cine Colonial. [...], nos anos que se seguiram à sua inauguração, eram vendidos ao público três classes de bilhetes: para brancos, para assimilados e para indígenas. Tinham, respectivamente, a classificação de superiores, plateias e gerais. Entretanto, a partir de determinada época, o Colonial passou exclusivamente a cinema de negros.¹³

Para além dos cinemas, a segregação no espaço urbano em Luanda também incidiu em escolas, bares, praias e até nos campos de futebol, havia restrições para os nativos. Podemos ver os efeitos da segregação na narrativa de Antero Abreu (2002) sobre um encontro no largo Baleizão que teve com o presidente Agostinho Neto. Segundo Antero Abreu, (2002) o presidente chamou-lhe atenção dizendo-lhe o seguinte:

¹⁰ “EDITORIAL”. Aspectos de Luanda. **Jornal A província de Angola - diário da manhã**, Luanda. Jul. 1958.

¹¹ LABAN, Michel. **Angola- Encontro com Escritores**. Porto: Edição Fundação Eng. António de Almeida, I vol, 2002, p. 254.

¹² “EDITORIAL”. O cine colonial. **Jornal A província de Angola - diário da manhã**, Luanda. 23 Fev de 1940.

¹³ SANTOS, Jacques Arlindo dos. **ABC do Bê Ó**. Luanda: Edições Chá de Caxinde, 2ªed, 2012. p. 67.

«Olha para ai à volta... Estás a ver? Quantos pretos vês aqui?» E havia muito poucos, efectivamente... No Baleizão podiam ir brancos e pretos – não havia esse «apartheid». O «apartheid» era mais para o cinema, «boites», casas de recreação e tal... Ele disse: «Bom, não quer dizer que não pudessem vir aqui... Eu estou aqui! Mas o problema é económico. Eles estão nos bares do musseque. Porque é lá que eles vivem, é lá que eles vivem, é lá que estão os pequenos bares do comerciante do musseque... É lá que eles podem fazer a pequena despesa que lhes é consentida com o que ganham, etc.» Bom, desenvolveu o seu ponto de vista de acordo com a formação muito profunda que ele tinha, e que era exemplar, efectivamente (LABAN, 2002, p. 255).

A relação entre colonizados e colonizadores foi marcada por uma intensa diferenciação, é na cidade que a organização espacial foi concretizada para objetivos que passavam em torno do processo de civilização que Portugal imponha nas suas colónias. A prática de segregação espacial não era bem vista pela população nativa, como consequência nestes espaços ocorria conflitos entre os tais ditos «brancos» e «negros», principalmente em bares, se o proprietário fosse de origem portuguesa, logo impunha restrições aos nativos, podemos analisar a narrativa de Santos (2012), da ocorrência de uma briga no Bar América:

Este bar/restaurante tinha como clientela maior os brancos portugueses que moravam naquela zona. Por várias vezes o Américo tentou reservar o direito de admissão no América, impedindo os patrícios de lá porem os butes. Ora vejam só, essa cambada de pretos e narros bêbados e ordinários, agora a misturarem-se com a gente! Era o que faltava! Essas e outras provocações, por vezes não ficavam sem resposta, e por via disso, em várias ocasiões, rebentou porrada da grossa! Uns Copos antes para queimar o íntimo e ganhar coragem, depois era ver quem os aguentava, aos bêbados e ordinários! Uma das maiores cenas de pancadaria acontecidas no seu restaurante Ngola, mesmo junto ao Bar América, e que contou no acto inaugural com a presença e actuação do Ngola Ritmo. Os colonos sentiram a afronta e não tardou a reacção. Sem que se saiba como, sobre a roda normal de todos os dias, garrafas no meio de murros e pontapés. Essa cena terá levado à efémera vida que teve o Ngola do Tonet Macala, que encerrou as suas portas pouco tempo depois (SANTOS, 2012, p. 87-88).

Apesar do fomento urbano, da expansão do ensino e o crescimento económico, existiu o paternalismo no seio da elite portuguesa que não era bem-intencionado, as coisas dependiam exclusivamente dos decisores políticos, é assim que a educação foi utilizada para a política de assimilação. Em Luanda existiu escolas para as populações de origem europeia e para os nativos, algumas incluíam as populações de origem europeia, mestiços e nativos assimilados. Com esta prática, em vez de ajudar o africano, o sistema da colonização colocava o nativo sem um progresso harmonioso, segundo Wheeler e Péliissier (2011, p. 202), o sistema proibia a progressão do africano, desta forma cresceu o sentimento de frustração em grande parte do número de nativos, para os autores supracitados este sistema era contraproducente.

Neste contexto em Angola existiu o ensino primário rudimentar, que esteve a cargo dos missionários onde a exclusividade incidia sobre a população «indígena»¹⁴ e também o ensino técnico profissional (escolas oficinas), o ensino era exclusivamente para os nativos negros, segundo Neto (2012, p.157). Esta política de ensino para «indígenas» feita consideravelmente por missionários, só seria compensada com alcance de três elementos a ter em conta: Deus; pátria e família. Esta trilogia mentora da educação para os indígenas encontrava-se “embutida” do espírito civilizador colonialista e era consensual, o semelhante jamais se “*pode dizer relativamente à corrente doutrinária da política de ensino a ministrar, integrado ou segregado*” (NORE; ADÃO, 2003, p. 107).

Diante destes factos foi possível encontrar uma notícia no Jornal A província de Angola na sua edição de 13 de Abril de 1946, que mostra-nos claramente que existiu escolas exclusivamente para «brancos» e escolas para os nativos:

“Passa a haver todos os dias ensino de valores nas duas principais escolas de instrução primária em Luanda.

A escola elementar profissional de Rita Norton de Matos, em Luanda, destinada a habitar apenas raparigas indígenas, vem tendo, desde há muito, uma frequência tão pequena que não justifica os encargos, sustentados pelo estado, com a manutenção de uma professora de costura e de mestras de ofício. [...]”

Mediante estes acontecimentos, a leitura arquitetónica da cidade de Luanda no período colonial ajuda-nos a compreender, como foi estruturado este espaço urbanístico, Luanda, como cidade colonial foi gerada como um centro social só para populações de origem europeia, de tal maneira, que quem quisesse integrar-se na vida social, não tinha outra opção, senão de aceitar as condições fixadas pela maioria sociológica (população de origem europeia), segundo Coissoró (1964, p.19) citado por Nore e Adão (2003, p.103).

Nesta conjuntura, Luanda pelo número de população que albergava e a sua relação com outras cidades angolanas, destacou-se a segregação residencial, logo quem estivesse no topo da pirâmide social, tinha possibilidade de ter uma boa casa e também viver numa zona de destaque na cidade. Em relação as pessoas que estivessem na base da pirâmide social, os tais «indígenas», o lugar para viver e as casas destes, eram erguidas em segundo plano com diferenças significativas. A exemplo disto podemos ver na construção do bairro Cruzeiro e a distribuição destas casas que foram reservadas para os funcionários do estado com cargos de destaques naquela altura em Luanda:

¹⁴VENTURA, REIS. Aspectos da População de Angola. **Jornal a província de Angola - diário da manhã**, Luanda. 9 Abr. 1958.

“Bairro do Cruzeiro.

Distribuição de casas do estado.

Para serem habitadas a partir de hoje 1 de Maio, foi feita a distribuição de 15 casas do estado que constitui o «Bairro do cruzeiro» pelos seguintes funcionários: Tenente António da Rocha Barbosa; Raul Pires, Director Provincial Administrativo civil de Luanda, Dr. Waldemar Gomes Texeira; Engenheiro Manuel Texeira de Sampaio; Dr. Fernando Pimentel de Abreu; Capitão Felipe Alistão Corte-Real; Dr. Aristides Marques Vilela Inspector dos serviços Farmácia do Hospital Central; Dr. António da Silva Ferreira Director da imprensa Nacional; Dr. Hugo de Sá carneiro Director da alfândega de Luanda; Major Francisco José Henrique Cortez; Tenente Aníbal Rafael da Silva; Engenheiro – Agrónomo Romero Abreu Velho; Engenheiro Carlos Augustos Alves Pereira. Esta linha está sujeita as alterações no caso de haver desistências, a renda mensal de cada uma destas casas como já anunciamos, é de 450,00”¹⁵.

Apesar que a habitação colectiva fez a cidade de Luanda uma cidade moderna, logo podemos analisar o tipo de habitação feita; os espaços ocupados por estas casas na cidade de Luanda. Ainda que Pepetela (2009)¹⁶ afirme que não existia o apartheid em Angola e que os tais ditos «negros» e os «brancos» viviam juntos e que nunca existiu uma discriminação racista na íntegra na era colonial, mas sim, tratou-se de uma separação de classes, principalmente nos rendimentos. A partir desta instrumentação podemos ver que os rendimentos das famílias tiveram um papel significativo para obtenção de moradias ou mesmo na ocupação de espaços para a construção das mesmas.

O facto de que a cidade de Luanda começa a ganhar o movimento moderno por volta de anos de 1950 á 1960 as populações de origem europeia estavam mas concentradas na zona urbana e com as melhores casas, enquanto os tais ditos «indígenas» estavam em maiores números nos musseques¹⁷: Terra Nova, Cazenga, Morro da Maianga (musseque prenda) e Samba bairro (dos pescadores), Musseque Palanca, Sambizanga, Burity, Marçal, Sérgio Pedrosa, Mota, Rangel, Fernando Torres, Cabeça, Calemba e Cassequel.

O movimento moderno abriu a passagem para a uma abordagem transparente sobre as possibilidades movidas pelo Movimento Moderno, granjeando com isso, compensar uma melhor propriedade do uso do lugar privado mas também do espaço público (FIGUEIREDO, 2008, p. 65), neste sentido a cidade configurava-se com novos espaços e edifícios, mas a segregação residencial (MENDES, 2010, p. 4) era um facto, uma vez que os musseques foram desaparecendo e transformados em bairros integrados na área urbana, até ai muito bem! Quais foram as populações que ocuparam estes bairros? Estas pessoas retiradas destas zonas para serem urbanizadas, posteriormente voltaram? Claro que não!

¹⁵ “EDITORIAL”. Distribuição de casas do estado. **Jornal a província de Angola - diário da manhã**, Luanda, 1 mai. 1946.

¹⁶ EDITORIAL”. Os Musseques de Luanda. **Jornal de Angola**. Jan.2009.

¹⁷ “EDITORIAL”. O problema da Habitação em Luanda. É preciso construir casas para todos. **Jornal cultura**, Luanda. p 5, 3 mar. 1958.

Estas populações não lhes foram garantidas habitações como podemos ver no *Jornal Cultura*:

“Enquanto não se levarem a efeito os objectivos consignados no referido Diploma 2799, tem de se garantir habitação à gente que se estabeleceu nestas zonas, parte dela irradiada de outros centros dos musseques, agora transformados em bairro residências integrados na área urbana da capital, como sejam: Viúva Leal, Bettencourt, Cayate, Ramalho, Braga, Vila Coltilde e Vila Alice (antigo musseque Caldeira). Para isso há só um caminho: a expropriação dos locais que os indígenas ocupam, como aliás se prevê naquele diploma”¹⁸

É neste sentido que os musseques surgem também como consequência do processo de segregação espacial no período colonial, e também pelo resultado de um intenso processo migratório de influências internas e externas, provocando problemas de ordem política. Os problemas das complexas relações humanas até por volta de 1957 obrigou administração de Luanda fazer a integração dos musseques na circunscrição de São Paulo, nesta altura, a cidade de Luanda possuía uma população a rondar de 150.000 habitantes.¹⁹

A década de 50 foi a época de maior difusão do trabalho forçado, o sistema colonial português permanecia a assentar em desigualdades jurídicas, sociais e raciais. A separação racial desenvolvia-se, numa primeira instância, através da diferenciação jurídica do chamado «indígena». Os castigos corporais, o uso da palmatória, as rusgas, foram práticas rotineiras, administradas aos proletários e criados domésticos pelos patrões e aos «indígenas» em geral pelas autoridades administrativas e policiais que persistiram até 1959. Havia conjuntamente formas mais delicadas de racismo, especificamente a diferenciação no salário e os impedimentos no acesso ao emprego e ao progresso social (CASTELO, 2014, p 515).

Luanda como cidade colonial foi transformada em dimensões desiguais, concernente ao modo da composição e função dos espaços que originaram o isolamento das populações. O trabalho de Domingos e Peralta (2013, p. 40) descreve que a história das cidades angolanas é a representação de um processo de domínio colonial, caracterizado na materialidade da área urbana e da sua edificação, mas também na organização social, penetrável a cadência da história política e económica. A marca discriminatória do sistema colonial português determinou o espaço urbano em Luanda, para Lopes (LOPES *et all*, 2007, p. 67) a dualidade em primeiro lugar assentou-se num núcleo urbanizado e planeado sobre o papel de modelos residenciais do país colonizador, derivando a «cidade branca», em segundo lugar surge a «cidade indígena» onde se estabelecia em

¹⁸ “EDITORIAL”. O problema da Habitação em Luanda. É preciso construir casas para todos. **Jornal cultura**, Luanda. p 5, 3 mar. 1958

¹⁹ “EDITORIAL”. Integração dos musseques na circunscrição de São Paulo. **Jornal Diário Popular**, Luanda.1 de Jan. 1957.

zonas não planejadas, com condições precárias de habitabilidade. Desta forma, os bairros indígenas nos centros urbanos em Angola começaram a ser encarados como um problema político, Luanda não fugiu a esta regra.

CONCLUSÃO

As marcas da evolução histórica da cidade de Luanda estão presentes no seu espaço urbano através das edificações, as cidades coloniais sobretudo africanas, foram construídas segundo o princípio de segregação, esta política funcionou como fiscalização urbana representou a fundação de um instrumento administrativo regulador e importante na redefinição do espaço urbano. O «indígena» como produto da situação colonial teve de adaptar-se aos modelos de representação social e a política de uma sociedade onde a dominação do colonizador para o colonizado foi muito acentuada. Analisar os «indígenas» no contexto urbano de Luanda permitiu identificar o modo como as dinâmicas do urbanismo colonial, tiveram impactos directos na construção dos espaços, relações sociais, controlo da população, práticas e representações.

Luanda como cidade colonial produziu um espaço desigual social com marcas no íntimo da organização do seu espaço urbano, onde a discriminação tornava-se uma arma para poder dominar os tais «indígenas» os considerados incultos e atrasados. Em Luanda verificou-se uma grande presença de colonos de origem europeia, conseqüentemente surgiu o dualismo, tornando-se um mundo extremamente complexo, em termos de relações sociais. O fim do Indigenato não fez acabar com a descriminação, no espaço urbano de Luanda.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Ilídio do. **Luanda e os seus “Muceques” problemas de Geografia Urbana**. Lisboa, Finisterra, XVIII, 36, 1983.

BENDER, Gerald j. Angola **Sob o Domínio Português- Mito e Realidade**. Luanda, Editora: Mayamba, 2013.

BOSSLET, Juliana Cordeiro de Farias. **A cidade e a Guerra: Relações de poder e subversão em São Paulo de Assunção de Luanda (1961 – 1975)**. Dissertação (mestrado), Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2014.

CASTELO, Cláudia. “Novos Brasis” em África desenvolvimento e colonialismo português tardio. **Vária História**. Belo Horizonte, vol. 30, nº 53, p. 507-532, 2014.

_____. **«O Modo Português de estar no Mundo» O luso – Tropicalismo e a ideologia Colonial Portuguesa (1933- 1961)**. Porto: Edições Afrontamento, 1998.

- CASTRO, Armando. **O Sistema Colonial Português em África (meados do século xx)**. Lisboa: Ed. Caminho, 1980.
- DOMINGOS, Nuno; PERALTA, Elsa. **Cidade e Império: Dinâmicas coloniais e reconfigurações pós – coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2013.
- FIGUEIREDO, Wilfred Moacyr de. **Oito 48. 13 Treze A Habitação Colectiva Como Substrato de Urbanização 1950 – 1970**. Coimbra: Didott Graphic Arts, 2008.
- FONTE, Maria Manuela. **Urbanismo e Arquitectura em Angola – de Norton de Matos à Revolução**. Tese (Doutorado) Programa de Pós Graduação em Planeamento Urbanístico, UTL|FA, Lisboa, Portugal, 2007.
- LABAN, Michel. **Angola- Encontro com Escritores**. Porto: Edição Fundação Eng. António de Almeida, I vol, 2002.
- LACAZE, Paul- Jean. **A cidade e o Urbanismo**, Lisboa: Edições Instituto Piaget, 1995.
- LOPES, M.Carlos; OPPENHEIMER, Jochen; PROENÇA, C.Sangreman; RIBEIRO, Mário; CUNHA Nuno; FERREIRA, Marco. Economia de Luanda e Maputo: olhares cruzados. In: OPPENHEIMER, Jochen; RAPOSO, Isabel (Coords.). **Subúrbios de Luanda e Maputo**. Lisboa: Edições Colibri, 2007.
- MENDES, Rui Paes. A Cidade Colonial do estado Novo e a Estruturação do território ultramarino – Primeiras Abordagens. In: **Actas do XII Colóquio Ibérico de Geografia**. Porto: Faculdade de Letras (Universidade do Porto), 2010. Disponível em: <http://web.letras.up.pt/xiicig/comunicacoes/140.pdf>.
- MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. **Continuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda: Uma interpretação do desenho urbano**. São Paulo: Terceira Margem, 2006.
- MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. Profissões e Toponímia na Luanda Antiga. In: **Actas do III Encontro Internacional Sobre História de Angola** (II volume). Arquivo Nacional de Angola, 2015.
- MOUTINHO, Mário C.. **O Indígena no Pensamento Colonial Português – 1985-1961**. 1ª Ed, Lisboa: Edições universitárias Lusófonas, 2000.
- NASCIMENTO, Washington Santos. **Gentes do Mato: os “novos assimilados em Luanda” em Luanda (1926 – 1961)**. (Tese) (Doutoramento) – Programa de Pós Graduação em História Social, Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2013.
- NETO, Maria da Conceição. **In Town and Out of Town: A Social History of Huambo (Angola), 1902-1961**. PhD Thesis, SOAS, University of London, 2012.
- NETO, Sérgio Gonçalo Duarte. **Do Minho ao Mandovi. Um Estudo Sobre o Pensamento Colonial de Norton de Matos**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós Graduação em Altos Estudos Contemporâneos (História Contemporânea e Estudos Internacionais Comparativos), Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal, 2013.

NETO, Teresa da Silva. **História da Educação e Cultura de Angola: Grupos Nativos, Colonização e a Independência**. 2ªed, Lisboa: Alpiarça, 2012.

NORE, Alfredo e ADÃO, Áurea. O ensino colonial destinado aos indígenas de Angola. Antecedentes do ensino rudimentar instituído pelo estado novo. **Revista Lusófona de Educação**, 1, 101 – 126, 2003.

QUEIROGA, Carlos de Brito. Desenvolvimento Agrícola e Aumento da Produção Indígena na Colónia de Angola. In: **Boletim da Agência Geral das Colónias**, Ano 8, n.º 82, 1932.

RIBEIRO, Orlando. **A Colonização de Angola e o seu Fracasso**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, “Estudos portugueses”, 1981.

SANTOS, Jacques Arlindo dos. **ABC do Bê Ó**. 2ªed, Luanda: Edições Chá de Caxinde, 2012.

SERRANO, Carlos Moreira Henrique. **Angola. Nascimento de uma Nação. Um Estudo Sobre a Construção da Identidade Nacional**. Luanda: Editora Kilombelombe, 2008.

SOARES, Amadeu de Castilho. **Política de Bem-Estar em Angola**. Lisboa: Estud. Ciênc. Polít. E Soc, nº 49, 1961.

VENÂNCIO, Joana. **O bairro Prenda em Luanda entre o formal e o informal**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós Graduação em Arquitectura, FAUP, Porto, Portugal, 2013.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER René. **História de Angola**. Lisboa: Edições Tinta-da-China, 2011.

Yuri Manuel Francisco Agostinho
Docente do Instituto superior de Artes -
ISART. yanessanguifada@gmail.com



ISSN: 2595-5713

Vol. 01 | N°. 01 | Ano 2018

Patrício Batsíkama

EM BUSCA DA TEOLOGIA TOKOISTA: UMA REVISÃO ANTROPOLÓGICA

In Search of Tokoist Theology: An Anthropological Review

RESUMO: A Igreja Tokoista criada em 25 de Julho de 1949 pelo profeta Simão Gonçalves Toko é de linha messiânica e perdura até os nossos dias, com mais de dois milhões de fiéis. Pela exploração bibliográfica e a rica simbologia que existe, perguntamo-nos sobre a *possível* teologia tokoista. Não é porque ela não exista, mas porque ela não é explorada, estruturada e ensinada numa Faculdade. A presente pesquisa identifica alguns dos símbolos que integram essa teologia tokoista, e tenta explicar noções básicas como a *Sua Santidade* aplicada ao actual líder espiritual assim como a *personificação* de Simão Toko (falecido em 31 de Dezembro de 1983) na pessoa do Bispo Dom Afonso Nunes, actual líder espiritual. Procurei esclarecer essas noções na base de uma leitura antropológica e espero debitar um debate onde outros especialistas irão trazer as suas preciosas contribuições.

PALAVRAS-CHAVES: Teologia; Tokoismo; Messianismo Africano; Angola

ABSTRACT: The Tokoist Church created on July 25, 1949 by the prophet Simão Gonçalves Toko is of a messianic line and nowadays with more than two million followers. By the bibliographical exploration and the rich symbology that exists, we ask ourselves about the possible tokoist theology. It is not because it does not exist, but because it is not explored, structured and taught in a Faculty. The present research identifies some of the symbols that integrate this tokoist theology, and tries to explain basic notions like His Holiness applied to the present spiritual leader as well as the personification of Simon Toko (deceased in 31st December, 1983) in the person of the Bishop Dom Afonso Nunes, current spiritual leader. I tried to clarify these notions on the basis of an anthropological reading and I hope to open a debate where other experts will bring their precious contributions.

KEYWORDS: Theology; Tokoism; African Messianism; Angola

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

Marcos Carvalho Lopes
marcosclopes@unilab.edu.br

EM BUSCA DA TEOLOGIA TOKOISTA: UMA REVISÃO ANTROPOLÓGICA¹

Patrício Batsíkama ²

Introdução

As estruturas conceptuais do sistema religioso tokoista eram mal conhecidas (ESTERMANN, 1965) pela colonização portuguesa, embora alguns trabalhos científicos (sociologia, antropologia e teologia) que a PIDE-DGS solicitou a diferentes especialistas, nos forneçam elementos importantes. Pena é que o tokoísmo foi analisado na perspectiva da teologia católica ortodoxa (Carlos Estermann; João Martins, etc.) e não, como normalmente seria, na perspectiva do messianismo africano (SINDA, 1972, p. 87-99; BALANDIER, 1967, p. 103-107) ou, minimamente, na perspectiva angolana.

Interessa-nos aqui optar por uma definição descritiva da teologia, que servirá de instrumento lógico para se perceber o tokoísmo, criado por um profeta ético. Partiremos do pressuposto segundo o qual a teologia é a compreensão lógica de práticas cuja simbologia estabelece ou explica, pelo menos, a relação entre Deus (ou divindade) e o Homem. Essa relação se constrói entre os suportes imateriais e os suportes materiais. Esses suportes constituem o fundo cultural da religião (WEBER, 1982, p. 407 - 408), a partir do qual o Homem entende ou pensa racionalmente entender as dimensões de Deus (ou divindade).

A - Estrela a oitos ângulos (Estrela da Alva)

Ao lançar o tokoísmo em 1949, Simão Gonçalves Toko e os fiéis tiveram consciência da profecia: perseguição, prisão, morte, etc. como está patente nos Actos, 2. Também, a profecia prevenia a salvação que virá de Deus: Salmos, 121 (MARCUM, 1969, p. 81; GRENFELL, 1950). Isto é, os tokoistas sabiam o que lhes esperavam e acreditavam profundamente na profecia.

¹ Agradecemos ao líder tokoista, Bispo Afonso Nunes, pelas explicações valiosas e claras que nos forneceu (informações confirmadas pela ampla documentação que conseguimos e pelas entrevistas feitas por nós a outras pessoas). Trataremos esses elementos com pormenores no outro trabalho que temos desenvolvido há algum tempo.

² Director do CEICA-ISPT - Centro de Estudos e Investigação Aplicada [CEICA], Instituto Superior Politécnico Tocoísta [ISPT], Angola. O contacto telefónico é: +244-923450674. 23327@ufp.edu.pt

Os tokoistas assumiam-se – simbolicamente – como estrela, e o alfaiate Diakenge Manuel Toko costurou uma estrela branca num fundo vermelho (ver anexo #2). Isto é, a profecia antevia mortes, prisões aos fiéis tidos como estrelas, o que resultaria do símbolo de uma estrela no fundo vermelho em 1949-1954. Mas, o que significaria estrela num fundo vermelho? Na cosmogonia angolana – kôngo, lûnda, mbûndu e umbûndu – a estrela tem duas significações importantes que, curiosamente, convergem com o sentido hebraico. E vamos citá-las:

- i. “Entidade astral”. Os Nyaneka chamam-no de *onthungululu*, ou ainda *onyofi* (SILVA, 1951, p. 225). Isto é, a luz pequena entre as trevas. Os Kôngo chamam-no de *ntêtembwa* (LAMAN, 1936, p. 793). Na cosmogonia angolana a estrela é ora a pequena luz nas trevas, tida como metáfora de pequeno Bem no meio de maldades, ora o Bem terrestre, o Homem primitivo que alcançou a eternidade. Nas sociedades Khoi-San, associa-se estes dois sentidos a uma história do Bem social: *ntêtembwa*, *onthungululu* explicam-no bem.
- ii. Totem do Bem: a estrela identifica a ordem estabelecida a partir de *Nzâmbi*. A sua linguagem astral implica, por um lado, a fixação geográfica e por outro, o cultivo da cordialidade entre as pessoas na base das leis estabelecidas.



Fonte: PIDE-DGS

A cor vermelha do fundo de onde sobressai a estrela foi, inicialmente, considerada como o “derrame de sangue” que iria caracterizar os primeiros momentos dos tokoistas. Foi nesse sentido que o alfaiate tokoista Diakenge Manuel Toko realizou os primeiros protótipos.

Mas a cor vermelha não significa apenas o sangue derramado, no sentido de “terror”³. O sangue de Cristo professa o amor e a vida eterna (salvação). Nas sociedades muntu-angolanas, a cor vermelha tem dois sentidos: “sagrado”⁴ e “origem vital”⁵. Isso permite-nos avaliar o sentido religioso do vermelho tokoista, primeiro como “sacrifício humano”, e depois como “amor pelo Bem social”. É somente assim que se poderá perceber Salmos, 121 e Acto, 2 nos primeiros momentos do tokoísmo.

Já nos finais da década de 1950, o profeta escreveu cartas aos fiéis, indicando que era necessário já não exibir a estrela vermelha, porque a partir do “Novo Milénio”, virá o novo tempo: “tempo da esperança”, em que os tokoistas já não serão perseguidos. A esperança é a interpretação da cor verde que, já o início da década de 1960 passou a servir do fundo da estrela que muitos fiéis usavam, para a sua identificação cultural religiosa. É curioso verificar que Angola alcançou a Paz em 2002 (Novo Milénio), e que os tokoistas e os Angolano em geral vivem em tempos da *esperança*.

A cor verde, como fundo da estrela, traz a profecia da esperança e da Paz. A cor verde quer dizer, nas sociedades muntu-angolanas, a prosperidade e a harmonia entre as pessoas. Embora os tokoistas tenham começado a utilizar essa cor já na década de 1960, a Paz profetizada por Simão Toko só se verificou em 2002.⁶ Essa *esperança* em estrela de amanhã é “anunciadora do renascimento perpétuo de dia... símbolo do próprio princípio da vida” e oito pontos da “Estrela da Alva” simbolizam o equilíbrio, a concórdia e a Paz (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2010, p. 308; 483).

B. Cruz africana

Já referimos a cruz na tradição cristã (símbolo da salvação), que é o contrário do que acontece na tradição romano-judaica (símbolo dos malfeitores)⁷. A árvore tem um significado profundo nas sociedades africanas, embora nos proponhamos mencionar aqui apenas duas: (i) condições vitais criadas e prosperidade material e espiritual; (ii) diálogo e abrigo – lugar de

³ Enquanto presos políticos eram considerados de comunistas em 1949.

⁴Iniciação, sacrifício religioso, etc.

⁵Vida, pertença social, etc.

⁶ Abordaremos essa questão num outro projecto, sobre a teologia tokoista.

⁷ A ocupação dos Romanos antes do cristianismo (ou mesmo de Jesus Cristo). O judaísmo antigo tinha herdado o sentido da cruz romana, pela prática constante de condenação dos malfeitores.

repouso, Paz e conforto – enquanto condicionantes da coesão e da unidade. Nas sociedades angolanas, os antigos – para jurar que falavam de acordo com o que foi estabelecido – cruzavam os dois dedos indicados e falavam conforme acordado, ou desenhavam uma cruz e saltavam-na para dizer que o que eles tinham dito fosse conforme à verdade. Isto é, a forma de “cruz” é um símbolo sagrado. “Na iconografia cristã são frequente as representações da cruz com ramos de folhas ou duma Árvore-cruz” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2010, p. 90).

Os Bantu são um povo de agricultores, por isso a árvore simboliza o resultado das suas actividades. O mesmo símbolo poderia significar o “país onde as pessoas vivem consoante as leis instituídas pela colectividade que ninguém poderá infringir”.

Os Bantu acreditam que todas as árvores⁸ são constituídas de ramos⁹, o que, nas línguas Bantu, quer dizer “árvore na árvore”. Isto é, a árvore é um símbolo de acordo dialógico: diferenças dialogando, respeitando as suas idiossincrasias. Os ramos constituem diferenças de uma mesma sociedade, apela-se pela união que, nas sociedades angolanas, quer dizer justaposição, e não oposição entre os integrantes. Os ramos da árvore explicam-no bem.

Nos Kôngo existe uma máxima que o exprime de forma excelente: “*makukwamatatumalâmbilângaKôngo*”. O país (a sociedade) é considerado como uma marmita assente em três pedras. Nos Umbundu, a cosmogonia completa-se em três *osângo*¹⁰ (LIMA, 1992-III, p. 23). Há um provérbio nyaneka que lembra que três *omathiya*¹¹ sustentam a panela. Curiosamente, na árvore-cruz desenhado pelo próprio profeta, encontramos três ramos, os “*makukwamatatu*” ou ainda os “*omanthiya*”.

A africanização da Igreja do Cristo através da árvore – que na verdade deve tratar-se de árvore sagrada, como *mulembeira* ou *nsânda* – indica que “quem está com Cristo está protegido da sombra da *mulembeira*”.¹² Nesse sentido, os versículos à volta deste desenho (da árvore atrás da cruz) especificam essa significação.

Simão Toko apresenta aqui a “árvore da vida” (salvação pela Fé), ao contrário da “árvore do conhecimento”. Justificar-se-á, então, 1 Coríntios, 1:18-19 que vem escrito à volta da árvore

⁸*intxi*, em kimbundu; *nti*, em kikôngo, *thi* em nyaneka, etc. A árvore “*ntxi*; *nti*” relaciona-se com o país “*nxi*; *nsi*” pela observância das leis.

⁹Kimbundu: *dihânda*, no singular ou *mahânda* no plural; *nyaneka*; *othiyihanda* ou *nandyi* (SILVA, 1951: 480).

¹⁰*Osângo* é o núcleo administrativo representativo de várias unidades sociais-territoriais. Três *osângo* constituem um Imbu, e três “Imbu” constituem o Ombala de Osoma.

¹¹Omanthiya significa “três pedras” que sustentam a panela, embora nos dias de hoje seja reduzido ao singular (*Oma* = plural). Curiosamente o termo significa, ao mesmo tempo “lar, família”: núcleo social.

¹² Todos os anciãos tokoístas de 18 classes ou dos 12 “pais-velhos” respondem da mesma forma. O Bispo Dom Afonso Nunes, de igual modo, dá-nos a mesma resposta. O que nos chamou a atenção é a textura semelhante pela qual todos eles respondem.

com cruz. Pensamos aqui que o sacerdote angolano tenha percebido a salvação através da renascença do homem¹³:

“a associação da Árvore da Vida com a manifestação divina está presente nas tradições cristãs; pois existe uma analogia, e até mesmo recondução do símbolo, entre a árvore da primeira aliança, a árvore do Génesis, e a árvore da cruz, ou árvore da Nova Aliança, que regenera o Homem... De resto, na iconografia cristã são frequentes as representações da cruz com ramos e folhas ou duma Árvore-Cruz...”
(CHEVALIER; GHEERBRANT, 2010, p. 90).

Essa cruz (ver a imagem a seguir) parece-nos exprimir alguns propósitos interessantes que é importante frisar aqui:

- i. Diálogo entre as diferenças como fonte do conforto;
- ii. Salvação a partir da Fé, e não na base da inteligência;
- iii. Sombra = protecção. Estar em Cristo é estar em segurança¹⁴.

Essa imagem já serviu, quer para os cartões de membros, quer como “suporte” para oração (como indicam os anexos) em momentos de aflição, desde a década de 1960 – momento da perseguição, prisões e mortes dos tokoistas.

A sua significação é profunda: a árvore tem um valor simbólico nas Tradições africanas, mas iremos nos basear no *mulemba* e *nsânda* que são árvores sagradas em toda Angola. Ambas árvores simbolizam:

- i. União, e simultaneamente, diversificação. A diversificação é simbolizada pelos ramos e a união que é o mesmo tronco: fraternidade;
- ii. Sabedoria enquanto exercício de aprendizagem e debate; iniciação enquanto processo de transmissão das heranças sociais.

Ao associar a *cruz* da salvação, e tendo em conta os versículos a volta desta imagem, o líder religioso codifica aqui a *aceitação do outro* – através do perdão – como fonte da *união* (*nkûndu* ou *kûnda*, nas culturas angolanas). Apesar das perseguições, Simão Toko busca na ancestralidade angolana, elementos simbólicos para proclamar o *amor a si e ao próximo* como base do tokoísmo. Por outro, *mulemba/nsânda* simbolizam as leis, as instituições que todos que se revejam nessa árvore devem observar.

¹³ Entre 1944-1947, os coristas de Simão Toko tinham percebido essa mensagem da *regeneração do Homem* numa África sob colonização. Isso distinguiam-nos entre os protestantes do BMS, ao ponto de confundir os seus fins com a Política (GRENFELL, 1950)..

¹⁴ Árvore sagrada é plantada num local considerado sagrado pelos rituais realizados. Ela simboliza as “leis dos ancestrais”. Logo, quem estiver a obedecer as leis dos ancestrais, estará em segurança.



Fonte: PIDE-DGS

Antes de vermos o terceiro ponto dos suportes materiais (*vestimentas brancas*), interessamos fazer algumas observações aqui:

- (1) A reprodução do simbolismo cristão pelo sacerdote angolano, que a “igreja colonial¹⁵” não revelou as significações, é interessante. Apesar de não estudar a teologia, ele mostrou um conhecimento profundo da simbologia cristã, e percebeu-se da sua utilidade social de maneira que contextualizou-a para *sua* sociedade.
- (2) Simão Toko introduziu o sagrado africano – que não contraria o cristianismo – com propósito de trazer aos africanos a esperança da salvação a partir dos aportes culturais africanos. Em ambos casos, a sua mensagem torna-se – na visão do *Acto colonizador* – um autêntico *Acto descolonizador*.

C. Vestimentas brancas

¹⁵ Consideramos a “Igreja Colonial” aquele tipo de igreja que, durante a colonização, fez pacto com a Administração colonial para manter o ex-colonizado de uma forma ou outra sob dominação, embora as brigas internas neste pacto tenha proporcionado “descolonizadores” africanos.

No livro de Apocalipse, João viu pessoas vestidas de branco (APOCALIPSE, 7: 9). Há uma coincidência com o uso da cor branca nas sociedades angolanas, principalmente da linhagem de Simão Toko: Na Mpêmba.

Símbolo da integridade moral, prática do Bem e do “coração leve”, esta vestimenta versa nas duas culturas (muntu-angolana e cristã) e serve de consciencialização individual da sua conduta. Da mesma forma que optamos por um comportamento decoroso bem para evitar sujar a roupa branca, é na mesma senda que – moralmente e através das atitudes – os tokoistas previnem-se de cometer, e a vestimenta branca é mais uma questão de consciencialização, do que simples indumentária.



Em todas as partes de Angola, os Tokoistas vestidos jovialmente
Fonte: PIDE-DGS

Nesse ponto, interessou-nos mostrar que existe uma simbologia tokoista que evoluiu no tempo, que é densa de significações históricas e não de meras representações sem sentido. A simbologia tokoista conta as diferentes etapas da evolução do movimento em África e serve para os fiéis da sua Fé como mensagem profética do profeta ético Simão Toko.

Na teologia, a simbologia esconde significações históricas que veiculam segredos da doutrina religiosa¹⁶. Embora este ponto seja mais desenvolvido num outro trabalho em marcha¹⁷,

¹⁶ Os símbolos são as linguagens, e para lê-los, é importante que a pessoa tenha alguma alfabetização sobre a gramática e os léxicos que intervenham. Essas linguagens – enquanto códigos – são portadoras de História real, razão pela qual são zelosamente conservadas de várias formas. Isso pressupõe uma filosofia educacional para que a informação não se perca. O funcionamento destes códigos que geralmente ganham uma dimensão dogmática é sustentado e sustenta, também, uma filosofia social de estar.

¹⁷ Trata-se de um trabalho sobre teologia tokoista, em curso (pesquisa já adiantada). Embora seja um trabalho de caril científico – filosofia das religiões – faremos o possível de tornar o texto fácil de leitura.

interessou-nos mencionar estes três – entre outros – como forma de chamar à atenção a religiosidade do tokoísmo. Seria, na verdade, interessante que a própria Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo instituísse a sua própria teologia, através da qual se possa formar diferentes especialistas e dar corpo e consistência para apresentar a doutrina nas linhas teológicas, perante um público especializado, garantindo, assim, o devir da Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no mundo. Por outro lado, ainda não existem estudos aturados (quantitativos e qualitativos) sobre a teologia tokoísta. Se, no passado, – no tempo de perseguição, prisão e morte – foi difícil pensar nessa possibilidade, não nos parece fazer sentido nos dias de hoje, em que os tokoístas têm servido de “estrela da esperança” na sociedade.

C. A “Sua Santidade tokoísta”

Existe um ceptismo enorme sobre a *apelação* de “Sua Santidade” ao líder da Igreja tokoísta. Uns comparam, e com razão, a Sua Santidade Papa de Roma mas sem mínima comparação lógica, e outros pensam que a expressão seria pura idolatria caso for aplicado ao líder tokoísta. Podemos tentar esclarecer essa questão em três perspectivas: religiosa, histórica e sociológica.

De ponto de vista a Religião, podemos servir do modelo da Igreja católica. O líder da Igreja católica é, em latim, *Episcopus Romanus*. Quer dizer, o “Bispo de Roma”, tal como protocolar e administrativamente é tratado. Enquanto estrutura hierarquizada, a Igreja atribuiu-o o título de “Sua Santidade”, o que se relaciona com uma interpretação do título de Papa. Isto é, *Vigarius Christi* visto que Jesus Cristo entrega as chaves ao Pedro. A chave é, simbolicamente, o instrumento da *autoridade* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2010, p. 190-191). Reconhece-se, simbolicamente, algum *poder espiritual* àquele que é considerado Santidade (*Vigarius Christi*) pela sua liderança e gestão da estrutura religiosa que envolve vários bispos auxiliares: *Summus Pontifex Ecclesiae Universalis*, enquanto título oficial (VANHAEPEREN, 2002, p. 180-183). O Tokoísmo interpreta o *Vigariu Christi* com a *estrela grande que ilumina as estrelas pequenas* (ver imagem a seguir) já na década de 1949-1950. Ao reagir à essa explicação comparativa, o professor JerryBender admitiu-nos que “tokoísmo é o modelo clássico do sincretismo africano”¹⁸ que os Africanos precisam para assumir os seus próprios destinos. Ele retoma a linguagem de Mudimbe: *reinventar África*.

¹⁸ Importa informar que o professor Bender percebe o próprio cristianismo como um produto sincrético, cuja Igreja Católica passou por Concílios importantes para constituir a sua actual estrutura fortemente hierarquizada com um corpo de segurança militarizada.



Estrela grande e estrelas pequenas
PIDE-DGS

Historicamente, Papa é, em latim, a forma afectuosa de dizer *pai*, em reconhecimento da função social deste enquanto *Santidade*¹⁹ perante os fiéis. Mas enquanto acrónimo, a designação versa-se na *teologia católica* com duas acepções de ordem histórica: (a) O Papa São Leão Magno²⁰ é o primeiro a ser chamado *Petri Apostoli Protestatem Accipiens*, no dia 29 de Setembro de 440, não só pela cristologia (Concílio ecuménico de Calcedónia) mas também pela postura intelectualista que instituiu na igreja face as questões políticas; (b) a Autoridade do “Bispo de Roma” na época do Papa Zosimus (18 de Março de 417 até 26 de Dezembro 418) e na época de Papa Bonifácio I (28 de Dezembro de 418 até 4 de Setembro de 422) apresentou dificuldades administrativas na gestão do bispado – embora seja ainda uma questão profundamente interna bem gerida – que levou o Papa Sisto III optar por algumas reformas em relação aos nestorianos²¹ e capacidade geopolítica e diplomática (VANHAEPEREN, 2002).

Sociologicamente, as relações fundamentais entre a *Política* e a *Religião* versam em três aspectos fundamentais (WEBER, 1982, p. 309-347): (a) hierarquia e gestão da ordem social com propósito de se evitar a anarquia e a rebeldia desestruturantes; (b) manutenção de Estado-nação,

¹⁹ Para as crianças, o Papa é o modelo, seu herói não pelo facto deste trata-lo carinhosamente, mas sobretudo, pelo facto de este assumir as suas responsabilidades na educação, na boa conduta das crianças. É, justamente, esta imagem que se constrói com o título de Papa religioso.

²⁰ Leão I, também conhecido por Leão “o Grande”.

²¹ Os Nestorianos são os defensores do “nestorianismo”, que é uma doutrina cristológica da Escola Antioquia (428-431) que apresenta Jesus Cristo como humano, por um lado. Por outro, como divino. Dão maior realce a separação dessas duas naturezas, mas o seu argumento principal choca com a Antiga Igreja. No Concílio de Éfeso, os Nestorianos foram considerados como heréticos em 431. Com Leão I, no Concílio de Calcedónia (em 451), as igrejas e bispos que apoiavam as ideias de Nestório (os nestorianos) deixaram o corpo da Igreja-mãe.

visto que a religião é uma reserva cultural importante e permanente²²; (c) construção ontológica do indivíduo na preservação da Moral (valores cívicos e morais).

Os teólogos tokoistas precisam explicar ao público curioso – na base das teorias acima avançadas (de ordem *religiosa, histórica e sociológica*) – o título oficial de “Sua Santidade” ao líder da Igreja. Como acabamos de o explicar a nossa forma lógica, há uma funcionalidade enquanto estrutura hierarquizada. Teologicamente, tal título, assim nos ensina a História, deve ser regulamentado e os regulamentos deverão ser seguidos com maior disciplina para orientar o comportamento social. O profeta Simão Toko instituiu a hierarquia e a disciplina logo no princípio, tal como nos mostram os documentos da PIDE-DGS. Instalou uma *disciplinatokoista* que foi, com maior rigor seguida pelos crentes, estruturou importantes instrumentos gestionários do comportamento colectivo no bem-estar individual e social. Ele próprio associou-se à verdade, com humildade e com orações constantes. Essa é o espectro sociológico e histórico da *Santidade*.

D - A questão da *Personificação*

Existe um certo interesse para explicar a *personificação*, enquanto conceito. A nossa leitura é antropológica e assenta-se numa perspectiva “de fora”²³ para proporcionar um diálogo com o discurso “de dentro”.

Conceito

Existem três conceitos complementares sobre a *personificação*. A primeira relaciona-se com a versão genérica; a segunda é a forma como os estudiosos das religiões percebem-na; a terceira é a forma como em África esse conceito é endogenamente percebido.

De forma genérica, a *personificação* é um *acto*²⁴ de alguém mostrar características de uma outra *personalidade*. Geralmente o termo é utilizado nos filmes de desenhos animados onde aos animais são atribuídas determinadas características humanas²⁵. *Grosso modo*, aplicar-se quando um filho herda as características da personalidade do seu pai ou do seu ancestral.

A *religião* é tida como reserva moral de uma sociedade tanto que recorre a *linguagem simbólica* – metáfora aristotélica ou semântica veiculada em imagens – para salvaguardar a

²² Permanente no sentido que as *crenças* vivificam todo ser humano. Uns optam pela *razão cartesiana*, sem deixarem de ser *crentes culturais* (seus mitos, lendas da infância criadas por bons escritores, etc.). Outros optam pela *razão social*, fundamentalmente cultural. Ambos continuam a ser, na construção ontológica, *seres crentes*. A religião é o campo propício para explicar esse fenómeno (DURKHEIM, 2000).

²³ Posicionamo-nos como “de fora” em relação ao discurso propriamente religioso tokoista.

²⁴ Pode se perceber-se disso com a sufixação de *çãõ*

memória religiosa interna. Nessa memória, a *personificação* do líder espiritual é frequente. Jesus Cristo *personifica* o Poder de Deus Vivo, ao passo que Pedro *personifica* Jesus Cristo revelado. A canonização do Papado pela igreja Católica institucionaliza a *personificação* do bispo eleito que deve mostrar as *características* de São Pedro a quem foi cedido as chaves dos céus. Por isso *Papa* enquanto anagrama significa **Petri Apostoli Protestatem Accipiens**.²⁶ Isto é, a *personificação* de São Pedro no Papa eleito: o Bispo de Roma (Vicarius Christi).

Em África temos dois exemplos que nos interessam aqui. O primeiro é do Egito antigo, o segundo é de África Ocidental. No Egito, onde terá provavelmente sido oriundo o conceito, Faraó *personifica* as características de Deus do Sol (*Amon*). Por isso, o Faraó era uma autoridade religiosa com uma hierarquia rigorosamente observada, mas também uma autoridade política com as forças armadas bem estruturadas para garantir a integridade territorial. Na África Ocidental temos o exemplo dos Dogons. Marcel Griaule percebeu-se de dois conceitos de *personificação*: (i) o Deus *supremo* é *personificado* no líder da sociedade que congrega diferentes tribos, por isso é detentor de *poder religioso* e *poder político*; (ii) o *Líder vivo* – nas sociedades “secretas” – é uma *personificação* do *Líder anterior* (já morto, fisicamente). Em ambos casos, os Dogon (de Mali) apresentam uma riqueza antropológica interessante sobre o conceito da *personificação*²⁷, que não difere de vários grupos etnolinguísticos angolanos, como o veremos a seguir.

I - *Personificação* em Angola

Antes de falarmos da *personificação de Simão Toko*, interessa-nos – primeiro – preparar a compreensão do leitor falando do mesmo conceito nos diferentes grupos etnolinguísticos angolanos.

Começamos no Sul, com o mosaico Umbundu²⁸ e os Herero²⁹. Quando morre alguém, apenas o *corpo* que deixa de existir ao passo que o seu *espírito* ainda mantém-se vivo, até ao enterro do corpo. Quando morre um líder, no caso de um *Osoma* (rei), o corpo passa numa fase de mumificação e de separação da cabeça do corpo. Antes de se eleger e apresentar o novo *líder* existe um processo pelo qual o espírito do *Osoma* anterior deverá “*imersão*” no corpo de um dos

²⁵ Um dos modelos interessante é as *fábulas* e as *lendas*.

²⁶ Instituído no dia 29 de Setembro de 440

²⁷ Aconselhamos a Tese de Doutoramento de Marcel Griaule, em 1938. São 896 páginas.

²⁸Hambly, 1934

²⁹Estermann, 1961, p. 81-84; 196-202

candidatos, e este será iniciado e consagrado como *líder*. Isto é, ele representa a união das forças sociais integrantes.

Nos Lûnda o processo é quase o mesmo. MwaatYamvu *personifica* os espíritos dos nove guerreiros e fundadores do Império Lûnda e é a *ponte* entre os vivos e os mortos. Isto é, ele é o epicentro da harmonia entre as diferentes tribos Lûnda, como também tem o dever de manter a união selada pelos seus antepassados. Não é mera retórica. As insígnias do poder explicam-nos os parâmetros sociais (tribos directamente concernidas, com as suas devidas terras povoadas pelos espíritos dos ancestrais). MwatiSênge que, doravante *personifica* o poder de *Cinguri* descontente da liderança do *luba* CibindIrrung, também é legítimo no mosaico cõkwe tal como é expressa pelos símbolos do poder reconhecidos por diferentes *forças sociais*.

Percebe-se duas razões convergentes no poder de MwêneÑjîng'aMbândi: (i) depois da morte do irmão, ela busca legitimidade nos Makota³⁰ e Malêmba³¹ e nos princípios que reconhecem as suas habilidades perante as demandas políticas *mbûndu*; (ii) a sua *pertença social* legitima-a. Ora, a *personificação* dos “espíritos do chão” é legitimável pelo Conselho de Mbênza (onde integram Makota, Malêmba) e pela *pertença social (mudînda)* que é, na cosmogonia *mbûndu*, a presença dos espíritos dos detentores de *ngôla*. Isto é, embora polémica, a legitimidade do poder no antigo Ndôngo passa pela *personificação* dos Ngola.

Entre os Kôngo, a morte do rei era seguido num período de mumificação e, simultaneamente, momento de preparação para a escolha dos candidatos (WEEKS, 1914, p. 36-38). O eleito é sempre aquele que os *ngâng'añkîsi* (sacerdotes) e o Na Mpêmba concordam que ele reúne maior número das características do *Ñtînu*. Desta maneira, realizavam-se dois rituais. O primeiro consistia na iniciação durante a qual o espírito do *Ñtînu* defunto passaria ao novo eleito. O segundo tinha a ver com a cerimónia simbólica operada por Na Mpêmba, *tokomba*, depois do novo eleito citar as doze gerações a que pertenceu o ceptro. Esse é o processo da *personificação* das características dos *Ñtînu*.

i. Personificação de Simão Toko

Começamos por duas interpretações existentes sobre a *personificação* em relação ao sacerdote Simão Toko. A primeira reza que “Simão Toko” enterrado em Ntâya ressuscitou e

³⁰ Integrante do Conselho Supremo no Poder consuetudinário.

³¹ Chefe de terra e dos clãs sociais

vestiu-se no corpo do Bispo Dom Afonso Nunes. A segunda é o espírito de Simão Toko está no actual líder da igreja com sede no Golfo I, em Luanda.³²

A primeira acepção parece ilógica, mesmo para os menos cépticos. Também não nos interessa discuti-lo aqui por não relacionar-se com nenhum dos conceitos de *personificação* aqui abordados. A segunda nos interessa, mas precisa de um prévio enquadramento explicativo, para evitar compreensões desvirtuadas. Vamos tentar situar o leitor.

O *muntu*³³ – Ser Humano – é na concepção angolana uma construção de três “pequenas” substâncias³⁴. A primeira é o **corpo**: *etimba* em Iyumbundu; *xitu* ou *mukutu* em kimbundu ou ainda *nîtu* em kikongo. A segunda é o **espírito**: *ocilêmbu* ou *ehâmba* e Iyumbundu; *kimalawêzu* ou *muxima* ou ainda *nzûmbi*, em kimbundu; *mwânda* em kikongo. A terceira é **vontade**: *ocipângu*, *ocisolelela* em Iyumbundu; *kwandala*, *kumesena* em kimbundu; *wuzôlwa*, *wote* em kikongo.

Os termos em línguas angolanas explicam melhor de que se trata, e vamos resumir. O *corpo* é o santuário *espírito*, de modo que este dirige todos os actos do primeiro. Mas para todo *acto* já que o *muntu* existe pelos actos, a *vontade* (boa vontade) intervém *necessariamente*. Podemos exemplificar da seguinte maneira, na lógica cartesiana: o “corpo” pode estar em Lisboa, mas o “espírito”³⁵ pode lembrar-se ainda da sua casa em Luanda ou em Lobito. Em relação a *vontade*, já há trabalhos específicos dos filósofos e psicólogos: todo acto realizado parte sempre da vontade.

O corpo de Simão Toko está estático em Ntâya. Essa certeza é verificável. Mas é difícil verificar que o seu espírito também lá esteja estático. As características de uma pessoa parte de *espírito* e não o corpo. A *vontade* realiza-se consoante as estruturas de cada traço da *personalidade* de alguém. Entre 1949 e 1984 o *espírito* de Simão Toko resume-se: (1) “em congregar todos, apesar das diferenças: pacificador”; (2) “criar capitais culturais”, “reforçar as heranças sociais” para o bem-estar individual e colectivo; (3) “independência espiritual/cultural”, “descolonização mental”; (4) etc.

Entre 1984 e 2000 o “Tokoísmo sem o ‘corpo’ de Simão Toko” apresentou problemas de estrutura, desvirtuou-se dos ideais de 1949-1984 assim como fez órfãos da fé milhares de tokoistas pela luta de sucessão. Ao analisar esses factos – numa perspectiva antropológica – percebemos que a origem destes problemas terá sido o desrespeito às tradições africanas que

³² O Santuário de Katete, sita em Luanda. Além destes sítios patrimoniais, existe no Uige Ntâya, a Terra Santa tokoista.

³³ Molema, 1920, p. 151-153; 166-169

³⁴ Fizemos aqui a revisão da tese de Emile Durkheim sobre a *alma*, o *espírito* e o *corpo* (DURKHEIM, 2000, p. 33-58).

³⁵ Ou melhor *océrebro*.

anteriormente se debruçou aqui. Como poderá alguém suceder a liderança, se antes não ter recebido o *espírito* do líder? São as mesmas tradições que existem em todas religiões do mundo, embora tenhamos apenas citado o caso do cristianismo. Os mais próximos do ‘corpo’ de Simão Toko mostraram um impressionante “voto de silêncio” de maneira que, nos dias de hoje, a maioria foi-se. E muitos segredos vão desaparecendo.

Vamos colocar a pergunta para construir uma hipótese: onde estaria o *espírito* de Simão Toko? Ou melhor: será que já se efectivou a *corporização* do espírito de Simão Toko? O *espírito* do líder do tamanho de Mayamona – que profetizou a independência de África e tantos outros acontecimentos importantes – não poderá desaparecer, uma vez que ele próprio herdou-o, também³⁶. Antropologicamente, é um *espírito* constante que existe em todas as sociedades e se manifesta pelo *carisma*, no líder. E passa por diferentes *corpo* ao longo do tempo (VAN WING, 1938, p. 200-209; 252-253).

A hipótese, que nos parece visível, é o bispo Dom Afonso Nunes, o actual líder espiritual, seria o *personificado* na base das teorias acima mencionado e pelo facto de encontrar nele as características de *espírito* de Simão Toko: (i) efectivação das profecias: escolas, universidades, catedral, rádio, etc.; (ii) devolver a esperança aos tokoistas no Novo Milénio; (iii) relações pacíficas entre a Igreja e o Estado angolano; (iv) devolver a igreja a liderança que perdeu entre 1984-2000; (v) a internacionalização da filosofia tokoista; (vi) criação dos suportes académicos para “independência cultural/espiritual”; (vii) etc. O que nos parece interessante ainda, ele próprio afirma essa personificação.³⁷ Essas evidências proféticas são palpáveis com o Dom Afonso Nunes, até prova do contrário, sem prejuízo as outras posições que, ao nosso ver, parecem-nos uma questão interna.

A questão da *personificação* do Profeta Simão Gonçalves Toko em actual líder espiritual da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo tem uma explicação histórica e antropológica simples, como acabamos de verificar. O que nos propusemos aqui apresentar consiste num panorama explicativo para permitir que outros estudiosos verificassem a nossa leitura antropológica.

E. Teologia da Libertação

Toda religião é basicamente cultural e transcendental (GEERTZ, 1973). O Cristianismo primitivo é nocionalmente um sincretismo que contou com o subsídio cultural/antropológico

³⁶ Baseamos esse pressuposto na leitura de Emile Durkheim sobre a *alma* (DURKHEIM, 2003, p. 424-441).

egípcio (africano)³⁸, novos valores filosóficos oriundos dos Persas³⁹ e da reinvenção da *razão* e nova intelectualidade dos Gregos.⁴⁰ Isto é, estamos perante um legado espiritual universal. A institucionalização⁴¹ da Igreja Católica marcou a génese da visão contemporânea da Religião.⁴²

O “Poder da Igreja” no Estado tornou-se real e caracterizou a Idade Média até o século das Luzes. Ora, foi neste intervalo que Portugal e Espanha levaram o Cristianismo ao mundo inteiro, através da Bula papal *Romanus Pontifex*, de 8 de Janeiro de 1455. Como está patente nesta Bula, o Cristianismo veio em África e nas Américas utilizando métodos de força, escravatura, pilhagem e derrubamento dos reinos. Isto permitiu o Cristianismo dizimar as populações, arruinou impérios prósperos, etc. Isto é, em nome da espada e fogo, foi evangelizado um Cristo Colono que, além de empobrecer os oprimidos ele arrancou-lhe as suas culturas [alma] e adulterou a sua nobre História. Tratou-se, ideologicamente, de um Cristianismo racista visivelmente repugnante nos séculos XVIII-XX (ARENDDT, 2014, p. 208):

A verdade histórica de tudo isso é que a ideologia racista com raízes profundas no século XVIII emergiu simultaneamente em todos países ocidentais no século XIX. Desde o início do século XX, o racismo reforçou a ideologia da política imperialista [...]

Até ao período da “corrida para África”, o pensamento racista competia com muitas ideias livremente expressas que, dentro do ambiente geral do liberalismo, disputavam entre si a aceitação da opinião pública.

Os ingleses fizeram as reformas religiosas – depois da guerra de cem anos – na base de questões políticas e cívicas [e não teológicas] – de maneira que o *anglicanismo* elizabetano (1558-1603) reforçou a cultura inglesa. Na questão da colonização, os Ingleses levaram o mesmo propósito. A verdade é que conseguiram inserir os seus interesses comerciais e industriais nas outras colónias através da Religião: é o caso da BMS⁴³ em Angola, por exemplo. A Igreja anglicana estava directa ou indirectamente representada no Parlamento para discutir as questões relacionadas aos objectivos britânicos nas colónias em África. No dia 2 de Fevereiro de 1835, o Lord Thomas BobjonMacaulay fez um discurso interessante pelo facto de indicar a estratégia para dominar o africano, tal como traduzimos a seguir.⁴⁴

³⁷ Numa entrevista em “Grande Entrevista” da televisão TPA ele assumiu-se manifestar-se no espírito de Simão Toko.

³⁸ A figura de Horus. Trata-se de deus egípcio.

³⁹ A figura de Mithra (Mitra), deus do Sol entre os Persas e que foi retomado no Hinduísmo.

⁴⁰ A figura de Dionísio, único filho que Zeus fez com uma Imortal.

⁴¹ A visão de Émile Durkheim, ao considerar a Religião como uma instituição social.

⁴² Esses aspectos foram levantados e comentados por Durkheim, Weber e Geertz.

⁴³ BMS foi fundada em 1792.

⁴⁴ Lord Macaulay’s Address to the British Parliament on 2nd Feb 1835. Ver o documento a seguir.

Percorri todo comprimento e toda largura da África e não vi uma só pessoa que seja mendiga, ou ainda ladra apesar de grande riqueza que eu vi neste continente: são detentores de valores morais tão altos... Não conseguiremos conquistar este continente com pessoas deste calibre, ao menos que rompamos a espinha dorsal destas nações⁴⁵, que é o seu património espiritual e cultural. E, portanto, proponho que substituamos o antigo sistema educacional e a cultura dos africanos ao ponto deles pensarem que tudo que é estrangeiro e sobretudo oriundo do inglês é bom e maior do que o deles próprios: desta forma eles perderão seu auto-desenvolvimento, sua cultura nativa e eles se tornarão o que nós queremos deles: uma nação verdadeiramente dominada.

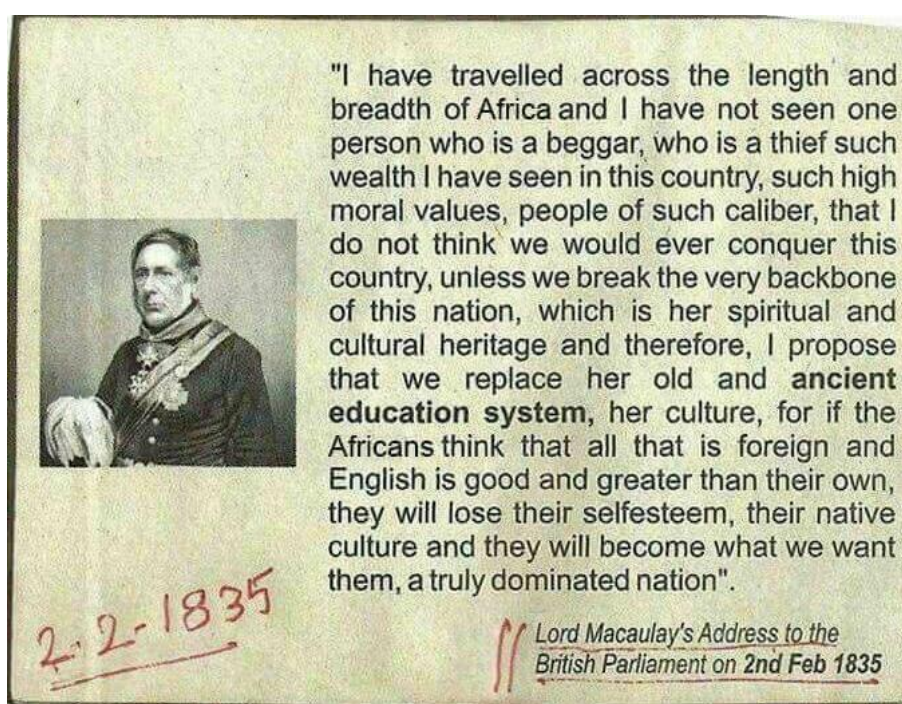


Imagem do Lord Thomas Macaulay e extracto do discurso [em inglês]

Numa só palavra, Portugal e Inglaterra fizeram do *cristianismo* uma *ferramenta colonial* baseando-se na cultura e na religião que auxiliava estrategicamente cada país nas questões públicas.

Por essa razão consideramos *Cristianismo colonial* e *Cristo Colono*: o Cristo colono não salvou os africanos, pelo contrário, os escravizou e os dizimou. O Cristianismo colonial empobreceu milhares de africanos. Era necessário, por isso, um novo Cristianismo independente e um Cristo Africano que libertassem os oprimidos (SINDA, 1972). Dito de outras formas, com as independências, o Cristianismo precisava de se tornar independente, também, face a visão colonizadora/opressora que o caracterizou na sua instalação e na nova relação bilateral com antigo opressor. Pela mesma razão, precisava-se de um Cristo que libertasse, realmente, o Africano/oprimido do ponto de vista espiritual/cultural.

⁴⁵ Ele considera África como um só bloco, mas realçamos aqui que existem várias nações neste continente.



Simão Toko preso em trabalho forçado
Fonte: INSJCM,2012

Em tese, o Cristianismo pretende ser um instrumento teórico do *Bem*, ou simplesmente uma *Religião do Bem*. Este *bem* não é apenas espiritual [valorativo], nem vangloria a *pobreza*. Na sua clássica *A Comédia Divina*, Dante mostra-nos que a *beleza* caracteriza-se no *mundo material* como forma de corporizar o que os filósofos alemães chamam de *Sache* [valor]. A colonização negou tudo isto, e para ter maior força espiritual, fundamentou-se na religião. Ora, a forma como Durkheim, Weber e Geertz definem a *religião*, percebe-se que seja um espaço chave para “auto-estima” de qualquer povo.

Um Cristianismo que não se reveja nas culturas das sociedades onde está instalado pressupõe que o Cristo evangelizado seja um colono opressor alienígena. Isto foi possível e compreensível durante a Opressão legalizada: colonização validada na Conferência de Berlim, no caso de África

Na Teologia da Libertação⁴⁶ a *liberdade* associa-se a *verdade*, e passa pelo Cristo [ungido] ou melhor Jesus [salvador]. Também pressupõe um estado de prisão: a carne não está livre, ao contrário do Espírito. Jesus Cristo personifica a *liberdade* enquanto valor, e a *libertação* enquanto experiência humana face ao pecado (BUREAU, 2002, p. 53-56).

O cristianismo colonial tem dois pontos interessantes: (a) evangelização da África, das Américas, etc.; (b) confronto cultural com os Povos evangelizados. Foi a inteligência humana

⁴⁶Leonardo Boff. Aconselhamos, também, as questões levantadas no IV Fórum Mundial de Teologia e Libertação [realizado de 5 à 11 de Fevereiro de 2011 em Dakar]

baseada nos interesses profanos [Bula Romanus Pontifex, ou discurso de Macaulay] que enlutou milhares de famílias africanas e não só. Quer dizer, a *desordem do Espírito* levou um Cristo colono a privar da liberdade as sociedades oprimidas. Esquemmatizou-se *leis* a seu favor para empobrecer os oprimidos e deixou os oprimidos sem rumo. Arrancou a alma do oprimido, para que este último vivesse na ignorância, na inverdade até ao ponto de falsificar a História do oprimido.

Contrariamente ao Cristo colono, assim nos mostra o professor John Marcum, Simão Toko se posicionou ao lado dos oprimidos⁴⁷. Quem é oprimido? Respostas: (1) **pobre**, quer dizer mais de 90% da população; (2) os **excluídos** do “centro”. Isto é, mais de 90% da população; (3) os **injustiçados**. Em outras palavras, cerca 9/10 dos assalariados, todos os camponeses e todos os indígenas; (4) os **explorados**, que corresponde a mais de 90% dos angolanos. Neste aspecto, percebe-se então o *espaço social* que Simão Toko arquitectou os alicerces do Tokoísmo: isso fez com que o seu movimento religioso se expandisse de forma enraizada para conquistar a *liberdade*.

Conclusão

Do ponto de vista histórico/antropológico, o tokoísmo é baseado nos valores simbólicos de pertença, prioritizando o diálogo e o respeito das diferenças simbólicas, como essência da construção e manutenção do espaço comum. Do ponto de vista filosófico, o tokoísmo é o cultivo de higiene ontológica em cada constituinte social para a celebração colectiva da Paz, através da aceitação mútua das diferenças, na vontade de constituir um acordo dialógico.

Numa altura que Angola tem tentado construir o Estado-nação pela via de *Kulturnation* (BATSÍKAMA, 2016), o estudo da Teologia tokoísta é importante já que o Tokoísmo surge como Cristianismo libertador e Simão Toko, Messias libertador.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, H. **As origens do totalitarismo**. Lisboa: Dom Quixote, 2014.

BATSÍKAMA, P. **Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola**. Luanda: Mayamba, 2016.

BUREAU, R. **Anthropologie, religions, et Christianisme**. Paris: Karthala, 2002.

⁴⁷ MARCUM, 1969, p. 73

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (2010), *Dicionário dos símbolos*, Lisboa: Teorema.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmica na Austrália.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GEERTZ, C. **Interpretation of Cultures.** New York: Basic/Institute of Advanced Study, Princeton University, 1973.

GRENFEL, J. “Simão Toco: An Angolan Prophet”. In: **Journal of Religion in Africa**, Vol. 28, Fasc. #2, (maio), p. 210- 226, 1998.

LAMAN, K. E. **Dictionnaire Kikongo-Français.** Bruxelas: Académie d’Outre-Mer, 1936.

LIMA, M. **Os Kyaka de Angola.** Vol.III, Lisboa: Távola Redonda, 1992.

MARCUM, J. **Angola Revolution.** Vol. 1. *Anatomy of Explosion*, MIT, 1969.

MOLEMA, S.M. **The Bantu. Past and presente.** Endinburgh: W. Green & Son, 1920.

SILVA, A. J. **Dicionário Português-Nhaneca.** Lisboa: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1966.

SINDA, M. **Le messianisme congolais et ses incidences politiques: kimbanguisme, matsouanisme et autres mouvements.** Paris: Payot, 1972.

VAN HAEPEREN, F. **Le collège pontifical (3ème s. a.C. – 4ème s. p.C). Contribution à l’étude de la religion publique romaine.** Bruxelas: Brepols, 2002.

VAN WING, J. **Études Bakongo. II. Religion et Magie,** Bruxelas: Falsk Fils, 1938.

WEBER, M. **Ensaios de Sociologia.** Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEEKS, J. **Among the primitive Bakongo.** Londres: Seeley, 1914.

Patrício Batsíkama

Director do CEICA-ISPT - Centro de Estudos e Investigação Aplicada [CEICA], Instituto Superior Politécnico Tocoísta [ISPT], Angola. O contacto telefónico é: +244-923450674. 23327@ufp.edu.pt



ISSN: 2595-5713

Vol. 01 | N°. 01 | Ano 2018

Josivaldo Pires de Oliveira

CIÊNCIA E MISSIONAÇÃO NO SUL DE ANGOLA: O Boletim da Agência Geral das Colônias e as etnografias dos padres da congregação do espírito santo

Science and mission in the south of Angola: the Bulletin of the General Agency of the Colonies and the ethnographs of the parents of the congregation of the holy spirit

RESUMO: A Agência Geral das Colônias ou Ultramar constituiu um importante órgão de propaganda colonialista de Portugal. Através de seu instrumento de publicação, o *Boletim*, pode-se ter acesso a um conjunto grande e variado de assuntos sobre a vida colonial. Desta forma, se constitui em importante acervo histórico, inclusive para a investigação da experiência missionária na África portuguesa. Neste artigo, ao tempo que apresento o Boletim Geral das Colônias como potencial acervo de fonte para o estudo da experiência colonial, discuto a relevante produção da atividade científica realizada pelos padres da Congregação do Espírito Santo, em missão religiosa no Sul de Angola, no período colonial. Para tal empreitada, tomo como fonte o trabalho do padre spiritano Carlos Estermann, publicado em diferentes edições do *Boletim* da Agência.

PALAVRAS-CHAVE: Agência do Ultramar; África colonial; Experiência missionária; Angola

ABSTRACT: The General Agency of the Colonies or Overseas constituted an important organ of colonialist propaganda of Portugal. Through its publication instrument, the Bulletin, one can have access to a large and varied set of subjects on colonial life. In this way, it constitutes an important historical collection, including for the investigation of the missionary experience in Portuguese Africa. In this article, while I present the General Bulletin of the Colonies as a potential source collection for the study of the colonial experience, I discuss the relevant production of the scientific activity carried out by the priests of the Congregation of the Holy Spirit in a religious mission in southern Angola during the period colonial. For this work, I take as a source the work of the Spiritan priest Carlos Estermann, published in different editions of the Bulletin of the Agency.

KEYWORDS: Overseas Agency; Colonial Africa; Missionary experience; Angola

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

Marcos Carvalho Lopes
marcosclopes@unilab.edu.br

CIÊNCIA E MISSIONAÇÃO NO SUL DE ANGOLA: O Boletim da Agência Geral das Colônias e as etnografias dos padres da congregação do espírito santo

Josivaldo Pires de Oliveira ¹

As vastas regiões do Sul de Angola, como são de ocupação recente, tardiamente foram também exploradas cientificamente.

Padre Carlos Estermann (1896 – 1876)

Criada em Angola na segunda metade do século XIX, as missões católicas mantidas pela Congregação do Espírito Santo, ganhou maiores proporções a partir dos acordos estabelecidos após a Conferência de Berlim (1884/5) e de forma efetiva após as guerras de pacificação e penetração dos agentes da administração colonial em alguns territórios angolanos, a exemplo das Províncias do Sul. A partir de então o trabalho missionário produziu importantes experiências, tendo muitas destas sido registradas e divulgadas pela propaganda colonial portuguesa, especialmente através do seu principal veículo: O Boletim da Agência Geral das Colônias ou Ultramar. Desta forma, me ocupo neste artigo, evidenciar a relevância do *Boletim*, editado em Lisboa, a partir de 1925, e disponível em forma digital no Portal Memórias da África e do Oriente, mantido pela Universidade de Aveiro, como importante acervo de fonte para a pesquisa histórica sobre a experiência das missões religiosas no ultramar português, ao tempo que discuto as preocupações do padre Carlos Estermann sobre a importância da produção científica dos padres da Missão do Espírito Santo e dos estudos sobre os grupos étnicos do sul de Angola.

O Boletim, fonte para a História Missionária

Criada em 30 de setembro de 1924, a Agência Geral das Colônias constituiu um departamento da propaganda colonial, no ultramar português. Seu primeiro diretor foi Armando Zuzarte Cortesão, o qual se encarregou de criar o Boletim da Agência, com seu primeiro número publicado em julho de 1925. Em sua trajetória, a Agência Geral das Colônias contou com um total de seis diretores em seu meio século de existência, pois José Fernandes Nunes Barreto assumiria a última gestão encerrando as atividades no ano 1974. O Boletim, editado entre 1925 e 1970, foi seu principal veículo de circulação de informações sobre a propaganda colonial do

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local da UNEB/Campus V. Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela UFBA. Membro do Grupo de Pesquisa: Religiões e trajetórias das experiências missionárias em África: arquivos, acervos e pesquisas (UNIFESP/CNPq). jospoliveira@uneb.br

ultramar português, como pode ser lido em uma de suas primeiras edições: “órgão oficial da acção colonial portuguesa, propõe-se fazer a propaganda do nosso património colonial, contribuindo por todos os meios para o seu engrandecimento, defesa, estudo das suas riquezas e demonstração das aptidões e capacidade colonizadora dos portugueses” (BOLETIM GERAL DAS COLÓNIAS, 1925, p. 230).

Ao longo de sua existência, o Boletim sofreu várias alterações em seu nome. Criado em 1924 como “Boletim da Agência Geral das Colónias”, passando em 1935 a ser denominado “Boletim Geral das Colónias” e em 1951, passou a ser denominado “Boletim Geral do Ultramar”. Exemplares de suas edições podem ser encontrados em diferentes acervos de arquivos e bibliotecas de Portugal, entretanto, de suma importância é o acervo disponível em versão digital no Portal das Memórias de África e do Oriente, um projeto de ousada envergadura mantido pela [Fundação Portugal-África](#) em parceria com a [Universidade de Aveiro](#) desde 1997. Segundo seu site oficial, o Portal das Memórias de África e do Oriente é um instrumento fundamental e pioneiro na tentativa de potenciar a memória histórica dos laços que unem Portugal e a Lusofonia, sendo deste modo uma ponte com o nosso passado comum na construção de uma identidade coletiva aos povos de todos esses países.

Entre os variados temas abordados nos Boletins, não faltaram alguma informação sobre a experiência das missões religiosas nas colônias portuguesas. Segundo José Luis Lima Garcia, entre 1932 e 1945, período de implantação do Estado Novo português, o Boletim publicou 54 artigos, de 37 autores sobre Angola, entre os quais cinco tratavam sobre as missões religiosas (GARCIA, 2011, p. 333). Entre estes artigos, dois são assinados pelo Padre Carlos Estermann, no período, chefe da Missão mantida pela Congregação do Espírito Santo, na província da Huila.²

De origem francesa, a Congregação do Espírito Santo, fundou comunidades missionárias em Angola, em 1866. Tal empreendimento evangelizador ganhou fôlego após a Conferência de Berlim (1884-1885), na qual algumas definições de regras no tocante à religião beneficiaram os missionários, em especial os espiritanos. Nesta Conferência foi decidida que fosse possibilitado aos missionários de qualquer confissão religiosa, a entrada nas Colônias Africanas. A partir de então Missões de diferentes tendências religiosas se instalaram em Angola e as já existentes se fortaleceram, mas as Missões do Espírito Santo predominaram no Sul de Angola, as quais

² A Província da Huila era formada por diferentes grupos étnicos, os quais eram classificados por três grupos etnolinguístico, a saber: Herero, Ambós e Nhaneca-Humbe (descendentes dos Imbangalas), sendo este último a grande maioria no Planalto, ficando distribuído mais a Sudoeste de Angola, região de pouca penetração europeia até meados do século XX, ficando essas populações estrangeiras principalmente na vila de Quilengue e outras que atuavam com plantação de tabaco. As comunidades rurais africanas eram de ocupação exclusiva dos Nhaneca-Humbe. SILVA, Elisete Marques da. *Impactos da ocupação colonial nas sociedades rurais do Sul de Angola*. Lisboa: Centro de Estudos Africanos, 2013, p. 5.

contaram com o trabalho da propaganda colonial do Ultramar na divulgaço de suas açõs (DULLEY, 2010).

Mesmo considerando que o tema sobre as missõs na África portuguesa, não estivesse entre os mais recorrentes nas diferentes ediçõs do Boletim, importantes sacerdotes assinaram textos sobre a missionaço no ultramar portuguê, incluindo Angola, a mais importante Colõnia de Portugal no território africano. Vale destacar que neste período estava em vigor o Estatuto Orgânico das Missõs Católicas, o qual beneficiou aos missionários, inclusive espiritanos, os possibilitando nos anos subsequentes uma intensa atividade religiosa e, conseqüentemente, o aumento considerável de pessoal missionário (DEMARTINI; CUNHA, 2015, p.59), sugerindo assim, melhores condições para o trabalho dos padres que desenvolviam atividade científica no âmbito das missõs.

No Boletim Geral das Colônias ou Ultramar, obviamente não deixou de tratar sobre a missionaço em Angola, a poderosa província do Ultramar. Encontram-se, por exemplo, estudos e reflexões assinados por autoridades como Manuel Alves da Cunha (1872-1947) e Joaquim Alves Correia (1886-1951), dois importantes personagens da experiência missionária na África portuguesa.³ Investigando um pouco mais nas diferentes ediçõs do Boletim, poderá ser identificado um conjunto importante de artigos e memórias sobre a experiência missionária nas Colônias do Ultramar, garantindo ao *Boletim* se constituir em importante acervo de fontes para a investigaço sobre as missõs religiosas na África como toda, mas principalmente em Angola, para a qual grande parte dos textos era dedicada.

Carlos Estermann, ciência e missionaço.

Ao investigar o acervo do Boletim, identifiquei dois importantes ensaios de Carlos Estermann, os quais constituem evidências importantes sobre a relevância deste periódico para o estudo da etnografia missionária entre os padres espiritanos, os quais são ainda hoje considerados os mais importantes entre os padres católicos que atuaram em Angola no período colonial, se

³ **Manuel Alves da Cunha**, religioso e colonialista, nasceu em Chaves, a 8 de Julho de 1872, e morreu em Luanda, a 4 de Julho de 1947. Licenciado em Teologia, pela Universidade de Coimbra, embarcou em 1901 para Angola como secretário do bispo titular desta colônia, D. António Gomes Cardoso. Com empenho e capacidade para resolver problemas delicados entre a Igreja e o Estado, teve um papel decisivo na diocese de Luanda, depois da retirada do bispo D. João de Lima Vidal em 1914, altura em que vigorava já a Lei da Separação instituída pelo regime laico de Lisboa. **Joaquim Alves Correia**, sacerdote e missionário da Congregação do Espírito Santo, nasceu em Aguiar de Sousa, Porto, no dia 5 de Maio de 1886, e faleceu em Pittsburgh, Estados Unidos da América, a 1 de Junho de 1951. Com 24 anos partira para o sertão africano, algures na região da Nigéria, onde permaneceu entre 1910 e 1919. Regressado a Portugal, foi nomeado em 1922 procurador em Lisboa dos Padres do Espírito Santo, e reitor do Seminário de Teologia de Viana do Castelo. Dirigiu a revista *Missões de Angola e Congo* durante 12 anos, entre 1920 e

destacando no que concerne os estudos sobre a realidade dos povos do Sul, como atesta Carlos Serrano:

Os padres católicos, principalmente aqueles da Congregação do Espírito Santo, deixam-nos, sobretudo no sudeste(sudoeste) de Angola, o trabalho pioneiro e profundo do Padre Carlos Estermann sobre a etnografia da região. Já no norte de Angola os padres Manoel Vaz e Joaquim Martins nos dão várias etnografias dos povos do Enclave de Cabinda. Temos ainda a constatar algumas gramáticas e dicionários feitos na região Kicongo, Kibundo e Ovibundo, realizados por outros padres da Congregação do Espírito Santo (SERRANO, 1991/92, p. 33).

Duas questões importantes na citação de Carlos Serrano merecem destaque: a relevância dos padres espiritanos e o reconhecimento da produção dos missionários como texto etnográfico, ao que Serrano classificou em outra passagem deste mesmo artigo, como “etnografia missionária” (SERRANO, 1991/92, p. 32). E neste ínterim, o padre Carlos Estermann é evidenciado como o mais notável etnógrafo colonial do Sul de Angola, o que pode ser observado pelo reconhecimento de sua obra etnográfica publicada pela Junta de Investigação do Ultramar entre 1956 e 1961.⁴ Esta, por sua vez, incorporou o conteúdo dos ensaios que analiso a seguir.

Em “Notas etnográficas sobre os povos indígenas do distrito da Huíla”, de 1935 e “Contribuição dos missionários do Espírito Santo para a exploração científica do sul de Angola”, de 1941, Carlos Estermann possibilita desenvolver importantes ponderações acerca das etnografias missionárias e sua relevância para a história dos povos bantos e bushmanes do sul de Angola. “Discurso antropológico de um padre espiritano e sua importância para a elaboração de uma etno-história para Angola, apesar dos muitos estereótipos e julgamentos de valor do ponto de vista religioso” (SERRANO, 1992/92, p. 33).

Estas publicações tiveram origem em conferências que o padre realizava na região que atuava. O texto sobre a exploração científica dos missionários espiritanos, por exemplo, por exemplo, foi lido em uma conferência realizada na Câmara Municipal de Sá da Bandeira, na qual ele abordava sobre a importância dos estudos científicos realizados pelos missionários da Congregação do Espírito Santo e enfatizava que dentre os temas mais importantes estavam aqueles de natureza etnográfica, por entender a importância em os missionários compreenderem a história e as culturas dos grupos étnicos a serem evangelizados. Esterman não só recomendava

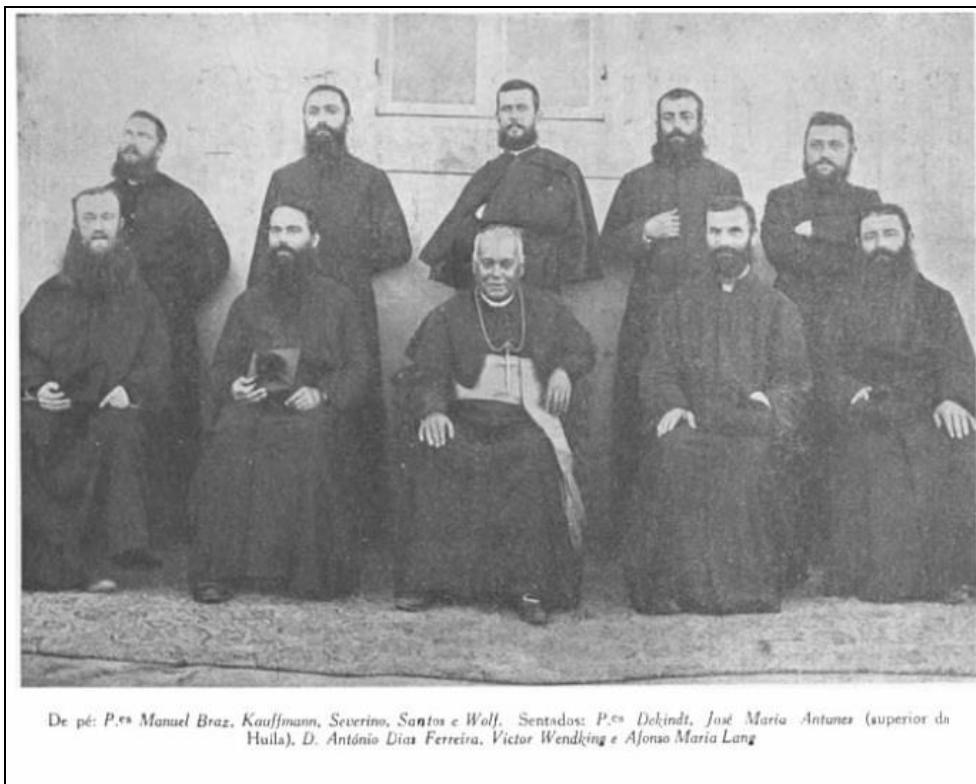
1932, tendo paralelamente exercido a crítica literária no jornal *Novidades*, a partir de 1925 (GARCIA, 2011, p. 716; 149).

⁴ A produção etnográfica dos padres missionários suscita cuidados do ponto de vista teórico e metodológico de análise, especialmente para quem os toma como fonte para investigação da história e culturas africanas. Tal produção foi definida por Valentin Mudimbe como “discurso missionário” responsável pela elaboração de uma “ordem de conhecimento” sobre África, orientado por uma epistemologia ocidental. Os limites deste artigo, não permitem que eu apresente a perspectiva adotada para a análise que venho desenvolvendo deste material, em especial a produção do padre Carlos Estermann sobre o sul de Angola. Fica então a indicação da leitura de Mudimbe sobre a noção de “arqueologia da gnose africana” para ler os discursos produzidos em outra ordem de conhecimento que não aquela emanada dos próprios africanos. Ver: MUDIMBE (2013).

Estermann estrutura seus ensaios etnográficos a partir da experiência de alguns padres ligados à Missão do Espírito Santo. Informa as diferentes áreas científicas as quais contribuíram através das investigações destes padres, para a exploração e conhecimento das comunidades étnicas a serem evangelizadas em Angola. A geografia descritiva, para Estermann, seria a ciência que mais interessaria para o conhecimento das regiões exploradas, neste caso, sul de Angola. Ele destaca também a botânica, a lingüística e a etnologia, disciplina científica que acompanhou sua trajetória de homem religioso que procurou de forma dedicada investigar os grupos étnicos e seus costumes na vasta região do sul de Angola.

Ao apresentar a relação de padres espiritanos, Estermann inicia suas observações chamando atenção para a importância do padre Carlos Duparquet, não apenas como sacerdote responsável pela fundação da Missão do Espírito Santo em Angola, ainda no século XIX.⁵ Estermann, destaca sua valiosa contribuição científica através dos estudos botânicos, pois acreditava que “Duparquet era um explorador completo porque era também um escritor de talento” (ESTERMANN, 1941, p. 7).

F2 - Padres da Missão Espírito Santos, sul de Angola



Nesta relação, encontram-se alguns dos padres que Carlos Estermann tinha grande apreço, por conta de suas produções científicas. Fonte: ESTERMANN (1941, p. 11)

⁵ O padre Duparquet, segundo Estermann (1941), chegou no distrito de Mossâmedes em 1866, passando a atuar em grande parte do Planalto Central, visitando Humpata e Huila. Em 1879 começou a atuar nas margens do Cunene, estabelecendo contato com os portugueses do Humbi. Suas viagens foram registradas em interessantes relatos, os quais fazem importantes indicações sobre as regiões e os grupos étnicos que nelas habitavam (p. 4).

Ainda sobre as “ciências das plantas”, o padre Duparquet não estava sozinho na competente exploração científica desta área de conhecimento. Fazia parceria com ele, o padre José Maria Antunes, o qual já havia sido pároco da freguesia da Huíla e primeiro superior da Missão do Espírito Santo nesta região. Entretanto, será o padre Eugênio Dekindt, segundo Estermann, o maior botânico da exploração científica da Huíla, mas também um “sábio etnógrafo”. De nacionalidade belga, mas educado na França, o padre Dekindt, reuniu em sua exploração científica entre os últimos anos do século XIX e início do século XX, importante coleção botânica, a qual se encontra depositada, segundo Estermann, nos Museus Botânicos de Berlim, Montephelier e Coimbra.

Dekindt se notabilizou ainda em outro campo científico, a lingüística, o que lhe rendeu na avaliação de Estermann, o título de “gênio etnógrafo” (ESTERMANN, 1941, p. 7). Este padre foi responsável por estudos sobre a lingüística dos idiomas bantos do sul de Angola, ou seja, os falares “indígenas”: “neste campo também entre os missionários da Huíla ele não teve igual” (ESTERMANN, 1941, p. 11 e 12).

Segundo Estermann, por mais que estes estudos (etnolinguístico) não interessassem ao grande público, eram de grande valor para especialistas e para os missionários, seus companheiros de evangelização. O padre Carlos Estermann, não se intimidou em afirmar:

Foi sempre e em toda parte prática constante no apostolado católico transmitir as verdades sublimes da religião aos povos inferiores, na língua em que eles pensam e sentem, em que cantam e contam as suas lendas e fábulas. Quem desejar atingir e fazer vibrar as faculdades espirituais de um ente humano não pode recorrer a outro meio (ESTERMANN, 1941, p. 12).

Estermann defende o conhecimento da língua como instrumento de acesso ao universo cultural dos grupos étnicos que se quer evangelizar. Mesmo utilizando categorias que caracterizam o discurso etnocêntrico do colonizador sobre as populações colonizadas, a exemplo de “povos inferiores”, para se referir aos grupos em questão, Estermann entende que o missionário não poderia ignorar este conhecimento quase que condicionante à realização do trabalho evangelizador, por esta razão ele atribuía tamanha importância às obras dos padres lingüistas e dicionaristas religiosos. Ele adverte, e faz isto na condição de Superior da Missão Espiritana da Huíla, que constitui obrigação “inelutável” a apropriação, por parte dos missionários, da aproximação íntima dos falares dos seus evangelizados. Neste sentido, ele chama atenção para os exemplos dos padres Eugênio Dekindt e Benedito Bonnefoux, os quais provariam com boas evidências em suas obras que o conhecimento sobre as línguas nativas, chamadas “indígenas” não seria incompatível com a expansão da língua do país colonizador. Em síntese, o estudo e a valorização dos falares “indígenas” não limitariam a aprendizagem por parte dos africanos da língua de seu colonizador, a saber, a língua portuguesa. Neste sentido,

Estermann destaca a importância dos títulos produzidos por estes padres para a questão das línguas, seriam o Dicionário Nyaneka-Português, do Padre Benedito Bonnefoux e a Gramática da Língua Nyaneka, do Padre Afonso Maria Langue.

O ensino da língua colonial não era uma prerrogativa apenas das missões. A administração colonial determinava, através de legislação específica que a instrução escolar fosse ministrada exclusivamente em português e a educação religiosa fosse realizada em língua local (KOREN *apud* DULLEY, 2010, p. 33). A evangelização na língua do colonizador ampliava a possibilidade de catequização para os “indígenas”, “engendrando todo um esforço de tradução do corpus doutrinário católico pelos missionários, em ação conjunta com falantes das línguas locais” (DULLEY, 2010, p. 34). Estas questões são muito bem enfatizadas no Estatuto Missionário de 1926 e reforçadas no Ato Colonial de 1930, quando o mesmo afirma que as missões religiosas do Ultramar são instrumento de “civilização” e de influência nacional respaldados juridicamente pelo Estado. Afirma ainda que os estabelecimentos de formação do pessoal serão protegidos e auxiliados pela administração colonial como instituições de ensino (GABRIEL, 1978, p. 347).

Finalmente, a etnografia é apresentada pelo padre espiritano como outro saber científico de relevante contribuição para o projeto evangelizador, através da qual Estermann se notabilizou entre seus pares. À semelhança da lingüística, afirma Estermann, “a etnografia é uma ciência subsidiária do apostolado, que nenhum missionário digno deste nome pode ignorar” (ESTERMANN, 1941, p. 13). De fato, Estermann acreditava na relevância dos estudos sobre costumes e formas culturais dos grupos a serem evangelizados que dedicou sua vida de missionário em Angola na investigação sobre os povos habitantes do sul desta, então, província colonial do ultramar português. Iniciado estes estudos na segunda metade da década de 1920, não demorou muito o padre etnólogo da Huila já havia reunido um material etnográfico significativo para amostra e cumprimento de seus propósitos evangelizadores e “civilizador”, como queria a compreensão colonialista.

Em “Notas etnográficas sobre os indígenas do Distrito da Huila”, publicação veiculada pelo Boletim Geral das Colônias, Estermann, apresentou uma interessante síntese de sua obra etnográfica que seria publicada no conjunto de três volumes entre 1957 e 1961. Este ensaio parecia atender o método etnográfico, inclusive na estrutura textual, que seria acompanhado pelos trabalhos publicados posteriormente. Estermann se dedicou em estudar os povos bantos (e um pequeno grupo de não bantos: hotentotes e buchman) habitantes do sul de Angola, situados mais precisamente ao Sudoeste da província, grupos estes definidos pelas classificações etnolinguística de Ambós, Nyaneka-Humbes e Hereros, considerado predominantemente povos da pastorícia.

Como se tratava de sociedades que praticavam a pastorícia, como ainda hoje o pratica, não escapou às descrições do padre Estermann, a dimensão cultural da vida pastoril destas populações: música, arte, religião, etc. Para estas sociedades o gado bovino era um elemento essencial da vida social, relacionado com os elementos de natureza econômica, política, religiosa e de costume.

Os registros produzidos pelo padre não deixaram escapar estes elementos de caracterização desses grupos que habitavam o sul de Angola, mais precisamente a região sudoeste. Algumas dessas práticas que enfatizavam o valor ritual do gado bovino atraíram sua atenção resultando em importantes registros nos seus relevantes ensaios etnográficos, publicados em diferentes momentos de sua atuação missionária. Desta forma, pode-se afirmar que o padre Carlos Estermann foi um missionário espiritano que se dedicou à etnografia de povos e culturas pastorícias do Sul de Angola.

Para sintetizar o material etnográfico sobre estas populações, já reunido em 1935, Estermann, estruturou o texto com os seguintes itens: I – Emancipação e situação geográfica; II – Características somáticas; III – Cultura material; IV – Vida familiar; V – Vida religiosa; VI – Organização tribal e VII – Língua. A partir deste esquema, o etnógrafo espiritano apresenta informações sobre as configurações étnico-linguísticas e localização dos diferentes grupos, a produção de bens de consumo e entretenimento, as práticas de religiosidade, as formas de organização política e hierarquias sociais destas comunidades e, por fim, a estrutura e formação lingüística. Quanto a este último item, Estermann reforça a importância destes estudos que se dedicaram à publicação de dicionários e gramáticas sobre as línguas destes grupos habitantes da Huila, a saber, nas línguas nyaneka e kwanyama: “Os autores destes livros são os missionários católicos que desde há 50 anos vêm dedicando-se à evangelização e civilização destes povos” (ESTERMANN, 1935, p. 68).

F 3 - Mulheres Dimbas, Namíbia



Rapargas dimbas (A de rosto vendado passou, há pouco, pela iniciação)

(ESTERMANN, 1935, p. 63)

Estermann, assim como outros missionários colonialistas, acreditavam que a evangelização levaria para os povos do sul de Angola, a “civilização”, ou seja, o padrão cultural europeu de se relacionar com o mundo. E o estudo das formas culturais “indígenas” possibilitaria aos evangelizadores acesso ao universo de representação de realidade destas populações. Para isto, a compreensão da língua seria instrumento indispensável. Desta forma, Estermann adverte:

Embora haja nos centros mais importantes e nas aldeias das Missões bastante indígenas que entendem e falam mais ou menos corretamente o português, a quem queira entrar em contato íntimo com estes povos, conhecer os seus costumes, surpreender a sua mentalidade, fazer obra civilizadora actuando sobre as faculdades psíquicas, ainda será para muitos anos indispensável a prática duma língua indígena (ESTERMANN, 1935, p. 69).

A obra científica dos missionários e em especial do padre Carlos Estermann, não se restringiu aos leitores preocupados e comprometidos apenas com a tecnologia intelectual de evangelização. Os cientistas sociais que se dedicaram em estudar a região em questão, a saber, o Sul e Sudoeste de Angola, utilizaram a obra deste padre espiritano como fonte de consulta indispensável a cerca dos povos étnicos da região. José Redinha, por exemplo, em seu trabalho sobre a distribuição étnica de Angola, não deixou de registrar a contribuição deste padre espiritano: “Na parte referida ao Sudoeste da Província, adoptamos, integralmente, a distribuição étnico-geográfica do Ver. Pe. Carlos Estermann” (REDINHA, 1970, p. 3). Referências como esta ocorrem entre outros autores a exemplo de Henrique Abranches e Rui Duarte de Carvalho, importantes representantes da literatura com ênfase em uma abordagem etnográfica sobre o Sul de Angola.

Considerações Finais

Uma história das missões religiosas na África Contemporânea, por certo não poderia se furtar de registrar a experiência das Missões da Congregação do Espírito Santo, quando referida as regiões centro-africanas. Neste caso, impossível deixar de registrar o peculiar protagonismo do padre Carlos Estermann, no Sul de Angola. A análise conjunta de seus trabalhos me permitiu entender as preocupações de Estermann com as características históricas e culturais dos povos (bantos e não-bantos) que habitavam o Sul de Angola, especialmente a região da província da Huíla, onde ele atuava, no período, inclusive como Superior da Missão do Espírito Santo. Na abordagem aqui tentada, procurei entender o quanto Estermann valorizava as pesquisas científicas desenvolvidas pelos padres espiritanos e os significados destas para o empreendimento evangelizador e colonialista, com destaque para as investigações sobre as culturas negras locais. Paralelo a essas aquisições, este trabalho teve ainda o objetivo de identificar a publicação da Agência Geral das Colônias ou Ultramar como importante acervo de fonte para a história das missões católicas em África, tema este que vem provocando uma senda importante de jovens pesquisadores atuantes dos quadros das universidades e centros de pesquisa do Brasil e outros países, inclusive, da vasta região que já foi denominada como Império do Ultramar.

Ao finalizar estas linhas, alimento um espírito de certeza que muito ainda há para ser descortinado na história das missões católicas em Angola, com ênfase inclusive na trajetória intelectual e política de membros de Congregações como a do Espírito Santo e as relações que estes estabeleceram com o estado colonial em Angola, mas também e principalmente com os povos étnicos e as elites políticas e intelectuais locais. Suspeito ainda que estas sejam experiências com as quais a pesquisa histórica ainda guarda grande dívida.

REFERÊNCIAS

Boletim Geral das Colônias, Porto, Vol. 1, nº 2, p. 230, agosto de 1925.

DEMARTINI, Z. de B. F.; CUNHA, D. de O. Missões religiosas e educação nas colônias de povoamento da África Portuguesa: algumas anotações. In: **International Studies on Law and Education**, Universidade do Porto, n. 20, p. 57-64, mai-ago 2015.

DULLEY, I. **Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial**. São Paulo: Annablume, 2010.

ESTERMANN, C. Contribuição dos missionários do Espírito Santo para a exploração científica do sul de Angola. In: **BOLETIM GERAL DAS COLÔNIAS**, Porto, Ano XVII, n.º 196, p. 3-15, outubro de 1941.

ESTERMANN, C. Notas etnográficas sobre os povos indígenas do distrito da Huíla. In: **Boletim Geral das Colônias**, Porto, Ano XI, n.º 116, p. 41-71, Fevereiro de 1935.

GABRIEL, M. N. **Angola, cinco séculos de cristianismo**. Queluz/Portugal: Literal, 1978.

GARCIA, J. L. L. **Ideologia e propaganda colonial no Estado Novo: da Agência Geral das Colônias à Agência Geral do Ultramar (1924 – 1974)**. Tese (Doutorado) Programa de Pós Graduação em História – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal, 2011.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Lisboa: Pedago/Luanda: Mulemba, 2013.

OLIVEIRA, J. P. **Um missionário africanista no Sul de Angola: a experiência intelectual e política do padre Carlos Estermann (1955-1975)**. Plano de Trabalho de Dedicção Exclusiva/Projeto de Pesquisa. Itaberaba/BA: UNEB/Campus XIII, 2017.

REDINHA, J. **Distribuição étnica de Angola: introdução, registro étnico, mapa**. Luanda: Edição do C. I. T. A., 1970.

SERRANO, C. Angola: o discurso do colonialismo e a Antropologia aplicada. In: **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**, USP, São Paulo, Vol. 14-15, nº 1, p. 15-36, 1991-1992.

SILVA, E. M. **Impactos da ocupação colonial nas sociedades rurais do Sul de Angola**. Lisboa: Centro de Estudos Africanos, 2013.

Josivaldo Pires de Oliveira

Professor do Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local da UNEB/Campus V. Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela UFBA. Membro do Grupo de Pesquisa: Religiões e trajetórias das experiências missionárias em África: arquivos, acervos e pesquisas (UNIFESP/CNPq).



ISSN: 2595-5713

Vol. 01 | N°. 01 | Ano 2018

Bas'ilele Malomalo
Edgar Manuel Bernardo
Lucas Alberto Essilamo Nerua

XIBALO: A IDEOLOGIA DO TRABALHO NA ERA COLONIAL EM MOÇAMBIQUE NO SÉCULO XX

Xibalo: The Ideology of Labor in the Colonial Era in Mozambique in the Twentieth Century.

RESUMO: A entrada das potências europeias no continente africano representou um verdadeiro choque de civilizações.¹ Esse choque deu-se em todos os âmbitos, cultural, político, económico, religioso e outros. O não entendimento do outro na sua singularidade esteve como principal causador dos mesmos. A visão Euro-gocêntrica e eurocentrista contribuiu para a simplificação dos povos africanos. Usando várias bibliografias, discutimos a exploração da força do trabalho em África, em particular em Moçambique pelos portugueses. Demonstramos as metamorfoses que foram se verificando ao longo dos tempos e os argumentos morais que sempre estiveram associados a lógica da exploração da mão-de-obra dos ditos indígenas (negros). Defendemos que o discurso civilizador e evangelístico foram e continuam constituindo uma falácia. O verdadeiro interesse colonial esteve sempre em subjugar os povos africanos e tirar maior proveito da mão-de-obra local e dos recursos.

PALAVRAS-CHAVE: Colonização; Civilização; Exploração da mão-de-obra

ABSTRACT: The entrance of the European powers in Africa was a real clash of civilizations. This clash took place at all levels, cultural, political, economic, religious and others. The lack of understanding of others in their uniqueness was the main cause of the exploration and domination. The Eurocentric vision contributed to the simplification of African peoples. Using various bibliographies, discussed the exploitation of the labor force in Africa, particularly in Mozambique by the Portuguese government. We demonstrate the metamorphosis we were checking over time and the moral arguments that have always been associated with the logic of exploitation of labor, the work of indigenous said (black). We argue that the civilizing and evangelistic speech was and still constituting a fallacy. The true colonial interest has always been in subduing the African people and to benefit the local hand labor and resources.

KEYWORDS: Colonization; Civilization; hand labor of Exploration

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

Marcos Carvalho Lopes
marcosclopes@unilab.edu.br

¹Choque das civilizações é o título de uma das obras de Samuel Huntington.

XIBALO: A IDEOLOGIA DO TRABALHO NA ERA COLONIAL EM MOÇAMBIQUE NO SÉCULO XX

Bas'Ille Malomalo²
Edgar Manuel Bernardo**
Lucas Alberto Essilamo Nerua***

O artigo, que apresentamos, pretende discutir a natureza do trabalho no Moçambique colonial. O *xibalo*³ que foi uma das formas de trabalho oficialmente implementadas a partir de 1930 após a ascensão do Salazar como Ministro das Finanças em 1926 que deu lugar a instalação do Estado Novo constitui nossa referência. A história referencia que para os povos africanos o trabalho tinha como função a reprodução das suas vidas e garantia de suas existências enquanto seres morais (MUGUMO, 1997). O que era diferente do modelo Europeu em que já se conhecia a busca da mais-valia. Perante essas lógicas antagônicas de concepção do trabalho, sem dúvidas que o contato entre esses povos existiu sempre em grandes tensões, sendo incontornável os moldes de apropriação/violência referidos por Boaventura de Sousa Santos (2010).

Sabe-se que a colonização, em particular a Portuguesa que é a que vamos retratar, foi justificada com base na missão civilizadora dos povos ditos e tidos como superiores em relação aos que os mesmos consideravam inferiores. Essa missão, esteve também associada e reforçada pela expansão do cristianismo católico que procurava cumprir a missão evangelística pelo mundo.

Contudo, compreende-se que essas missões nada mais eram que forte pretexto para a legitimação da colonização. O Estado Português sempre confiou na igreja para levar avante seus intentos, dando a esta a missão de “civilizar, cristianizar, nacionalizar e habilitar o indígena como trabalhador barato para a economia colonial” (SAÚTE, 2002, p.161). Porém, como todo poder

² * Professor Adjunto I da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), coordenador do Grupo de pesquisa África contemporânea nas relações Globais, pesquisador do Centro dos Estudos das Culturas e Línguas Africanas e da Diáspora Negra (CLADIN-UNESP), do Harriet Tubman Institute for Research on the Global Migrations of African Peoples (York University, Toronto) e fundador e membro da direção executiva do Instituto do Desenvolvimento da Diáspora Africana no Brasil (IDDAB). Contato: escolaafricana@gmail.com

**Mestre em Saúde Pública pela Universidade Federal de Ceará com o apoio do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação PEC-PG, da CAPES/CNPq-Brasil. Graduado em Sociologia pela Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique), Pesquisador do Grupo de Pesquisa em Saúde e Sociedade do Departamento de Sociologia da Universidade Eduardo Mondlane. Email: ebernardo90@gmail.com

***Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Ceará com o apoio do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação PEC-PG, da CAPES/CNPq-Brasil. Graduado em Sociologia pela Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique), Pesquisador do Grupo de Pesquisa em Saúde e Sociedade do Departamento de Sociologia da Universidade Eduardo Mondlane. Email: lnerua@yahoo.com.br

que se apresenta enfrenta resistências (FOUCAULT, 2014), nesse trabalho vamos abordar as estratégias políticas e ideológicas de difusão do trabalho forçado na era colonial aos nativos e suas estratégias de resistência embora não de forma exaustiva.

A tese fundamental do trabalho é de que ao contrário do “*mito evangecivilizador*” que Portugal usou para colonizar desde o primeiro momento, o colono português teve uma e única missão: buscar mais-valia através da força do trabalho dos povos nativos. Todos os ajustes que fez ao longo dos tempos para contrariar essa ideia foram sempre formais e não essenciais e substantivas (MÉSZÁROS, 2008; 2011).

Do encontro com o território Moçambicano, escravidão à abolição

O Estado que atualmente denomina-se Moçambique, por vários séculos (desde o IX), conheceu e estabeleceu relações comerciais com populações provenientes principalmente do Golfo Pérsico, o qual era um dos principais centros de comércio no Índico no século X (HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, 1998). O produto que mais era comercializado era o ouro e por troca de tecidos asiáticos. Foi o ouro que chamou atenção dos portugueses ao ponto de conhecerem Moçambique. O ouro permitia-lhes comprar especiarias asiáticas com as quais a burguesia portuguesa penetrava no mercado europeu. Moçambique passou a constituir uma espécie de reserva de meios de pagamento das especiarias e essa foi a razão por que os portugueses se fixaram no país, primeiro como mercadores e só mais tarde como colonizadores efectivos (HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, 1998; CASTRO, 1981). Como mostra a História de Moçambique (1998, p.79): “[a] fixação fez-se, inicialmente, no litoral, particularmente em Sofala (1505) e na Ilha de Moçambique (1507)”.

Portugal entra em cena enquanto já existiam os Swahili-Árabes controlando o ouro e marfim provenientes do império dos Mwenemutapa. Até 1530, os mercadores portugueses tentaram lutar sem êxito não só contra o bloqueio que lhes foi movido pelos Swahili-Árabes, como também contra o bloqueio de certas dinastias locais. Nisso, os portugueses desistiram buscar o controlo das zonas de escoamento e foram ao encontro dos lugares de produção até que conseguiram estabelecer boas relações com os povos locais, resultando na redução das relações com os Swahili-Árabes (HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, 1998).

Portugal consegue expandir a sua supremacia diante dos reinos locais e a partir de 1629 a dependência cristalizou-se na forma de um tratado que garantia a livre circulação dos mesmos em todos os territórios e ao invés de serem os portugueses a consultarem os povos locais, eram os

³ Significa trabalho forçado em uma das línguas locais faladas em Moçambique.

locais ao consultar sobre o que deviam e não deviam fazer. Em compensação, as chefias locais recebiam tecidos e missangas que passavam a representar símbolos de poder. É também necessário destacar que nessa época a igreja encontrava-se também inserida e alienando psicologicamente (Cf. FANON, 1997) os povos locais (HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, 1998).

Nessa época, havia cada vez mais exigência a produção de valor de troca em detrimento do valor de uso o que resultava em fugas dessas comunidades. Contudo, “o capital mercantil, apesar dos aluimentos e apesar da fuga das comunidades, submetia cada vez mais a produção ao valor de troca, numa sociedade onde, antes, predominara a produção de valores de uso” (HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, 1998, p. 83). A obra da história moçambicana prossegue destacando: “Essa actividade produtiva nas minas e nos cursos fluviais, a qual, antes da penetração portuguesa se fazia nas épocas mortas, fora do plantio e das colheitas agrícolas, passou a efectuar-se, também, nos períodos produtivos agrícolas” (HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, 1998, p. 83). Tudo isso, foi possibilitando a erosão na relação entre o campesinato e as classes dominantes locais assim como entre estas pela busca dos privilégios do poder fornecidos pelo colonizador. Dessa forma, pode-se ver o quão a entrada do capital mercantil português, para melhor reinar e defender os seus interesses foi corroendo o tecido social local.⁴

Da era da escravidão à implantação da máquina administrativa colonial

Com a entrada de Portugal em cena, para além das trocas comerciais, principalmente o ouro e marfim, introduz-se um outro modelo de comércio lucrativo: o comércio dos humanos para a escravidão. Nessa fase, “não se tratava tanto de adquirir uma matéria-prima de origem mineral (ouro) ou animal (marfim) quanto de comprar ou de capturar aquele que tirava o ouro à terra e a presa ao elefante: o homem, o próprio produtor, a matéria-prima humana” (HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, 1998, p. 99). Foi dentro deste contexto que os nativos passaram a se ver transportados em navios barqueiros para outras regiões do mundo para trabalharem de forma desumana.⁵

Em 1836 e em 1842, a escravatura é abolida. Pese embora oficialmente esta tenha sido abolida, são frequentes os relatos de autores como, Meneses (2008) e Zamparoni (2004)

⁴ É preciso referir que o divisionismo e o favorecismo que os portugueses foram criando, nem sempre teve êxito. Este, conheceu várias formas de resistência. Em 1693 por exemplo, podemos falar do levante armado de Changamira Dombo que governava o Oeste de Manica, contra os portugueses, tendo resultado na expulsão dos portugueses do planalto do Zimbabwe.

⁵ Existem indicações de que antes dessa época, saíram muitas pessoas para a escravidão por conta dos Árabes, porém em moldes completamente diferentes dos levados avante pelo colono português.

mostrando que muitos dos países colonizados por Portugal, em particular, Moçambique não usufruíram do significado prático desta abolição. Pois, o colono português, não alinhando com a abolição que colocava em risco a sua fonte lucrativa de produção que era o trabalho escravo, aceitou oficialmente, sem, no entanto, abandoná-la, optando por continuar de maneira clandestina a prática do lucrativo negócio dos corpos negros. A saída clandestina de pessoas escravizadas para o sustento das indústrias europeias e as colónias extra-africanas “fazia-se essencialmente através dos xeicados de Quitangonha, Sancul, Sangage, e do Sultanato de Angoche, bem como dos prazos” (HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, 1998, p. 100-101).

Com a pressão das superpotências para uma abolição prática dos modos de produção escravocrata e com a fase vivida pelo capitalismo de busca de novos mercados e circulação do capital, exigiu-se uma re-significação do sentido da colônia e de administração das mesmas. Este evento foi acompanhado com os decretos dados na conferência do Berlim em 1885, que consistiam na necessidade de ocupação efetiva dos territórios.

Para Portugal a ocupação efetiva constituía uma operação dispendiosa e não rentável. A questão que se seguiu foi de como assegurar o domínio territorial sem que no entanto o empreendimento acarretasse enormes despesas públicas para o colonizador. Para António Enes, Comissário Régio de Moçambique em 1891, a missão da colônia era firme e prática: as colónias tinham que se tornar úteis, dando a Portugal lucro e prestígio (MONDLANE, 1976). Para isso, era fundamental que os próprios colonizados fossem meio para o lucro.

Um dos princípios de Enes era de fazer do nativo um trabalhador gerador de lucro que chegou a se expressar nos seguintes termos: “se não aprendermos a fazer trabalhar o preto, se não tirarmos o proveito do seu trabalho, dentro de pouco tempo seremos obrigados a abandonar a África a alguém que seja menos sentimental e mais prático que nós” (MONDLANE, p. 10-11). Contudo, como usar os nativos como meio de produção de lucros numa época em que a abolição da escravatura estava clara? Como também justificar a colonização a estes povos?

Perante estes dilemas, Portugal precisou obter uma nova postura e definir outras estratégias de atuação. Precisava-se de mecanismos novos e legítimos para forçar o indígena a trabalhar e, garantir que as novas formas de trabalho não se confundissem com o trabalho escravo. Foi com este objetivo que, em 26 de outubro de 1897, através de portaria, o Ministro da Marinha e Ultramar nomeia uma Comissão sob a presidência de António Ennes, que tinha como finalidade elaborar um estudo sobre as populações indígenas e os meios eficazes para obrigá-las a trabalhar.

Segundo Martinez (2008) o resultado do trabalho desta comissão, da qual também fazia parte Paiva Couceiro, foi à edição do *Regulamento do Trabalho dos Indígenas* que, pelo seu

caráter de urgência não foi apreciado pelo Poder Legislativo. Esta falta de apreciação pelo Legislativo era normal em relação às leis ultramarinas, as quais, na sua grande maioria eram editadas através do Decreto do Ministro da Marinha e Ultramar. No artigo 1º desse regulamento cria-se a obrigação do trabalho como meio do indígena melhorar a sua condição social e adquirir meios de subsistência, estabelecendo-se que caso o indígena não satisfizesse voluntariamente tal obrigação, a isto seria compelido pelas autoridades.

A partir desta autorização para a compulsão, estava legalizado o trabalho forçado; embora a lei o tenha denominado de trabalho compelido, o que levou Cunha a comentar que “estava consagrado o poder coercitivo das autoridades sobre os indígenas”. A Lei criou a obrigação e os mecanismos para que esta fosse cumprida e exigida, indicou quem poderia exigí-la e como fazê-lo, e especificou quais as penalidades para o descumprimento (CUNHA, *apud*, MARTINEZ, 2008).

O trabalho como obrigação moral do “indígena”

O Regulamento acima referenciado, no art. 1º impunha a obrigação *moral e legal do trabalho* aos “indígenas”. É preciso ressaltar que tal obrigação em si não era uma criação de Enes, da Comissão, ou do parlamento português. A obrigação de adquirir, através do trabalho, os meios de subsistência é muito anterior, estava atrelada à própria condição humana, pois, somente o homem é capaz de produzir e com esta produção melhorar a sua própria condição, bem como a de seus semelhantes. Ideia patente também na ontologia do trabalho de Marx e Engels (2007) e de Mészáros (2002), onde afirma que o trabalho não só permite a nossa subsistência, enquanto seres vivos, mas também enquanto seres morais, de valores, cultura, etc.

A novidade do Regulamento está exatamente na transformação desta obrigação moral do trabalho em dever no sentido de obrigatoriedade, ao qual correspondia um direito do Estado Português, justificado “por uma imperiosa necessidade de caráter político”. O Estado português precisava de fazer com que os seus domínios prosperassem e, a par disso, tinha de trazer o “indígena” para o “mundo civilizado” através do esforço físico. A fórmula, ou seja, a civilização pelo trabalho, não era uma novidade portuguesa, dado que todas as nações civilizadoras usavam quase o mesmo argumento, de levar aos selvagens a civilização (MARTINEZ, 2008; ZAMPARONI, 2004).

O ineditismo de Portugal é da criação deste novo direito do Estado de exigir, compelir o indivíduo a trabalhar, porque este tinha o dever moral de fazê-lo e sem direito de recusa. Segundo este regulamento os indígenas tinham plena liberdade para escolher o modo de cumprir

esta obrigação, mas se não o fizessem, o Estado, através dos seus agentes públicos e coercitivos, podia obrigá-los a tal. Com isto, pode-se depreender que os mecanismos civilizacionais usados para civilizar os negros africanos pareciam andar nas sombras da escravidão.

Cabe salientar que o Regulamento cria três formas pelas quais a mão de obra dos povos locais poderia ser usada: “o trabalho voluntário”; “o trabalho compelido”; “o trabalho correcional”.

O que os colonizadores portugueses chamavam de trabalho voluntário, que nada tinha de voluntário, era aquele em que o indígena se contratava voluntariamente, pese embora houvesse a intervenção do Estado a cargo da Procuradoria dos Serviçais e Colonos e suas delegacias. O Estado, em relação ao trabalho voluntário atuava como um agente recrutador. Segundo a Comissão que elaborou o projeto de lei, de nada adiantaria a criação de uma legislação se ela não pudesse ser aplicada. Portanto, cabia ao Estado, encontrar quem quisesse e precisasse do trabalho dos indígenas, assim ficaria mais fácil para estes, que não teriam sequer o trabalho de procurar o trabalho, o que não impedia a contratação direta entre serviçal e patrão, com as exceções estabelecidas na lei.

Conforme elucida Martinez (2008), quem necessitasse de braços poderia requisitá-los às autoridades e estas tomariam as providências necessárias para fornecê-los. O Estado, como representante legal dos indígenas intervinha nos contratos, que tanto poderiam ser para prestação de serviço dentro ou para fora da colônia, arts. 16º, 21º, 23º, 24º, 41º, 43º, 44º e realizava-os obedecendo ao estabelecido no regulamento, art. 17º. Esclarecendo-se que, mesmo no caso de trabalho voluntário, se a prestação do serviço fosse para ser realizada fora da província, necessariamente, a contratação teria de ser feita com a intervenção da autoridade. No que se refere ao contrato de trabalho, de prestação de serviço propriamente dito, aquele que se faz com outra pessoa, “*intuitu personae*”, com determinado fim e por determinado preço, não poderia existir em relação ao indígena, isto porque sendo ele incapaz, como já dito, impossível seria a ele declarar a sua vontade, daí começa a se questionar qual seria mesmo a voluntariedade desta apresentação para o trabalho.

O trabalho compelido como Ennes o havia idealizado desde 1893, consistia em convocar os indígenas e oferecer-lhes trabalho e, no caso de recusa, obrigá-los a aceitá-lo. O que se pretendia com esta espécie encontrada pela Comissão, segundo ela própria, era afastar a aplicação do art. 256 do Código Penal, isto porque o indígena não poderia ser castigado apenas pelo fato de “não trabalhar”. Para evitar que todos os indígenas fossem considerados vadios, a comissão entendeu que se deveriam encontrar meios para oferecer-lhes trabalho (MARTINEZ, 2008). Aqui o trabalho se apresentava como uma necessidade dos indígenas para não serem

vistos como marginais. Com isso, o trabalho era livre, mas a escolha de não se submeter ao trabalho compelido acarretava conseqüentemente, consciente ou inconscientemente a escolha de ser rotulado de marginal, vadio, etc. O que fazia do trabalho compelido um atrativo de busca de status social, um reconhecimento de não pertencimento a ala dos marginais que precisava ser combatida pelo Estado. O trabalho forçado era a única opção do indígena.

Em princípio, o trabalho compelido, aquele que era oferecido pela autoridade sem possibilidade de ser recusado, ainda não era uma pena pois, segundo o critério do regulamento, se o indígena aceitasse o trabalho oferecido, este, na realidade, passava a voluntário.

O problema como nos ajuda a ver Martinez (2008) estava na recusa ao oferecimento. Se o indígena não aceitasse a “oferenda”, aí sim: passava ele a ser um “criminoso” e, portanto, a autoridade podia lhe aplicar uma pena, que era a do trabalho correcional. Logicamente que a pena de prisão pela recusa estava totalmente fora de cogitação, porque de nada adiantaria a engenhoca juridical criada para evitar a ociosidade tão temida e condenada pelos portugueses. O que se poderá entender como chamar sob custódia a não ser, (a) trazer alguém sob vara, ou seja, ser conduzido para ser obrigado a fazer algo que não quer; (b) fazer conduzir para não se evadir, ser levado, custodiado para que não possa fugir do cumprimento de uma obrigação que não se quer, até porque a ela, voluntariamente, não se obrigou; (c) apresentar aos patrões ou às autoridades, entregar o conduzido sob vara, para que aquele que ainda não é nada para si, exija-lhe um dever que não tem para consigo.

Há um detalhe muito mais importante ainda, tanto a autoridade como o particular poderiam, nos termos do próprio regulamento, aplicar-lhes, moderadamente, castigos e apresentá-los às autoridades competentes para, no caso de recusa de trabalho, julgá-los como determinava o regulamento, impondo-lhes a pena de trabalho correcional, estipulado no artigo 33 (BARRADAS, 1957; MARTINEZ, 2008).

Poderia o indígena dormir como um incapaz e sem direitos, e, no dia seguinte, ser capaz para ser considerado imputável, em termos penais, para receber condenação em trabalho. Vale dizer que o trabalho compelido era pago em valor inferior ao voluntário e o correcional, por sua vez, em valor menor que o do compelido. O trabalho correcional, que deriva da recusa da oferta do trabalho ou no caso de evasão deste, não afasta a obrigação do trabalho compelido, isto é: se o indígena foi requisitado para trabalhar por 3 meses e evade-se, pode vir a ser condenado numa pena de até 90 dias de trabalho correcional, trabalho este que seria computado por dia útil trabalhado. E acabada a pena correcional, teria ele de voltar a trabalhar para acabar o tempo do trabalho requisitado (compelido), que tanto pode ser para o ex patrão ou, por conveniência da autoridade, para outrem. O que significa que muito melhor seria para os patrões que os indígenas

se evadissem, fossem condenados e voltassem a trabalhar para si como “sentenciados”: primeiro porque o salário a ser pago seria menor; segundo porque o tempo para o qual foi contratado não estava incluído nesta contagem de dias. Uma requisição de serviçal de três meses podia render 180 dias.

Metamorfoses coloniais: reajustes formais e não essenciais

Como já dissemos, a atuação colonial na África controlada pelos portugueses em especial em Moçambique foi implementada e justificada ideologicamente com base missão evangelística e de civilizar os negros (considerados, selvagens, não humanos etc.) e o trabalho foi escolhido como meio civilizacional e não mais de dominação e exploração das colônias. Assim, a legislação especial estabeleceu a obrigatoriedade do trabalho dos indígenas.

A ideia de civilizar que caminha em harmonia com a humanização esteve plasmada na conferência do Berlim. Segundo Martinez (2008) estava estabelecido no artigo VI da Ata da referida Conferência: “dever geral dos povos colonizadores de zelar pelo bem-estar dos povos colonizados e supressão da escravidão e do tráfico”. Portugal, para cumprir esta obrigação, necessitava ocupar o *hinterland*. O que significa, dentre outros objetivos, impor-se aos chefes que dominavam a região, o que foi feito através de uma contínua ação militar que, em Moçambique, segundo a literatura colonial oficial, teve o seu auge com a derrocada do Gungunhana (rei do império de Gaza) pelas tropas chefiadas por Mousinho de Albuquerque em 1859.

O conceito de civilização como notaram Meneses (2008), Mondlane (1976) e Fanon (1997) combinava vários pressupostos que justificavam a superioridade da cultura portuguesa sobre os africanos negros em particular negros moçambicanos e a possibilidade de os “outros” indígenas poderem melhorar suas qualidades fruto deste encontro. Isso legitimava que os nativos eram incapazes de se autogovernar, o que tornava legítima a dominação e justificava a exploração em nome da civilização. É que “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS, 2010, p.39).

Se na fase inicial a necessidade imperialista de expansão, a acumulação e a busca de novos mercados e fontes de matéria prima constituíam os alicerces do empreendimento dominador e exploratório do regime colonial, num outro período, o atraso, a inferioridade indígena eram a causa da necessidade da colonização, dominação e exploração da força de trabalho.

Para garantir que as diferenças de cor, brancos e negros delimitassem e separassem espaços, direitos e deveres em benefício do colono, e garantir a exploração e dominação da força de trabalho indígena é consolidado juridicamente a diferença entre os colonos e os ditos indígenas e dentro destes, forjou-se a categoria de assimilados que eram “indígenas superiores”.

Para se adquirir o estatuto de assimilado era primordial que o nativo se comportasse como Português, falasse a língua portuguesa e abandonasse todas as práticas locais tidas como inferiores e primitivas. E como bem constatou Santos (2010) na lógica de apropriação/violência, o processo de violência perante o outro “é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, da adoção de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial” (p.38). Todo indivíduo que conseguisse se metamorfosear nessa época, passava de indígena para assimilado. O que criava distinção em diferentes sentidos da vida.

Aos indígenas, oficialmente, eram reservados trabalhos mais duros em detrimento dos assimilados. Porém, mesmo estes não tiveram grandes ascensões, pois, estavam inseridos em “trabalhos denominados empregos para os negros, profissões subordinadas, aprendiz ou nos postos mais baixos do escalão da administração civil” (SAÚTE, 2002, p.164). Uma pequena porção conseguia estar como professores ou enfermeiros.

Ao indígena era cobrado o imposto de palhota. A cobrança de impostos foi uma grande arma nas mãos dos colonizadores, que a utilizaram sob inúmeras formas. Cobrou-se imposto de consumo, imposto sobre imóveis, imposto sobre árvores, imposto sobre salário e deu-se a esse imposto finalidades diversas: a primeira era mesmo a arrecadação de receitas; a segunda, em termos de trabalho indígena, uma forma de exigí-lo, pois se admitia o pagamento dos impostos, multas, taxas em trabalho. A entrega a exploração do trabalho era o único meio em vista para pagar os impostos.

Nessa fase também, a semelhança das primeiras fases, da massiva exploração do ouro, devido a elevada pressão para o pagamento do imposto que obrigava a maior produtividade por parte dos camponeses, começaram a se registrar fugas para outros territórios. Para os que permaneciam, além da intensificação não exploração da mão-de-obra camponesa para o cultivo, ampliavam-se as tensões em relação ao que produzir. Para os povos locais era útil a produção do milho, da mapira e mandioca para sua sustentabilidade, o que contrastava com os intentos coloniais, pois, são produtos que não estavam contemplados na economia mundial. Razão pela qual, os camponeses eram forçados a produzir produtos para o mercado tais como amendoim, castanha de cajú, gergelim, copra, rícino e principalmente o sisal que correspondia 24% do valor exportado (MONDLANE, 1976; SANTOS, 2012). O que se intensificou com a introdução do

cultivo obrigatório do algodão, tanto que em 1934 no norte do país estabeleceu-se a obrigação de cultivar-se um campo de algodão com 75 X 75 metros (SANTOS, 2012).

Em 1939 Armando Salbany, funcionário da Junta de Exportação do Algodão Colonial (JEAC), sistematizou a informação disponível sobre os cultivos do algodão. Para Santos (2012), os dados da JAC apresentados por Salbany têm apenas um ponto em comum com o que a repartição de agricultura tinha apresentado ao governo de Niassa: a produção de 300 kgs por hectare.

A diferença está em que no relatório da JEAC esta é considerada a produção mínima que a cada indígena deverá caber, não a produção real. Com base nesta última, em nenhum dos distritos a produtividade média das circunscrições chegava a média dos 200 quilos/hectare; das 23 com dados disponíveis, apenas 7 ultrapassam a média de 100 quilo/hectare. E se houvesse dúvidas sobre os fundamentos da invencível relutância dos camponeses de algumas regiões, o relatório eliminava-as ao ter de recomendar o levantamento da obrigação de cultivo quando as produções descem a 6 quilos de algodão em caroço por hectare. Pagar o imposto através desta receita seria equivalente a um agregado familiar camponês tem de dedicar a esse encargo 226 dias de trabalho anual, isto é, a extração de uma taxa de mais-valia de 35%. (SALBANY, 1941 *apud* SANTOS, 2012, p. 17)

Mesmo com a produção em alta, como resultado do trabalho forçado, a Administração colonial mantinha o desejo insaciável de alcançar dividendos. Foi daí que decretou a necessidade de exportar mão-de-obra para o estrangeiro, especialmente para as minas de África do Sul. Este processo foi resultado de um acordo em 1928 com o governo sul africano que especificava que excepto pequenos adiantamentos, os salários dos moçambicanos seriam pagos ao governo português que entregava somente quando estes regressassem depois de deduzir os impostos e a moeda portuguesa (MONDLANE, 1976), o que conseqüentemente possibilitava que o maior volume ficasse com este.

Então, percebe-se que nesta fase praticamente passaram a existir quatro categorias de trabalhadores. Os que faziam trabalhos forçados, os que eram enviados para as minas de África do Sul, os cumpridores de penas e os assimilados que mantinham-se no território desempenhando funções que não estavam na categoria dos ditos indígenas, mas também não eram tanto do colonizador.

Na prática, mesmo os ditos assimilados, viviam diante de falsos e efémeros privilégios. Pois, o desejo de acumulação por parte da potência colonizadora, fez com que mesmo os assimilados passassem a ser vistos como mão-de-obra que poderia ser feito maior uso. Saúte (2002) indica que algumas escolas que eram direccionadas para os negros moçambicanos tiveram que ser fechadas porque os seus professores eram recrutados para as plantações.

Isto indica que o estatuto de assimilado que alguns negros nativos detinham jamais possibilitou a retirada do imaginário de inferioridade que os brancos tinham para com os negros. Os tidos como assimilados, embora alcançassem algumas oportunidades, jamais se distanciaram da precarização e exploração do trabalho. A linha divisória do acesso aos recursos se mantinha entre o branco e o negro e o negro assimilado. O branco continuava desempenhando os trabalhos mais fáceis e era rodeado de privilégios. O exemplo disso é visto no depoimento de Raúl Castro Ribeiro:

Eu também trabalhei na contabilidade do armazém da mina, onde ganhava 300 escudos. Quando um português entrou para este trabalho foi ganha quase 4000 escudos e fazia menos do que eu. Eu trabalhava sozinho enquanto ele tinha um auxiliar, mas mesmo assim ele ganhava treze vezes o meu ordenado. De fato, quem fazia o trabalho era o auxiliar africano e o português só assinava. O africano recebia 300 escudos como eu, o português recebia 4000 escudos (RIBEIRO *apud* MONDLANE, 1976).

Com isso podemos depreender que a estruturação do trabalho em Moçambique pelo Império português é marcada pela diferença de tratamento e desigualdade de salários entre/de os brancos portugueses e negros moçambicanos, mesmo sendo estes últimos assimilados. Ademais, percebe-se que embora Portugal tenha abolido oficialmente os moldes de trabalho escravagista, na prática a reprodução do modelo continuavam. A exploração era evidente. Nenhum cidadão nativo tinha o direito de escolher como, a onde e com o quê trabalhar. A tentativa de direito de escolha era acompanhada de grandes represálias que geravam um estado de terror generalizado.

De forma breve podemos referir que os trabalhos impostos aos nativos moçambicanos por vezes eram acompanhados de muitas resistências. O correcional era nada mais que uma medida tomada diante das inúmeras resistências que os nativos exerciam perante a ordem colonial. Essas resistências variavam desde a recusa ao trabalho, ou ao trabalho para satisfação das necessidades pessoais e/ou familiares e não a visão lucrativista do colono. Os que se submetiam aos trabalhos do colono nas plantações, passaram a queimar as sementes de todas as modalidades de produtos que interessavam ao colono e conseqüentemente as mesmas não produziam.

Considerações finais

O processo de colonização em África sempre esteve imerso a múltiplas tensões. As diferenças em termos de concepção do mundo e a recusa do poder colonial em aceitar o outro diferente tal como ele é, constituíram sempre o grande dilema. O campo de trabalho, que era o grande interesse colonial serviu de palco de grandes batalhas. Enquanto os nativos concebiam o

trabalho como forma de garantir a existência dentro de pequenos círculos, fazendo-se pequenas plantações, o colonizador, para além de grandes plantações que implicavam maior esforço físico, impunha plantações que não interessavam aos nativos.

Para isso, foi inevitável o uso de instrumentos coercitivos para a imposição da vontade colonial, principalmente na escravidão. Como disse Fanon (1997) “nas colónias o estrangeiro vindo de qualquer parte se impôs com o auxílio dos seus canhões e das suas máquinas” (p.30). Porém, como a coerção física não era suficiente para levar avante os intentos coloniais, foi necessário a instalação de aparelhos ideológicos docilizadores. É nisso que encontramos o papel da igreja católica que teve a grande missão de mostrar ao negro o caminho que direccionava ao céu, visto que este está “ontologicamente condenado ao inferno”. O caminho para o céu era apresentado como de renúncias e sacrifícios. Obedecer e trabalhar constituíam as melhores formas. Foi assim que o colono conseguiu explorar a mão-de-obra local.

O trabalho enquanto obrigação moral do indígena, embora tenha sido considerado o meio através do qual, o negro pudesse garantir a sua reprodução enquanto ser vivo e constituir-se, enquanto um ser moral, de valores e princípios civilizadores, foi também por meio dele que aconteciam as mais diversas formas de exploração e dominação da mão-de-obra dos moçambicanos. O que conseqüentemente contribuiu para a precarização do trabalho indígena e sua pauperização, em benefício da acumulação irrefreável do capital por parte dos colonos.

REFERÊNCIAS

BARRADAS, J. P. Paixão. **Legislação sobre o Trabalho Indígena**. Lisboa: Tipografia Minerva, 1957.

CASTRO, Therezinha de. **África: geohistória, geopolítica e relações internacionais**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1981.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2014.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque das civilizações e a recomposição da Nova Ordem Mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, Volume I. **Primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores (200/300-1886)**. Tempo/UEM, 1998, 2ª ed.

MONDLANE, E. Chivambo. **Lutar por Moçambique**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1976.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2007.

MARTINEZ, E. Simões. **O Trabalho Forçado na Legislação Colonial Portuguesa - o caso de Moçambique (1899-1926)**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2008.

MENESES, Maria. P. **O Indígena africano e o Colono europeu: A Construção da Diferença por Processos Legais**. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.

MÉSZÁROS, István. **Para Além do Capital: Rumo a uma teoria de Transição**. São Paulo: Editora Boitempo, 2011.

_____. **A educação para além do capital**. São Paulo: Editora Boitempo, 2008.

MUGUMO, Mushi F. Production et distribution des richesses au sein des sociétés traditionnelles africaines. In: **Cahiers des Religions Africaines**. Religions traditionnelles africaines et projet de société, Actes du Cinquième Colloque International du C.E.R.A., vol. 31, n. 61-62, Faculté Catholique de Kinshasa, 1997, p. 157-175.

SALBANY, Armando. **Alguns dados econômicos sobre a cultura e comércio de algodão de produção indígena na colônia de Moçambique**. Ministério das Colônias – Junta de Exportação do Algodão Colonial, 1941.

SAÚTE, A. Romão. **A Missão Anglicana de Santo Agostinho de Maciene e suas relações com o Estado Colonial Português – 1926/8 - 1974**. Maputo: Editora escolar, 2002.

SANTOS, Maciel. **O Imposto Camponês no Norte de Moçambique (1929-1939) – um cultivo forçado, factor de crescimento?** Atas do Congresso Internacional Saber Tropical em Moçambique: História, memória e ciência: IICT/Jardim Botânico Tropical, Lisboa, 24-26 Outubro de 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

REPÚBLICA PORTUGUESA. **Código do trabalho dos indígenas nas colônias Portuguesas de África**. Luanda: Imprensa Nacional de Angola, 1936.

ZAMPARONI, Valdimir. **Da Escravidão ao Trabalho Forçado: Teorias e Práticas**. Porto: African Studio, Faculdade de Letras da Universidade de Porto, 2004.

Bas'Ille Malomalo

Professor Adjunto I da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), coordenador do Grupo de pesquisa África contemporânea nas relações Globais, pesquisador do Centro dos Estudos das Culturas e Línguas Africanas e da Diáspora Negra (CLADIN-UNESP), do Harriet Tubman Institute for Research on the Global Migrations of African Peoples (York University, Toronto) e fundador e membro

da direção executiva do Instituto do Desenvolvimento da Diáspora Africana no Brasil (IDDAB). Contato: escolaafricana@gmail.com

Edgar Manuel Bernardo

Mestre em Saúde Pública pela Universidade Federal de Ceará com o apoio do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação PEC-PG, da CAPES/CNPq-Brasil. Graduado em Sociologia pela Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique), Pesquisador do Grupo de Pesquisa em Saúde e Sociedade do Departamento de Sociologia da Universidade Eduardo Mondlane. Email: ebernardo90@gmail.com

Lucas Alberto Essilamo Nerua

Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Ceará com o apoio do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação PEC-PG, da CAPES/CNPq-Brasil. Graduado em Sociologia pela Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique), Pesquisador do Grupo de Pesquisa em Saúde e Sociedade do Departamento de Sociologia da Universidade Eduardo Mondlane. Email: lnerua@yahoo.com.br



ISSN: 2595-5713

Vol. 01 | Nº. 01 | Ano 2018

Ivaldo Marciano de F. Lima

ÁFRICA CONTEMPORÂNEA: representações, problemas e perspectivas

CONTEMPORARY AFRICA: representations, problems and perspectives

RESUMO: O ensaio parte de uma avaliação das representações da África nas mídias, problematizando as perspectivas que pressupõem a existência de uma homogeneidade do continente africano. Ao longo do texto são discutidas questões relacionadas aos problemas políticos e econômicos da contemporaneidade, as recorrentes imagens estereotipadas e as heranças “coloniais”, dentre outras questões. O ensaio também traz breve discussão sobre obras que discutam o continente africano em língua portuguesa.

PALAVRAS-CHAVE: Representações da África; Homogeneidade; Diversidade.

ABSTRACT: The essay begins with an evaluation of the representations of Africa in the media, problematizing the perspectives that presuppose the existence of a homogeneity of the African continent. Throughout the text are discussed issues related to contemporary political and economic problems, recurring stereotyped images and "colonial" inheritances, among other issues. The essay also brings a brief discussion about works that discuss the African continent in Portuguese language.

KEYWORDS: Representations of Africa; Homogeneity; Diversity.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

Marcos Carvalho Lopes
marcosclopes@unilab.edu.br

ÁFRICA CONTEMPORÂNEA: Representações, problemas e perspectivas

Ivaldo Marciano de França Lima¹

É possível afirmar que a África seja um “lugar” pobre ou inviável para se viver, como nos fazem acreditar mídias brasileiras em geral, produções cinematográficas hollywoodianas e revistas em quadrinhos? Pode-se dizer que estamos nos referindo a “um país” sempre em guerra e repleto de pessoas vivendo na miséria? Pode-se afirmar que se trate de um continente sem perspectivas, destituído de um futuro que lhe assegure continuidade? Bem, no que tange a primeira pergunta faz-se necessário observar o sentido da ideia de pobreza, posto que em relação aos recursos naturais ou matérias primas diversas, a África dispõe de verdadeiros tesouros, alguns dos quais ainda pouco explorados. Caso o sentido de pobreza esteja vinculado à ideia de cultura em seu sentido mais pleno, pode-se afirmar que na África se encontram um sem número de línguas, práticas, costumes, fazeres e saberes suficientes para convencer qualquer incauto que pense o contrário. E neste sentido, a riqueza existente no continente africano é infinitamente maior do que os seus problemas materiais.

No que diz respeito à segunda questão, pode-se afirmar que de fato a África vem sendo insistentemente representada de forma negativa por diferentes mídias, notadamente os jornais e o cinema hollywoodiano (CASTEL, 2007). Contudo, a África não deve ser vista como sinônimo de guerras, tampouco “lugar” inviável e sem possibilidades de respostas para os diferentes problemas que enfrenta, e com isto respondo a terceira pergunta: a África terá um belo futuro, se os estados nacionais contemporâneos conseguirem resolver seus problemas estruturais. Além disto, por mais óbvio que se possa parecer, pensar (ou representar) a “África” numa dimensão homogênea é algo estranho aos homens e mulheres que vivem neste continente, e que não se reconhecem como dotados de uma igualdade tácita ou explícita para aspectos no âmbito das práticas e costumes culturais. Estes homens e mulheres construíram (e constroem!) civilizações, mitos, religiões, sistemas filosóficos diversos, e isto se consubstancia na multiplicidade de línguas, que queiramos ou não, expressam as diferentes visões de mundo existentes no continente africano.

¹ Prof. Adjunto da UNEB DEDC II, membro permanente do PPGEAFIN (UNEB) e coordenador do PPGEAF lato sensu UNEB DEDC II. ivaldomarciano@gmail.com

Neste sentido, manter uma perspectiva homogeneizadora de que o continente africano é “habitado por negros” ou por qualquer outra dimensão que o leve ao homogêneo é incorrer no equívoco apontado por Hernandez (2016) de reduzir uma extrema diversidade de práticas, costumes e visões de mundo ao tom da pele, que necessariamente não é o mesmo entre os povos que vivem na África. Creio que a afirmativa de Hernandez (2016) em demonstrar as dificuldades de se referir à África no singular é perfeitamente compreensível, dado a extrema diversidade em todos os aspectos relacionados ao continente africano. Entretanto, eis aqui a questão central deste breve artigo: o que justifica esta forte construção imagética e discursiva, que joga o continente africano para os lugares da “miséria”, “ausência de valores civilizacionais” e homogeneidade no que tange às identidades e práticas culturais? O que justifica e baliza estas representações?

Bem, antes de tudo, por mais que procure e pesquise não encontro nada que seja comum ou universal na África, no que diz respeito às práticas e costumes culturais.² A África e grande parte dos Estados nacionais da atualidade são construções recentes, operada em larga medida pelos discursos e práticas dos colonizadores, o que não anula ou retira o protagonismo dos seus povos em construir ressignificações que lhe assegurem o estabelecimento de sentidos que permitam dispor o continente para novas identidades. E estas, no que diz respeito às fronteiras contemporâneas, ganham novos sentidos para os homens e mulheres deste continente.

Aliás, faz-se necessário mesmo refletir sobre os processos de construção imagética e discursiva deste espaço (a África), tomando como referência os caminhos percorridos por Said (2007) no que tange ao Oriente, e Muniz (2009), quando em análise sobre o Nordeste do Brasil. Neste sentido, o trabalho de Mudimbe (2013), descreve a África como uma invenção posterior ao século XV. Isto deve nos autorizar também a afirmar que se até o século XIX o continente africano (na sua dimensão homogênea) foi construído como o berço da selvageria e negação da civilização, que tem nas narrativas “tarzanídeas” sua maior expressão, não era confundido como palco da fome e miséria.³ Este processo de construção discursiva de uma África famélica, com imagens de crianças, homens e mulheres esqueléticos, iniciou-se com a guerra de Biafra no final dos anos 1960. Esta foi, por sinal, a primeira com imagens reproduzidas ao vivo. Os jornais e revistas do mundo ocidental estamparam suas capas com retratos de crianças magérrimas, mortas por inanição, inaugurando um “espetáculo das imagens da miséria” que viriam povoar o

² MBEMBE, Achille. Los Europeus deben abandonar el eurocentrismo. In: Made for Minds. <https://www.dw.com/es/los-europeos-deben-abandonar-el-eurocentrismo/a-19278922>

³ Tarzan é a maior expressão destas narrativas que tem como ápice a África como sinônimo de imensa floresta (repleta de animais selvagens e homens primitivos), vista de modo homogêneo. Vários personagens de histórias em quadrinhos, como Jim das Selvas ou o próprio Tarzan de Edgar Rice Burroughs, podem ser apontados como exemplos. Destoando um pouco desta acepção de herói das selvas, mas seguindo a narrativa de um homem europeu que mora entre os “selvagens” pode ser visto em Fantasma. Sobre Fantasma, ver: LIMA, 2017.

imaginário das mídias ocidentais a partir de então. Esta relação da África, numa perspectiva homogênea e sinônimo de fome, foi retroalimentada pelo contexto da guerra civil ocorrida na Etiópia, ao longo dos anos 1980, e depois pela Somália e Sudão, processos ocorridos nos anos 1990.

Apenas reiterando um argumento que esbocei desde o início desta narrativa, para quaisquer aspectos que sejam encetados, seja no campo da natureza ou das práticas culturais, a África não se enquadra numa perspectiva homogênea. Caso observemos o continente como um todo, poderemos – eu e você, prezado leitor – constatar que há regiões em que a água é escassa, enquanto em outras existe abundância suficiente para que alguns países africanos estejam inclusos no denominado G7 da Água (SERRANO; WALDMAN, 2007). Ou seja, se a Unidade Africana dispuser de força e legitimidade entre os Estados nacionais, o problema da escassez hídrica que acomete grande parte dos países deste continente poderá ser facilmente resolvido. Óbvio que tal saída não depende unicamente da vontade expressa de alguns dos seus governantes ou instituições políticas, como se pode observar em diferentes trabalhos que discutem a geopolítica do continente.

Há regiões que estão vivendo conflitos armados, a exemplo do Mali, Sudão do Sul ou da Somália, mas também há aquelas que estão em pleno desenvolvimento econômico, com eleições e troca de governos, sem guerras e paz absoluta. Estamos tratando de um continente em que a diversidade prevalece, e tal questão não pode ser esquecida. Na África, a palavra de ordem chama-se diversidade. E isto não nos autoriza a corroborar com discursos que tomam o continente como sinônimo das catástrofes, repletas de “meninos soldados” e que traz a inviabilidade institucional como mote para subsidiar análises que afirmem a necessidade das intervenções das antigas potências coloniais nos conflitos existentes em alguns países africanos. Creio que antes de tudo, tomar o continente como diverso, plural, repleto de experiências históricas distintas em todos os aspectos seja um bom começo para início desta desconstrução de se tomar o continente como famélico, selvagem e homogêneo.

África: muitas possibilidades. Um breve panorama atual.

Em alguns casos, no que tange aos recursos minerais, algumas regiões do continente africano possuem determinados tipos de minérios que quase não são encontrados em outras partes do mundo, a exemplo do Coltan. A República Democrática do Congo – RDC, por exemplo, possui aproximadamente 90% das reservas deste minério que serve para, dentre outras coisas, fazer componentes indispensáveis para a construção de satélites, fabricação de telefones

móveis, computadores portáteis, GPS, dentre outros aparelhos indispensáveis para a vida moderna. Infelizmente, no entanto, a grande concentração deste minério não se traduziu em riqueza para o Congo ou os congoleses.⁴ Esta situação se repete em outras regiões, ricas em petróleo, diamantes ou recursos de outra ordem. A África, nesse sentido, também é rica em contradições e as representações simplificadas em nada ajudam a entender esta realidade, complexa o suficiente para deixar de cabelos brancos qualquer estudioso minimamente sério.

As questões acima colocadas, relacionadas com a riqueza e viabilidade do continente africano, ganharão contornos mais complexos e dramáticos se levarmos em conta as representações construídas ao longo dos tempos tanto pela Antropologia e as teorias racialistas do século XIX, bem como pelas ideias dos pan-africanistas das primeiras gerações. Em relação aos primeiros, os problemas da África estão diretamente relacionados com o fato de serem os povos deste continente “atrasados” em todos os aspectos. São, por assim dizer, “inferiores biologicamente”, e por isso “devem ser colonizados”, de modo que alcancem os níveis civilizatórios em que vivem os ocidentais, notadamente europeus e norte-americanos. Grosso modo, foi este o mote que justificou o processo posto no contexto que levou à realização da Conferência de Berlim, tendo o “fardo do homem branco” como consigna máxima deste período. Estas foram algumas das principais justificativas que subsidiaram as invasões perpetradas pelas potências europeias ao continente africano no período posterior à Conferência de Berlim.

Parte das ideias que subsidiaram a formação do pan-africanismo também não fogem das representações negativas, sobretudo quando viam na África um grande vazio cultural, mesmo que de forma implícita. A saída para este continente, diziam os primeiros teóricos deste movimento, residia na “união de todos os africanos” bem como na de seus “supostos descendentes espalhados pelas Américas”. A África não teria saída a partir de si, mas com a intervenção de forças externas, no caso, os negros das Américas, dotados da língua anglo-saxônica e da religião cristã reformada (APPIAH, 1997). Mesmo considerando uma resposta às teorias raciais da época, os principais teóricos dos movimentos pan-africanistas não conseguiam enxergar as diversidades do continente africano como algo positivo. E foi este o contexto em que foram esboçadas as teorias que redundaram na proposta de criação de uma “pátria dos negros de todo o mundo”, essencializando e biologizando o que era tão somente do terreno da cultura.

Caso pensemos em responder as questões acima colocadas, devemos não só fugir das respostas já esboçadas como também das representações que grassam diferentes mídias e meios de comunicação que constroem uma África atrasada, selvagem, primitiva, caótica e permeada por

⁴ A RDC enfrenta forte crise política. As guerras movidas no interior do país ainda atormentam milhares de almas, gerando as velhas cenas de refugiados, mortes e sofrimentos. Sobre a crise na RDC, ver: TSHIYEMBE, Mwayila.

doenças e males de toda a ordem. Qualquer indivíduo minimamente bem intencionado que se dispuser a buscar estas respostas nos filmes produzidos pela indústria cinematográfica hollywoodiana, ou mesmo nos principais jornais e revistas de nosso país irá se deparar com as piores notícias possíveis. Diferentes gerações de brasileiros foram contaminadas pelas representações existentes nas revistas em quadrinhos, filmes e desenhos animados, bem como pelas insistentes notícias negativas do continente africano nos jornais diários, periódicos semanais, e revistas em quadrinhos (OLIVA, 2007; LIMA, 2014).

A este quadro de informações e representações negativas, acrescentem-se diversas obras literárias que mostram uma África selvagem, primitiva, exótica, habitada por homens e mulheres vivendo em sociedades sem lei e destituída de ordem e valores civilizatórios (SEAL, 2010; HOFMANN, 2011). Em alguns casos, como no romance *Malícia Negra*, os governantes e os governados são corruptos, semelhante ao que nos é dito por alguns estudiosos e economistas europeus que informam ser a má governança o principal problema do continente africano (WAUGH, 2003). Evidente que a aprovação da lei 10.639 em nosso país trouxe à tona contextos em que narrativas literárias construídas sob outros focos, mais positivas e próximas do que ocorre do outro lado do Atlântico, propiciaram a publicação de livros de autores diversos, a exemplo de Adichie, 2008; Maaza, 2009; Achebe, 2009; 2011; 2013; Thiong’o, 2015 (a); 2015 (b) e Mwangi, 2015 que nos permite pensar e representar o continente africano e seus diferentes espaços sob outros pressupostos e perspectivas.⁵ Estes, para além de outros tantos que não foram aqui citados, focam narrativas parciais de determinados povos, regiões ou países do continente, que contribuem para mostrar outra possibilidade de representá-lo, sem cair no lugar comum da homogeneidade essencializada.

O trabalho de Adichie, indicado acima, para além dos demais possíveis de serem citados, mostra parte das dinâmicas ocorridas no que a historiografia nomeou por Guerra de Biafra, e seus diferentes processos internos, constituídos sob a tessitura de um conflito que durou entre os anos de 1967 a 1970, e que teve suas raízes na complexa formação do Estado nacional nigeriano.⁶ Este trabalho mostra também ser possível apresentar os diferentes espaços do continente africano sem que sejam utilizados os clichês subsumidos a uma homogeneidade esquizofrênica. Assim também pode ser entendido o belo romance escrito por Maaza, que traz à tona os aspectos relacionados com o período que antecede a deposição do imperador etíope, Hailé Selassié.⁷

Transição de alto risco. In: Dossiê Le Monde Diplomatique Brasil, vol. 05, mai/jun, 2011, p. 27 – 31.

⁵ Esta afirmativa não exclui ocorrências anteriores, bem pontuais. A Editoria Ática publicou no início dos anos 1980 cinco volumes da coleção História Geral da África, e também, a partir do final dos anos 1970, a série de autores africanos, reunindo vinte e sete títulos ao todo.

⁶ Sobre a guerra de Biafra, ver: FORSYTH, 1977; OLIVEIRA, 2014.

⁷ Sobre a deposição de Hailé Selassié, e a ascensão do DERG, ver: KAPUSCINKSY, 2006 (a); VISENTINI, 2012.

Thiong’o, e Mwangi, a partir de visões distintas, mostram um pouco do que permeou o contexto da independência do Quênia, também sob o espectro da especificidade de uma dada espacialidade, e do rompimento com a ideia da generalização de uma África essencializada. Outros trabalhos poderiam ser citados, trazendo informações sobre diferentes regiões do continente africano, contudo, o argumento aqui esboçado diz respeito ao fato de que tal profusão de obras literárias só foi possível depois da promulgação da lei 10.639, viabilizada pela aliança entre movimentos sociais negros e estudiosos do continente africano.

As grandes causas dos males que afligem a África, segundo tais discursos repetidos ad nauseam em mídias voltadas ao grande público, estão diretamente relacionadas com os “problemas de maus governos”, e não por que as economias sofrem com problemas que vão desde a intervenção externa das potências europeias, passando por desajustes provocados pelas trocas desiguais, dentre outras questões (M’BOKOLO, 2007). Estes problemas, alguns dos quais decorrentes da artificialidade das fronteiras herdadas da colonização, são em grande medida naturalizados e postos como de inteira responsabilidade daqueles que sofrem com os efeitos das antigas potências e dos mecanismos econômicos que operam contra países dependentes da venda de produtos de pouco valor agregado.

Mas o que é mesmo a África? É possível explicá-la a partir da História, disciplina que traduz os fenômenos a partir dos conceitos? (VEYNE, 1976; KOSELLECK, 2006) Existe mesmo uma África possível de ser traduzida e entendida a partir de suas diferentes variáveis, ou estamos fadados a referir-se a este pedaço do globo como o “local” desprovido de inteligência, civilização e que serve apenas para fornecer matérias primas para as sociedades europeias e das Américas? Bem, creio que devemos estabelecer doravante alguns pressupostos básicos, prezado leitor, de modo que tenhamos condições mínimas para discorrer sobre alguns aspectos existentes no continente africano.

Antes de tudo, este trabalho comunga com a ideia de que o tempo contemporâneo do continente africano tem como marco fundante o contexto inaugurado pela Conferência de Berlim, seguido das invasões perpetradas pelas potências europeias. Mesmo considerando as divergências com aqueles que vêem nos anos 1930 o início do tempo contemporâneo, a Conferência de Berlim colocou o continente africano em uma situação radicalmente diferente da que existia até então. Não quero com isso retomar a ideia de que a história da África dependa dos europeus, em última instância, apenas ressalto que a Conferência de Berlim apontou para um novo momento, em que a quase totalidade dos países africanos perderam suas independências para as potências coloniais. Este contexto deu início ao redesenho das espacialidades, dividindo povos em países distintos, riscando alguns destes do mapa e criando outros a partir das

correlações de força postas (MACKENZIE, 1994; WESSELING, 1998; HOCHSCHILD, 1999; BRUNSWCHWIG, 2006; BOAHEN, 2010). Alguns povos, neste quesito, foram divididos em vários países, a exemplo dos kel tamacheques, que ainda hoje lutam por seu Estado nacional, por eles nomeados como Azawad (MAHFOUZ, 2014; 2015).

Ressalto também o fato de que o termo “partilha”, de forma inconsciente, leva-nos a achar que o processo se deu a partir de uma reunião entre as potências europeias dividindo o continente africano, e que após isso tudo se resolveu com a mais absoluta calma, com os povos da África recebendo os colonizadores de braços abertos na mais perfeita passividade, aludindo ao que M’Bokolo denominou por “mitos científicos”.⁸ Creio que este conceito de “partilha”, para além dos seus significados, precisa ser revisto como o fez Joseph Ki-Zerbo ao propor em seu lugar a “roedura”, como forma de mostrar que o século XIX representou apenas uma continuidade do processo iniciado no século XV (KI-ZERBO, 2009). Este conceito formulado por Ki-Zerbo também nos permite entender os colonizadores de outro modo: a roedura é obra de roedores... É preciso rever todos os conceitos que aludem a representação ideológica da passividade africana, como forma de se entender melhor a História, notadamente aquela ocorrida no continente africano. E aqui é importante destacar as filiações de Ki-Zerbo com Braudel, a partir da percepção da História como dotada da longa duração. Compreender a Conferência de Berlim como o desfecho das grandes navegações iniciadas no século XV é, contudo, excelente possibilidade de mostrar que os eventos não se explicam por si, ou por dimensões temporais reduzidas. Ki-Zerbo nos legou a melhor maneira de entender os acontecimentos ocorridos na segunda metade do século XIX e as invasões ocorridas após a Conferência de Berlim. Não esquecer também de sua insistência em mostrar sua visão como dotada do que ele nomeava por “perspectiva africana”, ou seja, uma concepção de História que trazia os elementos de alguém que “falava” a partir de um determinado lugar (BOTELHO et al, 2016).

Sobre o uso dos conceitos e da periodização do tempo histórico, importa encetar algumas questões. Por mais que alguns estudiosos não discutam as diferenças entre a periodização aceita para a História da África em relação a que foi consagrada por uma historiografia mais tradicional e conservadora, importa afirmar que o tempo contemporâneo do continente africano é inaugurado nos anos 1880 e não no século XIX com a revolução francesa.⁹ A História, enquanto campo do

⁸ M’BOKOLO, 2009. Sobre o contexto prévio da Conferência de Berlim, importante conferir o trabalho de Boahen, em que mostra um fato inegável, de que todos os soberanos do continente africano resistiram de todas as formas, às invasões perpetradas pelas potências europeias. BOAHEN, 2010, p. 01 - 20.

⁹ Não existem muitos trabalhos disponíveis sobre a África contemporânea, questão que de imediato já suscita dúvidas sobre os motivos que justifiquem tal situação. Entretanto, dos poucos títulos existentes no mercado, alguns se destacam por sua qualidade. Dentre outros títulos, ver: SARAIVA, 1987; KI-ZERBO, 2002; HERNANDEZ, 2005; PENNA FILHO, 2009; KHAPOYA, 2015. Ver também: JAUARÀ, 2017,

conhecimento, não pode se basear em pressupostos que apontem para a homogeneidade dos fatos e acontecimentos ocorridos nas diferentes partes do mundo. A África possui diferentes especificidades, e isto justifica a periodização proposta na coleção História Geral da África.¹⁰ Importante questão para a compreensão da periodização da história da África diz respeito a rejeição dos conceitos de “colonial” e “pré-colonial” entendidos como períodos para toda a história do continente. Esta divisão, utilizada infelizmente por muitos professores de história Brasil afora, consagra os povos europeus como marco para o estabelecimento do tempo histórico. Também importa destacar que a divisão quatripartite não serve para a África.¹¹

Outra questão de suma importância diz respeito ao entendimento da história da África como algo diretamente relacionado ao que ocorre no continente africano. Diferentemente do que pensam alguns estudiosos da atualidade, que ainda mantêm filiações aos pressupostos do pan-africanismo e que vêem os negros como uma unidade essencializada, como se estes fossem um só povo unido por laços biológicos, compartilho da ideia de que a história da África não pode e não deve ser confundida com a história dos negros e mestiços do Brasil. Os candomblés, maracatus, escolas de samba e afoxés, dentre outros elementos, fazem parte da história do Brasil. É possível discutir uma história conectada às representações, tomando os discursos sobre o continente africano a partir dos terreiros de candomblé ou dos maracatus pernambucanos como olhares de brasileiros que reivindicam laços com o continente africano. É exequível também estudar as formas como as diferentes mídias representam o continente africano entre os brasileiros, mas tais recortes não devem ser vistos como história da África. Aqui se compreende que tais aspectos sejam vistos como “representações da África no Brasil” e não como “história da África” propriamente dita.

Os problemas teórico-epistemológicos decorrentes das heranças do pan-africanismo ainda pairam entre nós. O conceito de diáspora, por exemplo, que remete diferentes povos do continente africano para uma categoria no singular “africanos”, precisa ser mais bem estudada. Creio que este conceito, é uma analogia por demais perigosa em relação à história dos judeus, não se sustenta sem que se tomem os pressupostos pan-africanistas como postulados, compreendendo os povos do continente africano numa dimensão reduzida aos elementos da natureza. Em suma, é preciso rever os conceitos e as formas de se reportar ao continente africano

¹⁰ De forma implícita, os estudiosos reunidos na coleção História Geral da África nos remetem para uma periodização que destoa da que foi consagrada na historiografia tradicional eurocêntrica. Em relação a esta, apenas há a coincidência com a idade antiga e a contemporânea, com recortes distintos. A idade antiga para a África tem fim no século VII, momento da chegada dos árabes no norte do continente, ao passo que a idade contemporânea, conforme já esbocei, se inicia nos anos 1880, com o contexto das invasões das potências colonialistas. Sobre a idade antiga do continente africano, ver: MOKHTAR, 2010. Sobre a idade contemporânea, ver: BOAHEN, 2010; MAZRUI; WONDJI, 2010.

¹¹ Sobre questões relacionadas com a periodização e o ensino de História da África, ver: LIMA, 2016.

como uma unidade essencializada, ou como o local de origem dos “negros”. A África é muito mais do que uma unidade homogênea e indistinta.

África contemporânea: pequena quantidade de obras em português

Para além dos problemas relacionados com as concepções existentes entre os africanistas brasileiros, uma questão merece ser objeto de profunda reflexão. Os trabalhos sobre a História da África como um todo não são muitos, apesar dos avanços existentes com a lei 10.639/2003 a que me referi anteriormente. E neste sentido, os poucos trabalhos existentes em nossa língua sobre o tempo contemporâneo também se justifica pelo fato de que a África, enquanto objeto de estudo, atrai (quando atrai!) muito mais pelos seus temas do passado, sobretudo as questões ligadas ao Tráfico Atlântico e a escravidão dele decorrente. O que explica a pequena quantidade de títulos específicos sobre a história contemporânea do continente africano em língua portuguesa? E o que justifica tal escassez? Somente alguém bastante ingênuo não levaria em conta as heranças de um passado recente, quando a maior parte dos estudiosos via a África como destituída de história (HEGEL, 1985). Mais ainda, um continente fadado tão somente a uma etno-história, ou ao exercício das descrições etnográficas dos antropólogos. A pequena quantidade de obras sobre a História da África contemporânea reflete o pouco interesse que o tema desperta entre os historiadores devido a diferentes questões.

A África contemporânea, infelizmente, atrai mais a atenção dos jornalistas ávidos em discorrer sobre os problemas “crônicos” do continente, sobretudo a miséria, fome, doenças e guerras. Estes são os temas em especial retratados em alguns trabalhos sobre a África contemporânea.¹² O continente africano possui problemas estruturais, alguns dos quais de difícil resolução, mas isso não nos autoriza a afirmar que tudo se resume em doenças, guerras, escassez de recursos hídricos, alimentos, corrupção e etc. Ora, se “na África” existem guerras e conflitos, também há as experiências de Estados nacionais construídos a partir das diferenças de inúmeros povos convivendo em um único país (não se esquecer das unidades centralizadas sahelianas,

¹² Uma excelente oportunidade para conferir um trabalho feito por um jornalista, que em alguns momentos deixa a discrição de lado e mostra seus preconceitos através de piadas e construções textuais mal feitas, pode ser vista em: ZANINI, 2009. A crítica que cabe a este trabalho não pode ser generalizada para outros produzidos por jornalistas, a exemplo de KAPUSCINSKY, 2002; 2006. (b). Nestes, o autor em questão, jornalista de ofício, mostra reflexões que em certa medida contribuem para o entendimento do continente africano e das histórias dos diferentes povos e espaços que nele vivem. É importante também destacar as especificidades de suas obras, que tangenciam com rara sutileza as fronteiras entre a história e o texto jornalístico, questões postas em debate principalmente em seu trabalho sobre a revolução islâmica iraniana de 1979 (KAPUSCINSKY, 2012), em que o autor, para mostrar o contexto aos leitores, retorna no tempo para mostrar a formação da Pérsia e do seu povo, e de como o islã foi adaptado aos contextos e circunstâncias locais. Kapuscinsky pode ser tomado como exemplo positivo para um jornalista que

dentre outros exemplos); se há a fome e a seca, também existem grandes mananciais de água doce que podem vir a se constituir em grande poder de barganha por parte de alguns países, a exemplo da RDC e Angola.

Os problemas da África: as imagens e as “heranças coloniais”

As imagens do continente africano divulgadas recorrentemente nos jornais, filmes hollywoodianos e outras mídias nos fazem atentar que as guerras e a fome são uma constante. Mas, o que estas imagens podem nos dizer, para além das denúncias de que elas não correspondem ao que efetivamente existe no continente africano? Antes de tudo, importa entender que as guerras não devem ser vistas como simples resultados das “diferenças tribais”. Constituem-se em uma infeliz combinação entre as heranças coloniais, pautadas nas fronteiras herdadas da Conferência de Berlim, e questões contemporâneas, a exemplo da intervenção das potências europeias, interessadas na exploração das riquezas minerais do solo africano. Importa destacar que o conceito de “guerra étnica”, largamente utilizado nestas mídias, também corrobora para a construção de um olhar naturalizador.

Tais imagens serão mais bem entendidas se compreendermos a relação existente entre a desestruturação dos sistemas públicos de saúde da maior parte dos países africanos, com a imposição dos ajustes econômicos do Banco Mundial e do FMI, contribuindo para o aumento do surto de AIDS ocorrido ao longo dos anos 1990. Este é um contexto de fato enfrentado por grande parte dos países africanos, mas nem de longe corresponde a uma imagem naturalizada, pois, para além da fome, doenças e guerras há saídas, a exemplo da luta contra o apartheid na África do Sul, que culminou na construção de um Estado nacional de grande amplitude.

Por ocasião da realização de outra pesquisa, lendo jornais pernambucanos entre os anos de 1960 a 2000 (um período para lá de longo!), percebi que nas notícias publicadas nos periódicos que compulsava, estava contida uma representação do continente africano e da sua história contemporânea.¹³ Pude acompanhar, por alguns meses durante o período citado, a Independência da Argélia e a saga de Ben Bella, a discussão sobre o apartheid na África do Sul e suas relações com a peleja pelos direitos civis nos Estados Unidos durante a década de 1960, as lutas pela independência de Angola, Moçambique, Guiné Bissau, Cabo Verde e São Tomé, a catástrofe do Congo (o assassinato de Patrice Lumumba), a guerra em Biafra, em Uganda e a

envereda pela escrita, mesmo considerando os limites historiográficos dos seus textos. Sobre Kapuscinsky, ver: BERGER, 2007; SAMPIO, 2009.

¹³ Esta pesquisa a que me referi foi para compor minha tese de doutoramento. Entretanto, chamou minha atenção as constantes referências negativas sobre o continente africano nestas notícias.

ascensão de Idi Amin Dada, assim como a tomada do poder por Robert Mugabe na antiga Rodésia, a guerra da Etiópia com a Eritreia, bem como a fome deste país e da Somália. Também estavam presentes os vários conflitos ditos “étnicos” decorrentes das independências, baseadas nas fronteiras demarcadas pela Conferência de Berlim, a luta pela libertação de Mandela e o surgimento da AIDS, dentre outros assuntos.

Nessa configuração sobressaia, para mim, que ao longo dessas décadas se construiu uma imagem da África pautada na guerra, na fome e no caos. A África era sinônimo de desordem, fome, AIDS, miséria, guerras e acredito que ainda hoje esta é a imagem predominante nos jornais, apesar de alguns avanços decorrentes do crescimento dos Estudos Africanos enquanto campo disciplinar. Não posso afirmar que essa construção imaginária da África seja “mentirosa”, mas não tenho como, após uma leitura dos jornais tão extensa no tempo, deixar de afirmar que esta é “uma África” construída historicamente. É claro que grande parte das notícias que li não eram produzidas pelos jornalistas brasileiros, mas procedentes de grandes agências internacionais. Impunha-se, portanto, pensar como essas agências de notícias contribuíram para construir uma imagem da África e de sua história. As imagens em questão refletem os olhares e interesses externos à África!

No tocante as imagens da África contemporânea, construídas por várias mídias ao longo do século XX, devem ser entendidas como escolhas de interesses em colocar o continente como o “lugar” da desordem e do caos, numa perspectiva homogeneizada. A África é muito mais complexa do que é mostrado pela mídia em geral. **A fome, por exemplo, pode ser pensada a partir da combinação entre problemas naturais e políticos, como a seca e as guerras**, e não ocorre em todo o continente, por mais óbvio que isto possa parecer (MARSHALL, 2018). Isto não me autoriza a afirmar que esta reflexão da fome enquanto resultante de tais variáveis sirva para outros contextos. Sua ocorrência, entretanto, tem sua existência posta como algo natural, constituindo-se, desta forma, em quadro preferido pelas mídias. É neste sentido que se busca entender a África, suas dificuldades e perspectivas a partir de um olhar que leve em conta sua história, cotejando as razões para compreender os problemas estruturais que persistem em diversas regiões do continente africano, atingindo diversos países e inviabilizando alguns destes. Aqui lanço a afirmação de que a construção da África numa dimensão homogênea e marcada pela fome é inaugurada na cobertura midiática da Guerra de Biafra, questão a que já me referi anteriormente.

Deve-se questionar, nesse sentido, se é possível entender as guerras existentes no continente africano, tão somente atribuindo às mesmas o caráter de conflito étnico (MUNANGA, 2004). Aliás, importa saber se este conceito de “étnico”, usado de forma tão naturalizada para os

povos do continente africano, tem sua serventia e valor, e se este não traz consigo a perversa marca da ciência permeada por requintes ideológicos, que estabelece lugares e hierarquias para práticas, costumes e espaços. É imprescindível analisar as imagens construídas sobre a África por diversas formas de expressão cultural no Ocidente, notadamente as agências de notícias e o cinema. Tais imagens são, em larga medida, resultados de estereótipos ou do real desconhecimento de realidades sócio-econômicas decorrentes das “heranças coloniais”, principalmente as guerras. Supostamente, no dizer de alguns estudiosos, o maior problema da África está diretamente relacionado com o conflito entre as atuais fronteiras dos Estados nacionais e a desarmonia destas com os territórios culturais.

Nas entrelinhas desta afirmação, há uma sutil construção ideológica de que os povos do continente africano só viabilizariam seus Estados se estes constituíssem unidades étnicas. “Um povo e um Estado” seria a lógica de tal ponto de vista. Ora, as experiências de unidades centralizadas na história do continente africano são para lá de vastas. Os reinos (ou unidades centralizadas!) de Gana, Mali e Songhay, por exemplo, não constituíam unidades étnicas, mas verdadeiros mosaicos de diferentes povos. De modo sub-reptício, há nesta compreensão a ideia de que os povos deste continente brigam sem motivos, apenas por que são de “tribos diferentes”. E se a ideia da viabilidade dos Estados estivesse associada à inexistência de outros povos no interior de suas fronteiras, talvez a Somália fosse o Estado mais rico no continente africano. Infelizmente, contudo, a situação deste país não é das melhores, e mais uma vez nos deparamos com a história enquanto questão primordial para o entendimento dos fenômenos e eventos.

Outra questão para lá de problemática está ligada à questão das heranças coloniais. Os problemas atuais, para alguns, relaciona-se com os males e catástrofes do passado. Achille Mbembe (2001), em excelente trabalho sobre as identidades existentes no continente africano, mostra que os problemas do passado devem ser assumidos como parte das escolhas destes povos. Tanto o Tráfico Atlântico, como as invasões ocorridas ao longo dos anos 1880 até o início do século XX tiveram os povos africanos como protagonistas. Mbembe vai mais longe e afirma que a celebração destes eventos catastróficos, numa dimensão vitimizada, oculta o papel que algumas pessoas e Estados tiveram na participação de tais catástrofes. Sua tese é de que as catástrofes que se abateram sobre o continente africano – leia-se: tráfico Atlântico e invasões coloniais – não aconteceram sem a anuência de homens e mulheres do continente africano. Na pior das hipóteses, é preciso admitir que estes foram co-participes de tais catástrofes, como nos leva a pensar Oliver (1994). Entretanto, o que de mais grave pesa sobre o continente africano, notadamente nas economias dos países, está diretamente relacionada com as trocas desiguais e o conceito de África útil.

Problemas políticos e econômicos da contemporaneidade: a África útil e as trocas desiguais.

O conceito de África útil pode ser definido como a troca de recursos monetários (as conhecidas “ajudas financeiras”) por ajustes nas economias de muitos dos Estados nacionais africanos. Esta situação ocorre devido às pressões da comunidade internacional e do Banco Mundial sobre estes países. Estas exigências para a concessão de empréstimos empurram estes países para uma situação delicada, de modo que algumas economias deficitárias e dependentes dos recursos externos não encontram outra saída que não seja a submissão a tais ajustes. Segundo M´Bokolo (2007), a questão da **África útil** e dos ajustes impostos pelo Banco Mundial aos países africanos repercutiu no desmantelamento dos sistemas de saúde e educação, argumento utilizado por Ki-Zerbo (2006) ao descrever os principais problemas enfrentados pela maior parte dos países do continente.

Em nome de tais ajustes e de um suposto apaziguamento das consciências do Ocidente, preocupados com as “situações de calamidade” que ocorrem “na África”, as ajudas monetárias foram condicionadas a tais exigências, que no geral aprofundaram os problemas existentes nas economias destes países, tornando-os cada vez mais dependentes de tais recursos. Outro grave problema decorrente destes ajustes refere-se à ausência de estruturas democráticas e um falso bi-partidarismo, conforme Ki-Zerbo (2006). A necessidade de ajustes para o recebimento de “ajudas” gerou a formação de eleições fraudulentas, bi-partidarismos artificiais, dentre outras questões (como a presença da China, a continuidade de “certo” colonialismo francês e etc). Evidente que houve reações a este contexto, a exemplo do que M´Bokolo (2007) denominou de “fase lírica”, em que movimentos de massas em vários países foram às ruas, no final dos anos 1980 e início dos anos 1990, exigindo reformas e mudanças. As exigências para que os sistemas político e econômico do continente africano se convertam em modelos ocidentais constituem-se em uma das muitas causas dos problemas enfrentados atualmente por alguns destes países. Restamos esperar, no entanto, que outros movimentos semelhantes ao que ocorreram no norte da África, no caso, no que a imprensa ocidental nomeou por “Primavera Árabe”, tomem os destinos dos problemas enfrentados pela maior parte dos povos deste continente. Infelizmente, os resultados das manifestações levadas a termo no Egito e Tunísia, entre os anos de 2010 a 2012, não se traduziram em melhorias na qualidade de vida dos povos, mas nem por isso estas experiências devem ser postas como inúteis e invalidadas (GUIDÈRE, 2012).

Importa dizer sobre esta questão que além dos ajustes impostos de fora para dentro às economias baseadas na produção de gêneros agrícolas, há as questões relacionadas com a corrupção e o mau uso de recursos públicos por parte de alguns governantes (MUNANGA,

1993). Tal situação é agravada com as trocas desiguais, praticada entre os países africanos e os Estados industrializados do hemisfério norte. Os países africanos, em geral, tendem a ter sua principal produção voltada ou para gêneros agrícolas, ou para o envio das riquezas minerais em seu estado bruto, ou ambos ao mesmo tempo. E compram, dos países desenvolvidos, tecnologias para os quais não dispõem muitas vezes de profissionais a altura. Leve-se em conta, nesse contexto, que o comércio das riquezas minerais da forma como vem sendo feito não tem propiciado saídas em curto prazo para os Estados que possuem seus subsolos ricos em diamante, ouro, petróleo e outras riquezas. Os governos não possuem tecnologia ou vontade política para fazer a prospecção e exploração das riquezas minerais. Países como RDC, Serra Leoa e Angola, por exemplo, estão em cima de imensas riquezas, mas estas não estão a serviço de seus povos por inúmeras razões.

Percebe-se então, a partir destas breves linhas, que parte considerável dos problemas enfrentados pelos povos africanos vai muito além das imagens expostas nos jornais e nas telas de cinema. São em grande medida decorrentes da desestruturação dos estados nacionais da contemporaneidade e que estão relacionados com as exigências para uma África útil e com as **trocas desiguais** que segundo Munanga, Ki-Zerbo e Samir Amim constituem a nova sangria de recursos do continente africano (AMIM, S/D). O outro problema bastante polêmico relaciona-se com o que Franz Fanon denominou por “burguesia subdesenvolvida”. Para Munanga, as elites que tomaram a direção dos Estados nacionais recém emancipados não levaram a cabo as transformações que deveriam ter sido promovidas para que os jovens países pudessem diminuir o atraso tecnológico e econômico que possuem em relação aos estados do norte (MUNANGA, 1993).

Assim sendo, as dificuldades enfrentadas pelos países do continente africano decorrem de um encadeamento de problemas visceralmente relacionados, a exemplo dos surtos de fome, guerras e AIDS. Seu aparecimento e consolidação como epidemia de grandes proporções foi potencializado pelo dismantelamento dos sistemas de saúde e educação, em nome dos ajustes do Banco Mundial. Isto não significa dizer que a regra seja válida para todo o continente, pois, tomando Moçambique como exemplo, ainda há grande número de pessoas que recorrem à medicina tradicional. Muitos países do continente ainda enfrentam problemas neste aspecto, e não tiveram seus sistemas dismantelados por conta dos “ajustes” do Banco Mundial a que me referi.

Conclusão: a África vista como um continente

Alguns estudos de caso são importantes para perceber a relação entre “grupo étnico”, “povo” e Estado, bem como o binômio “guerra” e “seca”, imprescindível para entender o fenômeno da fome em algumas regiões do continente. Além disso, importa discutir o afropessimismo e analisar as lutas contra o apartheid como construção de uma imagem positiva da África. Esta, por sinal, não deve ser vista apenas como “santuário” dos animais selvagens ou “lugar” dos povos exóticos e primitivos. A construção do Estado na África do Sul, por exemplo, indica caminhos a serem seguidos por outros povos e países, posto tratar-se de uma experiência que emerge enquanto possibilidade de convivência de povos múltiplos. Enfim, este trabalho tem como questão central o fato de que mediante os problemas e as perspectivas, a África contemporânea é tributária do protagonismo de seus habitantes e que não se deve levar em conta as ideias de passividade ou de que estamos se referindo a um continente *sui generis* em relação a tudo o que é humano. **Nesse sentido, são válidas as palavras de Elikia M’Bokolo e Joseph Ki-Zerbo, que a todo tempo aludem ao protagonismo** dos povos, como questão primordial para o entendimento da história, em suas diferentes acepções.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **A flecha de deus**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

ACHEBE, Chinua. **A paz dura pouco**. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Meio Sol Amarelo**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

AG ADNANE, Mahfouz. **Ichúmar: da errância à música como resistência cultural Kel Tamacheque (1980-2010). Raízes históricas e produção contemporânea**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História. PUC, São Paulo, 2014.

AG ADNANE, Mahfouz. Reflexões sobre a emergência da “questão Tamacheque” em 1963-1964 sob Modibo Keita. **Revista África(s)**, v. 02, n. 04, p. 21-32, jul./dez, 2015.

AMIM, Samir. A África hoje – na visão de Samir Amim – **Comunicação & Política**, vol. VII, n. 2, p. 61 – 73.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BERGER, Christa. A verdade histórica, poética e transcendente do jornalismo de Kapuscinski. **Estudos em Jornalismo e Mídia**, Vol. IV, No 1, p. 178 – 185, 2007.

BOAHEN, Albert Adu. (Org.). **História Geral da África, vol. VII - África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010.

BOAHEN, Albert Adu. A África diante do desafio colonial. In: BOAHEN, Albert Adu (Org). **História Geral da África, vol. VII - África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 01 - 20.

BOTELHO, Guilherme; BARBOSA, Muryatan Santana; SAPEDE, Thiago Clemêncio. A perspectiva africana de Joseph Ki-Zerbo. In: MACEDO, José Rivair (org). **O pensamento africano no século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016, p. 11 – 139.

BRUNSWCHWIG, Henri. **A partilha da África negra**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CASTEL, Antoni. **Malas notícias de África**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2007.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do Quotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.

FORSYTH, Frederick. **A história de Biafra. O nascimento de um Mito Africano**. Rio de Janeiro: Record, 1977.

GUIDÈRE, Mathieu. **O choque das revoluções árabes. Da Argélia ao Iémen, 22 países sob tensão**. Lisboa: Edições 70, 2012.

HEGEL, Wilhelm Friedrich. **Introdução à história da filosofia – Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula. Visita à História Contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HERNANDEZ, Hector Guerra. Afinal, África é patrimônio de quem? Descolonizar o conhecimento como proposta curricular. In: PAULA, Simoni Mendes de; CORREA, Sílvio Marcus de Souza (Orgs). **Nossa África. Ensino e pesquisa**. São Leopoldo: Oikos Editora, 2016, p. 31 - 40.

HOCHSCHILD, Adam. **O Fantasma do Rei Leopoldo. Uma história de cobiça, terror e heroísmo na África colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HOFMANN, Corinne. **A massai branca. Meu caso de amor com um guerreiro africano**. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

JAUARÁ, Manuel. **Análise do Processo de Transição Democrática na África Lusófona**. Curitiba: Editora CRV, 2017.

KAPUSCINSKI, Ryszard. **Ébano: minha vida na África**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

KAPUSCINSKI, Ryszard. **Minhas viagens com Heródoto**. São Paulo: Cia das Letras, 2006. (b).

KAPUSCINSKI, Ryszard. **O imperador**. São Paulo: Cia das Letras, 2006. (a).

KAPUSCINSKI, Ryszard. **O Xá dos Xás. A queda do último Xá do Irã, que pretendia transformar seu país numa superpotência**. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

KHAPOYA, Vincent. **A experiência africana**. Petrópolis: Vozes, 2015.

- KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra. Volume I.** Mem Martins, Publicações Europa-América, 2009.
- KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra. Volume II.** Mem Martins, Publicações Europa-América, 2002.
- KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África? Entrevista com René Holenstein.** Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos.** Rio de Janeiro: Contraponto/ PUC, 2006.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Selva, povos primitivos, doenças, fome, guerra e caos: A África nos cinemas, nas histórias em quadrinhos e nos jornais. **África (s)**, v. 1, n. 1, jan./jun, p. 81 – 105, 2014.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Uma experiência docente: reflexões sobre História da África e razões para desracializar o que nunca deveria ter sido racializado. **África(s)**, v. 3, p. 07-19, 2016.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Só tem guerras, fome e tribos primitivas: a África através das histórias em quadrinhos do Fantasma, Tintim e Soldado Desconhecido. **Revista Acadêmica Nttembwe do ISPT** (Angola), v. 01, p. 207-225, 2017.
- M'BOKOLO, Elikia. **África negra. História e civilizações - do século XIX aos nossos dias.** Lisboa: Edições Colibri, 2007.
- MAAZA, Mengiste. **Sob o Olhar do Leão.** Rio de Janeiro: Record, 2009.
- MACKENZIE, J. M. **A Partilha da África. 1880 – 1900.** São Paulo: Ática, 1994.
- MARSHALL, Tim. **Prisioneiros da Geografia. 10 Mapas que Explicam Tudo o que Você Precisa Saber Sobre Política Global.** Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- MAZRUI, Ali A.; WONDJI, C. (Org.). **História Geral da África, vol VIII – África desde 1935.** Brasília: UNESCO/ MEC, 2010.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 01, p. 172 – 209, 2001.
- MOKHTAR, Gamal (Org.). **História Geral da África, Vol. II - A África antiga.** Brasília: UNESCO/ MEC, 2010.
- MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento.** Lisboa: Edições Pedagogo, 2013.
- MUNANGA, Kabengele. África - Trinta anos de processo de independência. **Revista USP**, n. 18, vol. 03, p. 100 – 111, 1993.

- MUNANGA, Kabengele. Identidade étnica, poder e direitos humanos. **Thot África**, nº 80, p. 19 – 30, 2004.
- MUNIZ, Durval. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2009.
- MWANGI, Meza. **Mzungu**. São Paulo: Edições SM, 2015.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. **Lições sobre a África. Diálogos entre as representações dos africanos no imaginário ocidental e o ensino da história da África no Mundo Atlântico (1990 – 2005)**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- OLIVEIRA, Guilherme Ziebell de. O papel da guerra de Biafra na Construção do Estado Nigeriano: da Independência à Segunda República (1960 – 1979). **Monções**, v.3, n.6, jul./dez., p. 228 – 253, 2014.
- OLIVER, Roland. **A experiência africana – da pré-história aos dias atuais**. Rio de
- PENNA FILHO, Pio. **A África contemporânea. Do colonialismo aos dias atuais**. Brasília: Hinterlândia Editorial, 2009.
- SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- SAID, Edward. **Orientalismo. O oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- SAMPIO, Dolors Palau. Kapuscinski: guia para uma análise crítica das notícias sobre conflitos internacionais. **Comunicação & Educação**. Ano XIV, No 2, p. 61 – 68, 2009.
- SARAIVA, José Flávio Sombra. **Formação da África contemporânea**. São Paulo: Saraiva, 1987.
- SEAL, Mark. **Na África selvagem. Uma emocionante história real**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. **Memória D'África. A temática africana em sala de aula**. São Paulo: Cortez, 2007.
- THIONG'O, Ngũgi wa. **Sonhos em tempo de guerra**. São Paulo: Ed. Globo, 2015 (b).
- THIONG'O, Ngũgi wa. **Um grão de trigo**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2015 (a).
- TSHIYEMBE, Mwayila. Transição de alto risco. In: **Dossiê Le Monde Diplomatique Brasil**, vol. 05, mai/jun, 2011, p. 27 – 31.
- VEYNE, Paul. A História Conceitual. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novos problemas**. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1976, p. 64 - 88.
- VISENTINI, Paulo Fagundes. **As Revoluções Africanas. Angola, Moçambique e Etiópia**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

WAUGH, Evelyn. **Malícia negra**. São Paulo: Editora Globo, 2003.

WESSELING, H. L. **Dividir para dominar - A partilha da África 1880 – 1914**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ Editora Revan, 1998.

ZANINI, Fábio. **Pé na África. Uma aventura do sul ao norte do continente**. São Paulo: Publifolha, 2009.

Ivaldo Marciano de França Lima

Prof. Adjunto da UNEB DEDC II, membro permanente do PPGEAFIN (UNEB) e coordenador do PPGEAF lato sensu UNEB DEDC II. ivaldomarciano@gmail.com



ISSN: 2595-5713

Vol. 01 | Nº. 01 | Ano 2018

Mahfouz Ag Adnane

CADA DIA O HOMEM MODERNO ARRANCA UM POUCO DO TETO DO UNIVERSO: poéticas de resistência Kel Tamacheque no movimento cultural Techúmara (1902 a 1963)

**EVERY DAY MODERN MAN RAVAGES A LITTLE FROM THE ROOF OF THE
UNIVERSE: poetics of resistance in the Kel Tamasheq cultural movement
Teshumara (1902 to 1963)**

RESUMO: Este artigo focaliza nas raízes históricas de situações emblemáticas da história colonial que conheceu a sociedade saelosaariana KelTamacheque (tamasheq, tamajaq, tamahaq segundo as variações de seus diferentes falares). A metodologia baseia-se em pesquisa documental e análise de um *corpus* textos de músicas produzidas pelo movimento cultural dos Ichúmar ou Techúmara, no bojo de sua luta por autonomia no Mali e Níger desde 1960. Este movimento é herdeiro de lutas de resistências contra a ocupação colonial a qual levou à perda de autonomia política, dificultou a vida nômade e levou ao empobrecimento devido à grande mudança econômica e política. A análise do *corpus* das canções trabalha a relação entre os textos das músicas e os eventos históricos a eles referidos. As canções permitem apreender a (re)construção do conceito de *tumast* (nação sociológica) entre mobilidade e exílio pós-coloniais.

PALAVRAS-CHAVE: Tamacheque; Tuaregue; Saara; Música Africana; Resistência Cultural.

ABSTRACT: This article focuses on the historical roots of emblematic situations of KelTamasheq (tamajaq, tamahaq according to the variations of its different phrases) colonial history. The methodology is based on documentary research and analysis of *corpus* texts of songs produced by the Techúmara cultural movement, in the context of their struggle for autonomy since the 1960s in Mali and Niger. This movement is inherited from a series of resistance processes against colonial occupation which led to the loss of political autonomy, hampered the nomadic life and led to impoverishment due to the great economic and political changes. The focus of analysis is the relation between the songs and the historical events referred to them. The songs allow us to apprehend the (re)construction of the concept of *tumast* (sociological nation) amid a process of postcolonial mobility and exile of the 1960s.

KEYWORDS: Tamasheq music; Tuareg; Sahara; African music; Cultural Resistance.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

Marcos Carvalho Lopes
marcosclopes@unilab.edu.br

CADA DIA O HOMEM MODERNO ARRANCA UM POUCO DO TETO DO UNIVERSO: poéticas de resistência Kel Tamacheque no movimento cultural Techúmara (1902 a 1963)

Mahfouz Ag Adnane¹

Introdução: das sombras sobre o Saara

As sombras dos nômades desertam os acampamentos...
Eles partiram calçados de brasa
em busca de sonhos esgotados no caminho do exílio
Um pilar do mundo desmorona sobre as cidades
Cada dia o homem moderno arranca um pouco do teto do
universo como a criança que escava a areia sob seu castelo
E caem perdidas nas cinzas estéreis,
as sementes de uma outra verdade

Mahmoudan Hawad, 1987²

É no contexto da história cultural e política africana do século XX que este estudo se desenvolve, atentando particularmente para a temática da fragmentação do Saara e Sael na construção dos atuais Estados nacionais da África do Oeste e do Norte. Sombras nômades, diz o poeta tamacheque da região do Air, desertam seu modo de vida depois de se ver arrancado pelo colonizador, o *homem moderno* do poema de Hawad, *o teto de seu universo*. O estabelecimento das fronteiras administrativas coloniais afetou de forma decisiva os pilares econômicos, geográficos, sociais e simbólicos da sociedade Kel Tamacheque cuja marginalização cultural, econômica e política forma o cerne das temáticas das canções discutidas neste artigo. Estas canções nasceram em meio à migração e exílio colonial e pós-colonial, situações intensificadas por repressões após revoltas ou recusas à submissão. Após a independência do Mali uma grande repressão foi realizada pelos novos dirigentes em 1963-1964, levando ao exílio uma parte da juventude em luta por emancipação - denominada *alfillaga* - que, posteriormente assumiu características de um movimento cultural de resistência conhecido como techúmara na década de 1980. A temática inscreve-se, portanto, em um conjunto de questões suscitadas pela descolonização - que afetou profundamente a sociedade Kel Tamacheque -, marcada seja por um sistema de poder centralizado, percebido como exógeno, seja por formas de racionalidade administrativa e econômica instalada desde a agressão colonial, mas que foi reafirmada e até intensificada pelos governos do Mali e Níger.

¹ Doutorando em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, pesquisador da Casa das Áfricas, núcleo Amanar e do CECAFRO-PUC/SP. Contato: tidjefene@gmail.com

² Poema traduzido pelo autor da versão em língua francesa.

Embora se identificando como uma nação, *tumast*, a população está dividida, desde as independências, no Mali e Níger principalmente, mas também na Argélia, na Líbia e no Burquina-Faso. O conceito de *tumast* conota, sobretudo, um sentimento de “pertença” a partir de narrativas que reivindicam uma ancestralidade comum, assim como um modo de vida, um espaço territorial saelo-saariano no qual diferentes linhagens e federações praticam um modo de vida que combina o nomadismo, a pastorícia e a agricultura (sobretudo os oásis e *ueds*, "*tiyaraten* ou *tilawaten & ighichran* ou *iradjan etiferwen*"³). Entendo, então, que o nome Kel Tamacheque faz referência a um vasto conjunto composto de unidades políticas plurais com diversas formações que são unidades políticas, ou grupos, conhecidas como confederações (*tiwšaten*), termo muitas vezes incorretamente traduzido por tribo. Moraes Farias (2010) observa o equívoco de se utilizar este termo redutor para denominar os que descendem de um ancestral comum, que criam, muitas vezes, conjuntos, afirmando que prefere a tradução (ainda que aproximada) de “confederações” (*tewšaten / tawšit* no singular) ou “grupos do tambor” (*ettebel*). Mohamed Ali Ag Attaher - amenokal ou líder da resistência anticolonial que viveu exilado no Marrocos, onde faleceu em 1994 -, afirmou que, anteriormente à ocupação colonial francesa, os Kel Tamacheque formavam uma *tumast*, isto é, uma nação.

A problemática política e social que marca a sociedade Kel Tamacheque que no final do século XIX vincula-se à agressão de seus territórios que se viu invadido pela França. Sua história desde então ficou marcada pela fragmentação territorial por imposição exógena e à marginalização econômica, cultural e social que se perpetuou sob os estados nacionais. Seus territórios foram, ao longo da primeira metade do século XX sendo fragmento administrativamente e, com as independências, ficou cindido por fronteiras de cinco novos Estados. Ou seja, o espaço cultural e territorial Kel Tamacheque se viu política e economicamente subordinado a capitais distantes, governados por lideranças de culturas desconhecidas em cada um dos países: Argélia, Mali, Níger, Burquina Faso e Líbia. Esta é a base de inúmeras revoltas e eclosões de resistências, inclusive culturais como a Techúmara - com a música da juventude *ichúmar* - aqui estudada.

Desde o período colonial, os Kel Tamacheque fizeram sentir sua resistência por meio de luta armada e por resistência cultural e indenitária. Tornaram-se conhecidos, pelos europeus, como guerreiros insubmissos aos quais muitas estereotípias foram sendo atribuídas. A colonialidade (QUIJANO, 1994, 2005) - conceito que vai além da história colonial - deixou seus traços nas práticas sociais contemporâneas. A partir de 1960, sob a condução dos governos dos novos países, as revoltas, rebeliões e resistência cultural foram expressões que se renovaram

³ Segundo as regiões tamacheque, Kel Timbuctu, Kel Gawa, Kel Ahaggar e Kel Air.

continuamente. Na perspectiva de parte significativa da sociedade tamacheque e mesmo segundo autores como Baz Lecocq (2010, p. 29), formaram-se duas nações no Mali: a nação malinesa legitimada pelo colonizador francês e a *tumast* tamacheque que se via reunida na proposta das populações do norte (Tamacheque, Moura, Songhai, Arma e Fula) que apoiaram a criação em 1957 da Organização Comum das Regiões Saarianas, evidenciando a marginalização da população desta região no processo político das independências (BOILEY, 1999; POULTON; AG YOUSOUF, 1998).

A descolonização cultural e política tardia anima grande parte das composições que analiso, consideradas como expressão literária de uma parte da juventude Tamacheque dos anos 1960 e como fontes para a abordagem histórica. A discussão decorre, portanto, sobre uma cultura que conheceu a colonização francesa⁴ (1893/4 -1960) e em seguida à independência e a criação do Estado do Mali, viu-se politicamente e economicamente subordinada a outro centro de poder exógeno (desde 1960). Nesses dois períodos os Kel Tamacheque fizeram sentir sua resistência (*zemmer*) pela luta armada e pela resistência por meio de suas formas expressivas mais significativas. A partir de 1960, sob a condução dos governos dos novos países, as revoltas, rebeliões e resistência cultural foram expressões que se renovaram. Tornaram-se conhecidos como guerreiros aos quais muitas estereotípias foram se sobrepondo. Resistir tornou-se um exercício coletivo e uma forma de saber incorporado, passou a declarar-se em poesias, canções, provérbios e nas dramatizações que ocorrem nos encontros intercomunitários. Assim, no movimento intenso de transformação surgiram novas formas de expressão estética, artística e política.

Kimba Idrissa (1994), afirmou que as resistências anticoloniais no oeste do Níger em 1905-1906 colocaram a questão da consciência política e social de populações que se revoltam e se organizam contra o colonizador. O território tamacheque foi campo de disputas de potência coloniais, mas as expedições coloniais francesas, seguidas de intensa discussão e negociações, levaram ao domínio francês que se fez com incursões fortemente armadas e cometeu numerosas razias e violações desde o início. Alexander Neumann (2012) afirma que é um conceito sociologicamente vivo mesmo que tenha ficado no campo acadêmico, associado “a fenômenos pré-modernos, a obstinações reacionárias ou um avatar sem futuro do marxismo doutrinário” (NEUMANN, 2012, *online*). Ela se ergue em iniciativas, formas de recusa e de enfrentamento do exercício do domínio territorial, político, econômico, administrativo e cultural que têm buscado

⁴ De 1894 (ano da tomada de Timbuctu) a partir de qual uma série de batalhas serão favoráveis à França e 1960, ano em que os Kel Tamacheque se viram divididos em cinco estados independentes. Cabe ressaltar que essa ocupação ocorreu em duas frentes: uma vinda pelo norte, desde Argel e, outra vinda do oeste, a partir da costa senegalesa e da Mauritânia.

impor mudanças do modo de vida e de suas formas de construir sentidos. A resistência (fragmentada, fugaz, organizada ou persistente) é uma dimensão unificadora dentro da enorme diversidade política do mundo tamacheque, cunhando instrumentos de reflexão, de construção de memória coletiva e de ação que são formas inventivas de se recriar coletivamente a própria territorialidade, alianças, linguagens e identidades. a noção de resistência - e seu debate em contextos africanos - adquire grande importância. A poética musical, enquanto manifestação da palavra tamacheque, são aqui estudados no movimento da história político-cultural de produção e transmissão do pensamento tamacheque no Saara do Mali e Níger. Isto se faz em pleno movimento de autorreflexão, de construção de si para que *as sombras dos nômades* evocadas por Mahmoudan Hawad repovoem seus acampamentos e seus destinos. O conceito de resistência na produção criativa e cultural, trabalhado por Marwan Hamdan, revela valores humanos e a poética como forma expressiva fundamental para criar sentidos e operar resistência à ocupação territorial (HAMDAN, 2016, p.171) e aos poderes que se moldam na sociedade para a efetivação da opressão. Assim, pode-se argumentar que para a juventude da Techúmara, como em outras situações de opressão extrema, existe uma “relação integral entre resistência armada e literatura de resistência”, segundo Barbara Harlow (1987, p. 10). A noção de resistência está aqui vinculada à recusa da ruptura das trocas de experiências, do apagamento da memória, do declínio do acesso à auto narração e da perda do sentido da história.

Neste texto, trabalho temáticas políticas da poética do movimento cultural *Ichúmar* (cuja emergência se fez na experiência do exílio que se seguiu às rebeliões tamacheque), recuperando, sempre que possível, as canções que evocam os momentos simbolicamente fortes da história contemporânea tamacheque. Trata-se de movimento de resistência cultural e de luta identitária, considerada como direito fundamental, que têm como raízes as revoltas contra a ocupação francesa que ocorreram entre 1916 e 1959, e posteriormente, contra a opressão do Estado pós-colonial desde 1963 a nossos dias. Revoltas e rebeliões contra a os Estados pós-coloniais nos quais se tornaram minoria e sentiram marginalizados, notadamente, no Mali e no Níger. Essa opressão que provoca, na percepção desse movimento musical do exílio, um entendimento de que houve recusa de reconhecimento do modo de vida nômade, da identidade e da cultura tamacheque e, também, ausência de investimento para o desenvolvimento social e econômico regional.

Compreendo que a produção poética da música da juventude tamacheque evoca - do interior dos fenômenos históricos vividos - um processo de mudança que se entrelaça a componentes culturais e expressivos diversos - a música tradicional do *tende* e prática do *imzad* (respectivamente, ritmo e instrumento tradicional), os ritmos do norte do continente africanos e o

rock and roll dos anos 1950 dos EUA (com os quais os entram em contato no exílio). Sua música permanece expressão cultural aberta, sobretudo nesses contextos de exílio. Desta forma, a análise do corpus das canções se faz em dois movimentos complementares: um histórico em que busco a relação entre as músicas e os eventos históricos que marcaram a vida dos Kel Tamacheque no período estudado, outro temático no qual a análise recai sobre: apelo à luta e à união, a nostalgia, a solidão do exílio, o amor ao deserto e, o apego à cultura e à língua. Na discussão temáticas para análise, destaco momentos históricos fundamentais da sociedade tamacheque no Mali e Níger, a saber: *Resistências anticoloniais tamacheque*; *Mohamed Ali Ag Attaher Al-Ansari, cultura e educação na resistência tamacheque*; *Resistência política no Níger: Mano Dayak, um intelectual da diáspora*; *1963: a revolta e o exílio na gênese do movimento Techúmara*; *Nostalgia e solidão nas canções de exílio*.

Resistências anticoloniais tamacheque

Poucos anos antes da Primeira Guerra Mundial, o mundo Tamacheque foi ocupado militarmente pela França com consequências graves. Os movimentos de resistências nascem primeiro, em torno à brusca mudança econômica que dificultava muito a continuidade do comércio transsaariano. Para estes era um golpe para seu modo de mobilidade: mobilidade pastoral devido ao controle dos deslocamentos, a mobilidade política (que era baseada na confrontação das federações - unidades políticas tamacheque – dentro de uma confrontação de poderes políticos e de guerra), a mobilidade da riqueza devido aos impostos, a mobilidade das trocas que se transformam com a presença e controle francês e, finalmente, a mobilidade das negociações políticas. Esta submissão e restrição às suas formas de mobilidade são formas de violência política e, também, um motor das ações contra o poder colonial. Esta situação não se alteraria com as independências do Mali e Níger e, inúmeras revoltas e rebeliões surgiram seguidas de repressão e inúmeros exilados.

A etapa final da conquista da Argélia pela França corresponde à conquista dos territórios ao sul, concluída em dezembro de 1902, após a batalha de Tit, pelo tratado de submissão da confederação liderada por Kel Ahaggar do Saara. Foram estabelecidos os Territórios do Sul ainda em 1902 os quais seriam então, vinculados à Argélia e anexados à França, no sete de agosto de 1957 pela criação de dois departamentos do Saara (Saouira a oeste e Oasis a leste). Compreende-se, assim a importância da Argélia e a ocupação do Saara com a criação do Saara francês como momento fundamental da história contemporânea tamacheque. Estes se organizavam por confederações tendo cada um seu próprio *ettabel* (tambor) e um *Amenokal* (plural *Imenokalan*).

Mas, a resistência continuaria; os Kel Tamacheque foram os últimos, na África do Oeste, a serem submetidos militarmente, pelos franceses.

Na região de Timbuctu, por exemplo, os chefes da comunidade Kel Ansar ou Kel Insar ou Kel Antessar- espaço compreendido entre a fronteira da Mauritânia atual até a zona de Bourem, na região de Gao, e a fronteira da Argélia em In Khalil - Mohamed Ahmed Ansari conhecido como Ingonna, Doua-Doua Ansari, Mohamed Ali Ag Doua Doua Ansari e Mohamed Ali Ag Attaher Ansari marcaram a história do Saara Central por seus feitos militares e visão política. Os Kel Ansar eram além de guerreiros, grandes letrados, marabus e intelectuais.

Após a morte do grande líder de Kel Ansar Ingonna em 1898, a confederação se deslocou, um novo poder foi introduzido pelos colonizadores franceses, o qual não respeitaram critérios para a eleição de Amenokal. A colonização francesa marcaria, por conseguinte, seu declínio político, militar e econômico. Mohamed Ali Ag Attaher buscou recuperar por meio de estratégias políticas contra a intensificação da fragmentação e pela formação de quadros Kel Tamacheque. Ele foi forçado ao exílio no Marrocos, onde morreu em 1994. A diáspora Kel Ansar levou constituição de comunidades de exilados do Mali, vivendo principalmente na Argélia, Arábia Saudita e Líbia, mas, também, no Níger, Mauritânia e Marrocos.

Em 1903 viria o controle político e militar dos Kel Tamacheque Iwlliminden (liderados pelo *aménokal* Firhoun) e dos Ifoghas. Entretanto, cabe salientar a divisão interna alimentada pela França e que Moussa Ag Amastane, o *aménokaldo* Hoggar, permanecia aliado ao colonizador desde a derrota de sua confederação em 1902 na batalha de tit. Em 16 de abril de 1904 a missão Joalland-Meynier e a missão Foureau-Lamy buscavam fixar as fronteiras entre Argélia e Sudão francês e Níger (duas colônias da África ocidental francesa) marcando o início do Saara Central e Oriental (entre o lugar do encontro entre coronel Laperrine e o capitão Théveniaut no poço de Timiaouine e o de Ouzel situado a noroeste). Após a batalha de Ti (1902, diversas missões realizaram expedições e reconhecimento do território, buscando pacificar a região: Guillo-Lohan (1902); Besset et Laperrine (1903); Laperrine (1904); Lieutenant Voinot (1905-1906) no Hoggar; Hoggar e Aïr, Capitão Dinaux (1905); Lieutenant Mussel (1905) em Ahnet; Lieutenant Cannac (1906) em Tassili; Iférouane Lieutenant Clor (outubro 1906); Agadès lieutenant Clor (1906); Touchard à Temassint (1906-1907).

As zonas de influência do governo geral da África Ocidental Francesa (AOF)⁵ e possessões francesas no norte da África foram estabelecidas por acordo em sete de junho de 1905, em Paris, entre Ministérios do Interior passado e das colônias. O limite foi definido por

⁵ África Ocidental Francesa: federação formada entre 1895 e 1958 de oito territórios franceses correspondendo a: Mauritânia, Senegal, Sudão Francês (atual Mali), Guiné, Costa do Marfim, Níger, Alto Volta (atual Burkina Faso) e

uma linha imaginária entre Cabo Nun no sul de Marrocos, em direção a Tin Zaouaten passando por In Ouzel no Norte e Timiaouine ao sul e inscrevendo-se na direção de Mourzouk.⁶

Na região de Aïr, Kawsan, o líder de Ikazkazen do Aïr conduziu entre 1916 e 1918 uma revolta geral dos Kel Tamacheque contra a colonização francesa para o qual mobilizou uma rede de relações sociais, comerciais e políticas. O episódio foi estudado por diversos autores que consideram (BOURGEOT, 1979; CASAJUS, 1990; TRIAUD, 1999; Hawad, 1990; Hélène Claudot-Hawad, 1990, 2001). Afirma Hélène Claudot-Hawad (2005) que o movimento Ichúmar (*Ishumar*) é um herdeiro simbólico e, também, das estratégias de luta de guerrilha da luta armada (contrário aos códigos de honra das práticas históricas de luta tamacheque) por autonomia e investimento no desenvolvimento (de 1963 a 2010) ou independência (em 2012).

Mohamed Ali Ag Attaher Al-Ansari, cultura e educação na resistência tamacheque

A escolarização dos Tamacheque é muito baixa desde o período colonial até nossos dias. A falta de estudo formal tem sido percebida pelo movimento *Ichúmar* como uma fonte de marginalização da colônia ao pós-independência. Lembrando que suas perspectivas econômicas foram bloqueadas pelo cerceamento de sua mobilidade no Saara e pela fragmentação em Estados e regiões administrativas diferentes. Estes fatores colaboram para a emergência de crise da pastorícia e do comércio através do Saara. É importante ressaltar que antes da ocupação colonial francesa, os Kel Tamacheque formavam uma única *tumast*, isto é, uma nação segundo *Amenokal* Mohamed Ali Ag Attaher al-Ansari (amenokal ou líder da resistência anticolonial que viveu exilado no Marrocos onde faleceu em 1994) que enfatizava ainda que a *tumast* dos Kel Tamacheque não se confundia nem com os Impérios do Mali, Sonrhäi, Mossi, Haussa/Zerma, nem com o Reino Marroquino. Ag Attaher desenvolveu uma luta intensa para levar as crianças tamacheque à escola ainda no período colonial. Sua insistência terminou por leva-lo ao exílio, morreu no Marrocos sem nunca ter regressado à Timbuctu do Mali independente.

A *Canção Chagha t* (álbum: Akal, ou seja, país) do grupo *Atri N'Assouf*, gravada em Tamanrasset em 2010. Ela é interpretada pelo líder do grupo Hassou com participação de Abadallah de Tinariwen e de Disco do grupo Tartite. Nela, os artistas chamam a atenção da comunidade tamacheque para a importância de estudos:

Não deixem que nossas crianças vaguem sozinhas pelas ruas sem instrução e sem saber,

Daomé (atual Benin).

⁶ Le Sahara et limafoxromeo, on line, Historique des Compagnies Méharistes : <http://sitelimafox.free.fr/HistoCM/HSTDM.htm>

pois vocês têm boas escolas
 Islâmicas, laicas ou religiosas!
 Não deixem que nossas crianças vaguem sozinhas pelas ruas sem instrução e sem saber
 Qualquer que seja sua escolha,
 ela só poderá ser benéfica!
 Os líderes do nosso mundo,
 todos começaram na escola, nenhum deles é analfabeto!
 Não permitam que nossos jovens
 deixem seu país sem conhecer sua língua e sua cultura
 Não deixem que nossas crianças vaguem sozinhas pelas ruas sem instrução e sem saber

[palavras recitadas por Fadimata Disco: em nome de Deus eu suplico meus irmãos e irmãs: estudem para que o analfabetismo que nos deixou atrás de todos, para que nos separemos da ignorância para sempre, a ignorância devemos deixar na ruínas para onde nunca mais retornaremos]⁷⁴

Não digam que é um insulto quando dizemos que os mais velhos que não estudaram, impedem as crianças de estudar (*War djanedtiboudarmadjradnetadj*), afirmam Tinariwen em *tiboudar*.

Resistência política no Níger: Mano Dayak, um intelectual da diáspora

Obter o reconhecimento coletivo da comunidade em termos de integração econômica e mobilização política soma-se à mobilização por direitos. Estes fatores têm sido fontes importantes de inspiração para a composição de canções políticas. Encontra-se nestes anos de exílio, os princípios de *temust*⁸ (nação) atual, noção forte nascidos dos movimentos políticos e da luta armada. É Mano Dayak – personagem fundamental da luta na cena política do Níger que a diáspora tomou como símbolo ao mesmo tempo político e cultural da “targuidade”. Vimos seu nome ser evocado em canções como em Mano Dayak de Tinariwen:

Eu, um dia eu fui um habitante do deserto,
 estou acostumado a viver as tempestades de areia. Conheço o repouso sob as árvores
 Ana e Tajart. Nunca vi muitas árvores juntas, formando uma floresta.
 Minha terra é Tamasna com seus espaços nus e desabitados. Nela não existem pastagens
 para as vacas ou cabras.
 É uma terra para que as camelas vivam com seus filhotes.

Este deserto que fica ao norte de Bouss
 Um deserto que totalmente branco e nu
 Sem árvores nem agitações
 Sempre quente quando os homens trabalham.
 Só agora eu sei o que me faz feliz: um tuaregue vivendo simplesmente.
 Pode expressar sua visão de mundo graça ao telefone satélite sobre a árvore onde se
 repousamos brotos que caem ao seu redor. Tudo isso foi ManoDayak quem fez.

⁷ Ver vídeo Chaghat (crianças) de Atri N'Assouf (álbum AKAL) em www.youtube.com/watch?v=XDVqMWvLoDo&feature=related

⁸*Temuste tumast* possuem o mesmo significado, são variações regionais: os Kel Tamacheque do Mali (Azawad) dizem *tumast* e os do Níger (Air e Azawagh), pronunciam *temust*.

[Nakibdaoutanééizzayantamadhaltazzayaghekallidawana ad
 tadjartwarazzeyaghihakshanawadhntafarawt
 Ténéretanafalla e boussténéregassmallattaqqisswar-
 henhashkanwalaseccouss'stattadjanmeddantakouss

Ekatnanhayahiidjrazzanoutamashaqghassidaranharassewaldaghjihaztanwarninahakshikla
 dawsanrataktabsittanohazzan Manou Dayakhassitadjan]

A canção é caracterizada pela emoção e evocação do lugar o pertencimento, a relação profunda com o território vasto e com o deserto que emerge como território comum a todos os Kel Tamacheque. Dayak em "Je Suis Né Avec Du Sable Dans Les Yeux " (1999 :232) afirma: o deserto, não se conta, se vive. À imagem da terra que ele habita, o tuaregue soube fazer-se humilde para sobreviver, mas também, austero e forte para se defender". O valor nasce da ambiguidade e sugere que que aquilo que se esconde em Tamasna, em seus "espaços nus e desabitados", "totalmente branco e nu", é o que é preenchido de sentido existencial: "Só agora eu sei o que me faz feliz". Em Mano Anta Ghass [Mano Dayak], canção escrita pelo grupo Atri N'assouf, Niger, é o trágico desaparecimento de Mano Dayak que é evocada, ressaltando o sentimento de desproteção, provocado por sua morte.

Mano é único!!!!
 Alô mundo,
 Olá todas as pessoas (saibam que)
 Mano é único. Ele partiu, deixando velhos e velhas que necessitam muito dele. Será que vocês sabem disto?
 Cada filho de Adão fala de sua morte em lágrimas e pedem a Deus para lhe deixar agradável sua tumba.
 Será que vocês sabem disto?
 Em todo lugar, há oferendas para que Mano encontre paz e perdão.
 Será que vocês sabem disto?
 As velhas e os velhos, as crianças choram Mano Dayak, e toda sua família.
 Será que vocês sabem disto?
 Alô mundo,
 Olá todas as pessoas,
 Mano é único,
 Partiu deixando velhos e velhas em dificuldade.
 Será que vocês sabem disto?

[yaalghalamyanass mano anta
 ghassoyadimgharanoyadtimgharenoyadtimghoutartassanams'awen
 etillaagadamitalwatawenidalmassinagh adj tikoutawenfal ad issasmadh
 har tassams'awen
 idagadnassandhardjanat das tkounen mano as idj-la idjatissenen tin shat nameraw war
 dokeys'awen
 yaalghalamyanass mano anta
 ghassoyadimgharanoyadtimgharenoyadtimghoutartassanams'awen]

1963: a revolta e o exílio na gênese do movimento *Techúmara*

A primeira revolta tamacheque no Mali ocorreu em 1963. O levante foi um desastre. O líder do grupo Tinariwen Ibrahim Ag Alhabib (Ibrahim Abraybone), era um garoto quando viu

seu pai ser executado pelo exército. Ibrahim cantou sobre esse tempo em uma das primeiras músicas que escreveu, "Soixante Trois" (Sessenta e três):

63 se foi	63 dja
Mas vai voltar	Hountalkam
Aqueles dias deixaram marcas	Djiishilanelantimtar
Eles assassinaram velhos e uma criança recém-nascida	Tanghaimgharandalyadhiwan
Eles destruíram os pastos e eliminaram os animais	Rasidiradjwanarnaqqiwan
A América e o Líbano são testemunhos	TadjihAmeriktadjihLoubnan
A Rússia fornecia o ferro inflamado	KanadArousefewerghan
Minhas irmãs foram perseguidas sem piedade	Titwistekhnatchatmahoulan
“Eu não posso vendê-las por preço nenhum”	Hinwarjincheghwalatillan
63 se foi	63 dja
Mas vai voltar	Hountalkamdjiishilanelantimtar

Ibrahim estava certo de 1963 iria retornar, e retornou, muitas vezes até 2012, ano em que o Mali se viu dividido em dois territórios com a proclamação da independência do território da Azawad, pelos membros do Movimento Nacional de Liberação da Azawad - MNLA. Ali um novo ciclo de eventos complexos e dolorosos tiveram lugar. O recente acordo de paz com o Governo do Mali ainda está aberto e não assegura as reivindicações históricas Kel Tamacheque, nem possui apoio da população do sul. Após quatro anos de guerra, a paz não voltou realmente. Assim, as populações da Azawad (norte do Mali) encontram em situação de refúgio (Burquina Faso, Mauritânia, Níger, Argélia), deslocadas internamente, exiladas (Marrocos sobretudo) ou, vivendo sob ameaças constantes tanto do que resta incontrolado, pelos efeitos de anos de conflito e clivagens novas e antigas, como pelo histórico descaso diante da crise ambiental e ausência de investimento na região (grande motivação das revoltas sucessivas) mesmo para dar acesso à água que é condição essencial da vida.

Mas, antes que 63 voltasse duas terríveis de secas trouxeram mais fome ao deserto do Saara, agravada pelo descaso ou ineficiência das ações governamentais: em meados dos anos setenta e oitenta. Desesperados inúmeros Kel Tamacheque andaram longas milhas para chegar à Argélia e, depois, à Líbia, onde esperavam poder trabalhar. No exílio a resistência tamacheque seria reelaborada e o movimento os Ichúmar (Techúmara) emergiu, sendo que sua dimensão artística e cultural ganharia maturidade e força e capacidade de contribuir para a coesão interna na década de 1980.

As representações construídas pela diáspora evocam a figura do resistente e do soldado em “Onde estão vocês?” ("Ayitma Madjam") do grupo Tamikrest traz canto forte de uma nova geração em que música é luta:

Onde estão vocês meus irmãos?
Onde estão vocês meus irmãos?

Reclamemos de uma vez por todas, todos os nossos sonhos
Para alcançar nossos objetivos

Homens (irmãos), por que (apenas) assistem e por que esta paciência? Tantos problemas
que continuam a crescer.

Nós vemos nossas irmãs suportar muita miséria
Nunca perdem a esperança, apesar da opressão.

Nossa terra está dividida, outros países foram fundados sobre ela. Fronteiras foram
traçadas

Meu povo está dividido, marginalizado.
Tornou-se estrangeiro em seu território.

Saibam que ele foi privado e não tem mais nenhuma autoridade.

Outro poeta e membro de Tinariwen, Mohamed Ag Itlale - conhecido como Japonês -
escreveu uma canção sobre os anos na Líbia: "Ahimana" (Oh minha alma):

Mãe querida, desde o momento em que saí para a Líbia com passos paciente

Eu cheguei, mas eu venho sentindo sem rumo
Eu procuro o dinheiro que eu preciso de qualquer maneira possível

Mas ele se recusa a se acumular.

Nostalgia e solidão nas canções de exílio

Do exílio nascem as canções de nostalgia (*issuf*), temática recorrente e intensa, como na
canção do Album Tassili, Assuf D'Alwa (nostalgia e solidão)

Oh! Saudade, solidão e desespero!
Eu sou um prisioneiro do tempo
É em tempos difíceis que nós compartilhamos a dor
Quando compartilhamos uma xícara de chá
Amor mágico que eu levo àquele rosto radiante
Alivia minha solidão e minha melancolia
Eu passo de amigo em amigo,
a fumaça me fala,
Meus pensamentos me contam histórias.

[Asuf d alwameghtisseren
S el waqqenheghanukmamnenTalghiwenassohatnen
ItadjasemmananneghabintItissahidtarha n asser
Ism n enshorillanenorTillalaghimidiwanadokhan
Adiwaninnoyyainezgamdjantinfusen]

Em Tameyawt (nome de uma vila na fronteira entre Mali e Argélia). Também. é dor e

saudade que soam nos acordes da canção:

Como sinto falta Tameyawt!
De suas paredes de adobe
A aldeia novamente verde

E das pedras de sua montanha, lisas e longas
Minha terra é Timyawin

Timetren e até a outra encosta da montanha
Meu país é Afara
E os poços de Assamalmal e de Assawa
Eu vou subir a montanha de Tarawant
Lá em cima vou sacrificar uma cabra bonita
Vou gritar de alegria que será ouvido

por todo o caminho até Tessalit.

[Tamadroyttamayawtedeynes wan tallaq
Eqqaltafarawtadaghnestassalat

Nakakal in TimyawintimtaghentedjedawinNakakal in Afara d Assamalmal d
AssawaAddawanaghTarawantneghres fell as tadawalt
Ad andowaghtegherit har as tasselTessalit]

Os jovens Ichúmars preservavam os laços com suas famílias e as responsabilidades face às suas comunidades, mantendo-se como fontes de recursos econômicos mesmo enfrentando precárias condições de trabalho. A distância reduz aos poucos as hierarquias sociais entre eles no processo de migração em que se confronta com outras referências culturais, árabe e ocidental. Eles desenvolvem novas formas de solidariedade independente dos laços de linhagem e criam redes de comunicação entre grupos da diáspora. Esses fatores gradualmente produzem uma identidade que reivindica especificidades. “Nossas primeiras fitas-cassetes eram cartas enviadas para o nosso povo. Nós usamos a música para evocar a solidariedade, a preservação de nossa cultura”, disse Eyadou Ag Leche, do grupo Tinariwen, na entrevista feita por François-Xavier Gomez (2012).

O impacto da migração e da experiência comum no exílio viu diminuir a identificação das federações políticas tamacheque (tais como: Kel Adagh Mali, Kel Gress no Níger, etc) para dar lugar a um crescente sentimento de unidade o que pode ser observado em diversas canções de Intiyaden Ag Ablil, artista que formou com Ibrahim Abraybone e Alhassan Ag Touhami o grupo Tinariwen. Seus membros eram originários de Tessalit, um oásis no deserto do Saara no norte do Mali. Os três amigos compartilhavam um violão acústico até que o grupo "*lesvoixduhoggar*" deu a eles uma primeira guitarra elétrica. Depois do exílio na Argélia, Ibrahim, Intayeden, Alhassan encontram Alhousseini Ag Abdoulahi, Kedhou ag Ossad, Mohammed nos campos de treinamento na Líbia e, assim, o grupo ganhava novos membros. Todos voltaram ao Mali no momento da rebelião de 1990 e integram o Movimento Popular da Azawad, liderado por Iyad Ag

Ghali. Teria sido Iyad que teria ajudado a financiar a compra de instrumentos musicais.

Após a assinatura do Pacto Nacional em 1992 em Tamanrasset, e o retorno da paz, o grupo passou a se dedicar à divulgação da cultura tamacheque por meio de sua música e letras. Assim, os membros do grupo que participaram da rebelião foram trocando as armas por instrumentos musicais, a luta armada pela luta cultural.

No início dos anos 1990 o termo *achaamor* (singular de *Ichúmar*) passou a se referir igualmente a formas de exclusão do ensino formal vivido no meio tamacheque tanto no Mali como no Níger. O tema da escola, do estudo como necessidade e como fragilidade diante da emergência do Estado do Mali tem sido recorrente em suas músicas. A escolarização dos Kel Tamacheque é ainda muito inferior a de outros povos que compartilham o território do Mali e do Níger. Essa diferença tem origem no período colonial, na política francesa e do Mali e Níger assim como na desconfiança da sociedade tamacheque diante da escola colonial.

A arte constitui um vetor privilegiado da *palavra da rebelião* e que o *corpus* formado pelas canções forma conjunto de textos literários de grande valor histórico, cultural e artístico. Ela cobre a luta política com uma dimensão de luta pacífica focada nas mudanças e na criação em que a música ocupa um lugar de destaque. Ressalto que identidade coletiva para os Kel Tamacheque é fortemente baseada na língua e que a disseminação da cultura de resistência e da sua gradual transformação em cultura da sociedade tamacheque está vinculada, em grande parte, à música e do movimento Techúmara.

Desde o início de 1980, as fitas de áudio das primeiras canções foram um enorme sucesso. As mensagens são de mensagens simples e claras permitindo à nação tamacheque - enquanto nação sociológica e cultural que não se confunde segundo Otto Bauer com a noção de “Estado (BAUER, 1987, p. 196) – ouvir anunciar por seus jovens que outro modo de ver o próprio mundo tamacheque estava chegando. Hoje, novos grupos circulam continuamente, intensa mobilidade para a Europa e para os Estados Unidos.

No entanto, os músicos tamacheque inserem-se na concepção de resistência e de mobilização. Trata-se de promover uma atitude face ao mundo que transforme a cultura em forma de resistência. Essa linguagem de paz pode dar, entretanto, lugar à luta pelas armas. Entendo que poderíamos falar de uma resistência criativa, esperançosa com quer Célestin Mongá, mas nem sempre pacífica. Ela está pronta para explodir em violência e fazer uso de armas, particularmente, por aqueles os que conheceram a repressão do estado.

No texto da canção *Amidinine (moncompagnon, mon ami)* de Terakaft do Mali, hino do movimento, evoca-se a união para permitir a luta e para superar o sofrimento, descobrindo ou retirando o que estava velado:

*Meu companheiro com quem partilhei lembranças e sofrimentos. Lembre-te de nossas descobertas e do que juntos vivemos!
Juntos descobriremos o que o mundo esconde.
Diga aos outros para, com seus rosários, recitar e para rezar. Saiba que desta vez, viveremos o que tocou a nós
Juntos, resistirás a cada conflito (de disputa)*

*[Amidinie w adarnohartimtartindindaghfalnozhar
Alakehafaktoudlafkar n-awananhayd-awanohar
Addounia i-daghkoulataffarafalnadewatidnafkar
Anyaddouniaaghratsewdhamghamtoumadamlamissedhnan.
Almad s-teneydidjadoghmannaddew d-awa did odhan.
Kala tila nazzaghalbarnahinaramatnassessbar]*

Tinariwen, o grupo mais conhecido e difundido, ganhou o melhor álbum de World Music Grammy em 2012. Um de seus fundadores Ibrahim Ag Alhabib testemunhou aos quatro anos de idade a execução de seu pai, após a insurreição de 1963 em Kidal, no Mali. Eles começaram com músicas de protesto que ream, na época, gravadas e distribuídas livremente a todos que lhes desse uma fita virgem. Tinariwen produziu canções com referências diretas a rebeliões anteriores e à luta: "Mano Dayak", em homenagem ao líder e a emblemática "Sessenta e três", na qual canta a rebelião, cuja repressão que marcou profundamente a vida KelTamacheque desde o processo da descolonização.

O colonialismo - entendido como um conceito que vai além da história do colonialismo histórico - deixou seus traços nas práticas sociais contemporâneas. As dominações coloniais e pós-coloniais conhecem diferenciações importantes na história tamacheque quando passa da ocupação francesa para o controle das sociedades do sul, em 1960. Assim, para entender a opressão pós-colonial, é preciso construir entendimentos específicos no bojo da vida cotidiana e das suas expressões estéticas. Além disso, é necessário analisar a história das relações entre as culturas e as sociedades que foram incluídas nos limites do Estado-Nação em África. O historiador de Camarões, Achille Mbembe, questionou a descolonização em África e tem aberto o debate sobre uma epistemologia da África e não sobre África, ele convida ao entendimento de África fora da noção de ausência, de falta. Para Achille Mbembe como para Célestin Monga, a questão pós-colonial implica num questionamento em que a crítica ao colonizador europeu não é suficiente, pois se encontram no centro de seus questionamentos as relações de opressão e de violência que se erguem, também, no bojo das relações entre sociedades e povos africanos.

A colonialidade se desdobra dentro de uma ideologia desumanizante que, em muitos casos, faz com que a revolta dos colonizados sejam sistematicamente seguidas por repressão sangrenta. A pos-colonialidade é, então, um mundo onde o sagrado e a profanação seguem lado a lado e onde a "obscenidade" atinge somente a plebe. Neste mundo, o sentido é banalizado.

Governantes em seu afã de sacralizações podem solenizar e formalizar os fatos mais triviais e os impor a seus governados. Na esfera econômica, as lacunas em Estados em falência têm sido expostas. As desigualdades gritantes servem de justificção para golpes de Estado que não alteram a situação uma vez no poder. A África também deve fazer face ao aumento da desigualdade. Achille Mbembe e Célestin Monga interrogam a África contemporânea e questionam as responsabilidades das elites. Nesse sentido esses autores abrem para mim um horizonte importante de interlocução.

Para concluir, em uma "abordagem de baixo para cima" (BAYART, MBEMBE, TOULABOR, 1992; THOMPSON, 2001), a música *Ichúmar* permanece voz tamacheque. É preciso dizer que ela é uma expressão contemporânea e uma resposta de uma cultura diante de uma política de Estado que a "nega" e marginaliza. Mas, ela é, igualmente, demonstração de desejo de mudança da juventude a partir da experiência de coabitação com outras culturas e estilos musicais e, da vontade política de transformar relações de poder arraigadas. Ela é, talvez, um espaço de diferenciação que permite mudança, trocas e criação.

Esta forma de resistência busca o apoio de outras sociedades, especialmente na Europa, para valorizar sua rica cultura e legitimar seu modo de vida nômade em um mundo em que a mulher guarda um lugar central na vida política e comunitária. Monga (MONGA, 2010), em *Niilismo e Negritude*, adota uma perspectiva instigante partindo da noção de niilismo que é um dos fios que conduz a reflexão. Para ele, a esperança na África está por um lado viva e pulsante e por outro, confinada. Assim, ele a considera sua "verdadeira riqueza, mas se trata de uma esperança niilista, confinada", afirma. A questão fundamental de Célestin Monga parece ser a de desenvolver uma estratégia de gestão de seus saberes num mundo "globalizado". Trata-se de se organizar para participar ativamente das trocas intelectuais, culturais e econômicas, renovar constantemente sua criatividade preservando seus interesses.

Neste sentido, tanto Monga (2010) como Irobi (2012) chamam para a importância da arte e como forma de expressão da resistência cultural e de luta pela memória histórica. Irobi fala da escrita performática e afirma que a "dança é concebida como o principal meio para codificar a percepção do nosso mundo interior e exterior, nosso mundo transcendente, nossa história espiritual; a memória em sua complexidade histórica" (IROBI, 2012, p. 273).

A imagem de homes com véu e as mulheres livres é frequentemente colocada em evidência. O movimento *Ichúmar* religa os jovens, os homens, as mulheres de diferentes gerações desde a independência do Mali e do Níger. Sua luta e sua música permitem observar o esforço de uma elaboração contemporânea da *tumast* (nação), no qual o deserto é um ponto de referência organizador a *tamurt*, ou seja, o pertencimento (CLAUDOT-HAWAD, 2001, p. 16-

17). Acentua-se, assim, a dimensão da afinidade cultural e designando pessoas de mesma cultura, língua e mito fundador. Sem sua compreensão pelo Estado-Nação, a paz tem permanecido incerta e instável.

As importantes transformações musicais são para Claudot-Hawad (1989, p.66) tecidas no interior de uma cultura de resistência nômade. A autora realça o exemplo do gênero musical *ilegwan* (chicote), que surgiu após as independências dos Estados africanos, satirizando as expressões de adesão aos modelos culturais externos. Assim, *ilegwan* pode ser compreendido como forma simbólica de recusa frente a uma nova ordem política, econômica e social em que os modos de vida nômades não contam realmente. Contudo, essa atitude de negação reativa transformou-se, muitas vezes, em formas criativas de inovação. Um exemplo é o movimento de revitalização e ampliação dos campos e usos da escrita tamacheque, *tifinar*, e o movimento *salvar oImzad*.

O século XXI está assistindo a manifestações importantes que exigem uma revisão política e teórica por parte dos estudiosos, exige superar a oposição entre reconhecimento das identidades e democracia. As formações sociais chamadas de *comunidade* não aceitam mais serem consideradas como expressão do arcaísmo. Os itinerários da música da Techúmara, sobretudo após 1990, iniciou um processo em que buscam instaurar, em outra espacialidade, a continuidade tamacheque. Continuidade que, mais uma vez, deverá ser reelaborada e se reinterpretar, incluindo suas diásporas de décadas de exílios e deslocamentos uma vez que a mudança é parte do movimento da história, mas ela precisa se fazer, contudo, romper as ancoragens territoriais e culturais.

Em diversas regiões em África, os processos pós-coloniais criaram situações de combate às expressões culturais, sobretudo quando não pertencentes às origens das elites dominantes, elas têm sido consideradas como opostas à construção do Estado-Nação nos parâmetros euro-ocidentais. Na esfera econômica, as lacunas em Estados em falência e o aumento das desigualdades, têm sido igualmente expostos. Tais desigualdades gritantes servem de justificação para golpes de Estado, mas a situação não se altera com a mudança dos grupos no poder. Neste mundo, as línguas, as racionalidades, os sentidos, têm sido fortemente banalizados. Contudo, muitos governantes têm se mostrado cada vez mais incapazes de conviver e coabitar com diferenças e, sobretudo, com divergências, levando à banalização da violência. Finalizamos com Mbembe (2010) quando ressalta que a assinatura africana é, sobretudo, a multiplicidade: de formas de vida, de lógicas institucionais, de racionalidades econômicas e culturais.

REFERENCIAS

- BAYART, J.-F. ; Mbembe, A.;Toulabor, C. **Le politique par le bas en Afrique noire: contributions à une problématique de la démocratie**. Paris: Karthala, 1992.
- BELALIMAT, Nadia. La guitare des *ishumar*. Émergence, circulations et évolutions. **Volume ! La revue des musiques populaires**. Vol. 6, n. 1-2, 2008. Disponível em: <http://volume.revues.org/268>. Acesso em 11/10/2017.
- BOILLEY, P. **Les Touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes: du Soudan français au Mali contemporain**. Paris: Karthala, coll. Hommes et sociétés, 1999.
- BOURGEOT, A. Les échanges transsahariens, la Senusiya et les révoltes twareg de 1916-1917. **Cahiers d'Etudes Africaines**, n. 69-70, p.159-185,1979.
- CASAJUS, A. Islam et noblesse chez les Touaregs. **L'Homme**, vol. 30, n. 3, p. 7-30, 1990.
- CLAUDOT-HAWAD, H. Les Touaregs ou la résistance d'une culture nomade. **Revue du monde musulman et de la Méditerranée**, 51, p. 63-73, 1989. Disponível em http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/remmm_09971327_1989_num_51_1_2269. Acesso em 28/09/2017.
- CLAUDOT-HAWAD H. Honneur et politique. Les choix stratégiques des Touaregs pendant la colonisation française. **REMMM**, Édisud, n. 57, p.11-47, 1990.
- CLAUDOT-HAWAD H., **Éperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs**. Aix-en-Provence : Édisud, 2001.
- CLAUDOT-HAWAD H. Kawsan. In:**Encyclopédie berbère**, 27 Kairouan - Kifan Bel-Ghomari, 2005. [online]. Disponível em : <http://encyclopedieberbere.revues.org/1316>. Acesso em 11/10/2017.
- FUGLESTADT F. “Les révoltes des Touaregs du Niger 1916-1917”, **Cahiers d'Etudes Africaines**. n.49, p. 82-120, 1973.
- GOMEZ, F.-X. “Tinariwen, branché désert”. Entretien avec Ag Leche, E.**Libération**, 2/04/2012. Disponível em <http://next.liberation.fr/culture/01012399782-tinariwen-branche-desert> Acesso em 23/10/2017
- HAMDAN, M. A. “Mahmoud Darwiche's Voicing Poetics of Resistance: A Receptionist Review”, *International Journal of Humanities and Social Science* [online], v. 6, n. 10, p.171-175, Out. 2016. Disponível em http://www.ijhssnet.com/journals/Vol_6_No_10_October_2016/25.pdf Acesso em 10/06/2018.
- HAWAD, M. La teshumara, antidote de l'État. **REMMM**, vol. 57, Édisud, 123-140, 1990.
- HARLOW, B. **Resistance Literature**. New York: Methuen, 1987.
- KIMBA, I. Les Révoltes Paysannes et Anticoloniales Dans L'Ouest du Niger, 1905-1906. **Paideuma**, v. 40, p. 173 - 213, 1994.
- IROBI, E. “O que eles trouxeram consigo: o Carnaval e a Persistência da Performance Estética Africana na Diáspora”. **Projeto História**, p. 273 - 294, 2012.

KORMIKIARI, M.C. Grupos indígenas berberes na Antigüidade: a documentação textual e epigráfica. **Revista de História** - USP, São Paulo, v. 145, p. 9 - 60, 2001,

KORMIKIARI, M.C. Norte da África na antiguidade: os reis berberes númidas e suas iconografias monetárias. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 17, p. 251-292, 2007.

LECOCQ, B. **Disputed Desert: Decolonisation, Competing Nationalisms and Tuareg Rebellions in Northern Mali**. Leiden: Brill, 2010.

MONGA, C. **Niilismo e Negritude**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

POULTON, R-E. ; AG YOUSOUF, Ibrahim ; SECK, Jacqueline. **Collaboration internationale et construction de la paix en Afrique de l'Ouest : l'exemple du Mali**. Geneva: UNIDIR, 1998.

MORAES FARIAS, P.F de. Local landscapes and constructions of world space: medieval inscriptions, cognitive dissonance, and the course of the Niger. **Afriques [online]**, v.2, 2010. Disponível em <http://afriques.revues.org/896>. Acesso em 10/7/2015.

NEUMANN, A. La résistance, un principe sociologique à l'œuvre. **Variations [online]**, v. 16, 2012. Disponível em: <http://variations.revues.org/141>. Acesso em 20/03/2018.

QUIJANO, A. **Colonialité du Pouvoir et Democratie en Amerique Latine. Future Anterieur: Amérique Latine, Democratie et Exclusion**. Paris : L'Harmattan, 1994.

QUIJANO, A. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, IEA/USP, v. 19, n.55, p. 9-31, 2005.

THOMPSON, E. P. A História Vista de Baixo. In: **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. São Paulo: UNICAMP, 2001, p.185-201.

TRIAUD J.-L. **La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)**. Paris : MSH 2 vols., 1995.

TRIAUD J.-L. Kawsan: analyse d'un discours politique (1916-17). In : Poncet Yveline (ed.). **Les temps du Sahel: en hommage à Edmond Bernus**. Paris : IRD, 1999, p. 149-172.

Mahfouz Ag Adnane

Doutorando em História, Pontifícia Universidade católica de São Paulo, pesquisador da Casa das Áfricas, núcleo Amanar e do CECAFRO-PUC/SP. Contato: tidjefene@gmail.com



ISSN: 2595-5713

Vol. 01 | N°. 01 | Ano 2018

THE CHINESE IN SENEGAL AND THE CHALLENGE OF NEW ENTREPRENEURIAL PRACTICES

A dinâmica de mudança no contexto do empreendedorismo chinês no Senegal

ABSTRACT: The focus of this project is on approaches to entrepreneurship amongst local traders, particularly experienced bana-bana as a category of transnational traders with strong local roots. The chapter proposes that recent trends in the emergence of new business ventures in West African in general and Senegal in particular are closely linked to innovative models of trading popular amongst Chinese migrants whilst denoting structural effects of Chinese competition on socio-economic arrangements. Attitudinal change amongst Senegalese traders goes beyond strategies of completion or capture for Chinese presence has led, in part, to a decontextualisation of traditional socio-economic roles which has the potential to cause further displacement in pre-existing hierarchical and normative arrangements and ultimately negatively impact resources allocation and redistribution.

KEYWORDS: Senegal; China Africa Relations; Bana-bana trade; Migration-social Norms; transnational- competition.

Amy Niang

RESUMO: O foco deste estudo tem base em abordagem do empreendedorismo entre os comerciantes locais, os particularmente experientes *bana-bana* como categoria de operadores transnacionais com fortes raízes locais. O artigo propõe que as tendências recentes no surgimento de novos empreendimentos comerciais na África Ocidental em geral e no Senegal em particular, estão intimamente ligadas a modelos inovadores de comércio popular entre os migrantes chineses, denotando os efeitos estruturais da competição chinesa nos arranjos socioeconômicos. A mudança de atitude entre os comerciantes senegaleses que vai além das estratégias de conclusão ou captura pela presença chinesa, levou, em parte, a uma descontextualização dos papéis socioeconômicos tradicionais com potencial de causar mais deslocamentos nos arranjos pré-existentes hierárquicos e normativos e, em última análise, impactar negativamente a alocação e redistribuição de recursos.

PALAVRAS-CHAVE: Senegal; Relações China-África; Empreendedorismo *bana-bana*; Migração e Normas Sociais; Competição Transnational.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

Marcos Carvalho Lopes
marcosclopes@unilab.edu.br

THE CHINESE IN SENEGAL AND THE CHALLENGE OF NEW ENTREPRENEURIAL PRACTICES

Amy Niang¹

Introduction

The study of the relationship between Africa and China has gathered extraordinary momentum in recent years. Nevertheless, the dominant image, both in popular perceptions and some academic circles, is one of an asymmetric relationship between an aggressive, determined and strategic China vis-à-vis passive, and disadvantaged African countries. The latter are seen assuck in a wait-and-see attitude and unable to formulate coherent and strategic policies and therefore condemned to perpetuate the economic exploitation of a continent that was historically a fertile laboratory for all types of imperial domination. In contrast to this view, new perspectives have emerged within research on Chinese-African relations, which lookbeyond economic questions—trade volumes, the appropriation and exploitation of natural resources, trade deficits, bilateral agreements and so on. If cat, there has been a growing interest in the strategies of migration and settlement of Chinese in Africa, as well as various models of integration in destination countries and the resulting microsocial changes (MOHAN; TAN-MULLINS 2009; BOURDARIAS, 2010).

By and large three main areas variously contribute to grounding expanding relationships between China and Africa, namely geopolitics, economic relations and the evolving social dynamic in North-South relations. All three areas can be examined through both visible and less visible transformations produced by the increasing economic activities of Chinese in Africa but also of African entrepreneurs in China.

The growth of the migration of Chinese entrepreneurs into West Africa has coincided with the upsurge of a number of socio-political changes that have been underway throughout the continent since the end of the 1990s. Cities have been swiftly expanding, the youth has become more entrepreneurial and more aware of Africa's potential, and despondency is no longer the sole marker of young people. The latter have become more outward-looking, and impatient to dismantle socio-economic models and structures that they consider conservative, hierarchical and restrictive.

In recent years, a certain number of studies have attempted to examine the impact of the presence of Chinese migrants in Africa. Even though Senegal, like most of African countries, has experienced exponential growth in terms of trade volume - US\$633 million in August 2013, a 20.8% increase compared with the same period in 2012² - trade is not the only area of import. For instance, the growing interest of Senegalese entrepreneurs for China has had its own repercussions in their business practices, some of these repercussions affect the business environment in Senegal and certain social and professional practices as the paper shows below.

It is also possible to say that the presence of the Chinese in Senegal and the opening towards China has fundamentally restructured not only trade in Senegal, but also socio-professional relations within occupational organisations and networks. Chinese competition, for instance, has weakened the monopoly of Lebanese-Syrians who had already been partially put to test by *bana-bana* traders. *Bana-bana* is a term used loosely to refer to various categories of traders and merchants, from hawkers and itinerant traders to large scale, transnational merchants who ship containers of goods from Dubai, Europe, Thailand, the USA and, more recently and increasingly, China. Traditionally, a second term, *baol-baol*, has been applied with a similar meaning, with the difference that it is applied only to male traders. Both terms imply a disposition for industriousness and resourcefulness in the laborious and tenacious pursuit of profit.³

By having considerable commercial capital and access to formation and networks, and consequently the capacity to import large quantities, to undercut prices and run their trade profitably, the Chinese have been able to establish a strong presence in the Senegalese market (DIOP, 2009, p. 406). Some Senegalese traders have also adopted some of these practices and thus contribute to increasing imbalance in price structuring through the prioritizing of short-term strategies. Despite the fact that they all stock up in China, traders engage in competing strategies that impose a constant readjustment for the different actors involved. In fact, if the ability to import Chinese products in large quantities creates possibilities of appropriation for some,

¹ Universidade de Witwatersrand, Johannesburg. Professora visitante do Instituto de Relações Internacionais, Universidade de São Paulo. amy.niang@wits.ac.za

²Anadolu Agency. "Senegal's booming Chinese trade", *World Bulletin*, 12 jan.2014. Disponível em:<http://www.worldbulletin.net/?aType=haber&ArticleID=126794> Acesso em 07 jul. 2018.

³. The term *modou-modou* (*fatou-fatou* for females) is sometimes used interchangeably with *bana-bana* in reference to men who leave their village at the end of the rainy season in search of seasonal work or an opportunity to take up peddling to earn some money before the start of the next agricultural season. Malick Ndiaye (1996, p. 24-28) regarded *modou-modous* as "a movement of socio-cultural and economic affirmation of the rural populations of peanut growing regions, a result of the exodus at the end of the 1960s and during the 1970s and 1980s towards trade and business in urban areas. Today, there is a gradual semantic shift, which equates *moodu-moodu* with migrants who left looking for fortunes in Europe or America."

adjustment for others, it also compels a number of traders unable to cope to reinvent themselves for instance by exploring business ventures outside of trade.

This chapter considers the extent to which it is possible to speak of emerging practices among Senegalese traders and entrepreneurs in the context of the Chinese presence, or in response to that presence, as a factor of change in an increasingly competitive global context. The Senegalese context is marked by the decline of Senegalese traders' monopoly on the trading market. The chapter therefore focuses on Chinese migration through a lens of changes taking place in the fields of trade, entrepreneurship and social norms.

By and large, three main changes can be associated with the presence of Chinese traders and the growing influx of Chinese products in Senegal. First, the commonly termed bazaar economy has been modified in terms of both rules and positioning strategies. Second, "working procedures in the informal sector" (DIOP, 2009, p. 407) have been affected insofar as a new category of street vendors has emerged, and they tend to operate out of the traditional system of apprenticeship. Chinese traders have found their best allies among these young traders. Third, even if Chinese competition is less important than anti-Chinese mobilisation seems to suggest, the presence of Chinese entrepreneurs serves as an argument for local entrepreneurs in asking the state to regulate the sector. This creates a new dynamic between the state and local entrepreneurs. Given the reasons given above, the presence of Chinese traders has a direct effect on ongoing socio-economic restructuring in Senegal, and also on the formation of civil society. If some of these issues are neither new nor entirely a result of the Chinese presence, they have become more acute as the Chinese have recently invested in other sectors of the Senegalese economy, namely agriculture and steel (GABAS; TANG, 2014), which for some people merely confirms the idea that the Chinese share in the national economy is growing.

This study is based on interviews conducted with Senegalese traders who, in one way or another, are influenced by the presence of the Chinese in Senegal, either through their own experience in China or through importing Chinese products from Chinese partners. Interviews were carried out during the second half of 2012 and in January 2013 with about 20 international traders. Three factors emerged out of the various conversations with traders, and they inform the structure of this chapter. First, there is a dominant, recurring discourse that fuels perceptions and debates about the presence of the Chinese in Senegal. Second, due to the pressure of Chinese competition, in combination with new opportunities available through trading with Chinese products, both small and big Senegalese traders are forced to develop various strategies and to change their entrepreneurial approaches in an increasingly constraining global environment. Third, the restructuring of the economic environment following the entry of the

Chinese contributes to the reorganisation of civil society through the activities of professional groups. This last aspect is examined in relation to ongoing public debate in Senegal regarding the “Chinese question”. I draw a couple of examples from the agriculture and the metallurgy sectors but the focus is on the trading sector.

Taking on the *Terra Incognita*

For many Chinese migrants, Africa is an immense terra incognita, a land of chaos and promise teeming with ‘dangerous’ and incredible opportunities. If Chinese migrants are more diverse and heteroclitic than common accounts of a Chinese ‘invasion’ tend to portray, it would seem that the implantation of many would have to do with declining employment opportunities in the industrial and urban cities of the North-East region of China (DUPRE; SHI, 2008, p. 6). As a result, what marks Chinese migrants in Africa is a notion of entrepreneurship applied to different social categories, fishermen, factory workers, peasants, unemployed, etc, who all become entrepreneurs in Africa (KERNEN; VULLIET, 2008, p. 77; CATTELAINE et al., 2005).⁴ Unemployment and hunger for new opportunities are thus overarching motivations that have also propelled a former urban, middle-class to the shores of the African Atlantic. It is often contended that the overflow of unemployed Chinese produced by policy changes in China was the impetus for trade enterprise in Africa. Some of these prospectors had some experience in import-export, international trade as former employees of Chinese government controlled enterprises; examples of these are found in Senegal. The purpose of this chapter, however, is not to discuss Chinese migration in Senegal per se, but to explore changing practices in entrepreneurship which are possibly driven by the growing presence of Chinese entrepreneurs in Senegal on the one hand, and the growing tendency of Senegalese traders to travel to China for supply on the other. There has indeed been very little attention paid to Chinese entrepreneurship in Africa as a potential catalyst for the emergence of new forms of entrepreneurship amongst local entrepreneurs. In the Senegalese Capital of Dakar, shop frontages bearing Chinese names have become a local staple, from massage parlours to *neem* (spring rolls) shops, from bric-a-brac to hardware stores. If Chinese merchants are very visible in Dakar, their presence in the other regions and rural areas is less common although access to, and consumption of made-in-China goods are no less intense in these areas.

4. For different aspects of the presence of the Chinese in Senegal see; BERTONCELLO; BREDELOUP 2006, 2009; GABORIT 2007; MARFAING; THIEL 2013.

The migration of Chinese in Senegal began in earnest in the early 2000s; it grew from a dozen migrants mostly from the Henan region to reports of the existence of approximately 60 shops in 2003, these increased to 250 in 2011 (DIOP, 2009, p. 410; MARFAING; THIEL, 2013, p. 657). Initially established in shacks or garages, Chinese traders were able to monopolise the Allées du Centenaire, soon turning it into a Chinese enclave in Dakar and a vibrant commercial centre. Given a high demand for stores by the Chinese traders, the residents of the Allées launched into the frantic construction of canteens, the rental of which became an important source of income and contributed to price increases and to a phenomenon called “canteenisation” in this neighbourhood.

While Chinese traders are very visible in Dakar, mostly in the Centenaire neighbourhood, their presence in other regions is less common, although access to Chinese goods and consumption of “made-in-China” products are no less intense elsewhere. The fact that traders residing in other regions or neighbouring countries are able to source goods directly from Chinese traders in Dakar facilitates the effective spatial penetration of Chinese goods.

Limited attention has been paid to Chinese entrepreneurship in Africa as a potential catalyst for the emergence of new forms of local entrepreneurship. For somewhat adventurous Chinese, Africa constitutes not only a place of opportunity, but also a testing ground for their ambitions abroad.⁵ For these Chinese, success abroad has become a measure of their moral value upon their return to China, in other words of their capacity to accumulate transnational capital.

Some of the Chinese migrants are merely using their business opportunity in Africa for further travel and settlement in Europe or North America as preferred destinations, at least that tends the justificatory discourse as to why they are ‘stuck’ in Africa even though they quickly discover Africa’s great potential⁶ They have limited interest in long-term implantation in the continent and they usually travel without their families. In fact, it is rather rare to see Chinese families with young children in Senegal (KERNEN; VULLIET 2008, p. 78). Since they are usually without their families, their strategy appears to be one of limited settlement rather than a long-term plan. In Senegal it is very rare to see Chinese with small children.

While it would be incorrect to speak of a “Chinese community” in Senegal, given the heterogeneity of its members, the fact remains that a majority of the first private Chinese entrepreneurs were linked, in one way or another, to the China Henan International Cooperation Group Co., Ltd (CHICO, also known as the Henan Construction or Henan Guoji) through a limited network. The link with Henan Guoji is an important detail; Chinese competitiveness is partly based

5. For trajectories of Chinese migrants, see: Ma Mung, 2000.

6 This is a common justifying narrative put forward by some to explain why they are “stuck” in Africa.

on the resources and possibilities available within these networks, financial as well as social – an argument often used by Senegalese traders, according to which ‘kin’ solidarity within these networks can considerably reduce transaction costs for the Chinese.

Despite of the absence of natural resources, the particular attractiveness of Senegal lies in relative political stability, low market-entry requirements, weak state regulation and a trading culture well rooted in the national economic structure.

In contrast to neighbouring Mali, where the Chinese tend to be less conspicuous because of their longer history of presence in Bamako, Sikasso and Segou, as well their involvement in a variety of activities beyond trade, such as construction, hospitality and services (DUPRE; SHI, 2008), the Chinese presence in Senegal is relatively recent and is marked by a certain discontinuity. Recently, however, alongside the increasing activities of Chinese companies in Senegal in small-scale agricultural industries, steel production, etc., small- and medium-scale Chinese entrepreneurs have also slowly ventured into new sectors. According to the Chinese ambassador to Senegal, Mr Xia Huang, there are around 30 such companies.⁷ That said, Chinese public enterprises have been doing business with Senegal since the 1980s. Since resuming diplomatic relations, the two countries have signed a number of cooperation agreements in the field of infrastructure and development. Chinese companies have won a number numbers of tenders in construction, energy, mining exploration and infrastructure planning; one section of the toll highway is the result of collaboration between CHICO and Jean Lefebvre Sénégal (JLS). In addition, the Grand Theatre and the Thiès-Touba highway were also be built by the Chinese CRBC, as is the Museum of Black Civilisations and the National Wrestling Arena (PAURON, 2010). At any rate, Chinese migration tends to be shaped by, and it fits into the architecture of existing relations.

The Chinese factor in question

Studying perceptions of host communities on the Chinese presence in Africa can provide useful accounts, albeit with a number of limitations, about the nature of interactions between Africans and Chinese. One may be tempted to dismiss these accounts as false or incorrect, but they should be taken seriously, not least because of the impact they are likely to have on the choices and orientations of the actors concerned. After this preliminary exercise however, it is important to go beyond perceptions and to interrogate the configuration of current practices and the dynamics of change. This section attempts to do that by tracking the ways in which Senegalese traders and entrepreneurs integrate the “Chinese factor” into their entrepreneurial

practices. Perceptions of Chinese in Senegal are oddly similar to those captured in studies undertaken in Benin and Mali, even though the historical and social contexts differ (KERNEN; VULLIET, 2008). Popular perceptions of economic imbalance and unfair terms of competition are reinforced as much by the lack of clear national frameworks as they are by the entrepreneurial techniques deployed by Chinese traders in their bid to capitalise on the African boom.

In popular discourses, Chinese entrepreneurs are portrayed as inclined to isolation, physical and cultural separation, the maintenance therefore of cultural and spatial segregation from their host communities.⁸ Chinese hire young Senegalese as helpers in their shops, as translators, messengers, and handymen; exchange with young African employees in Chinese shops are however limited to a strict minimum. Chinese presence elicits great existential unease, which in turn feeds all sorts of myths about Chinese migrants, one more extraordinary than the other. While there are more or less objective explanations for the Chinese preference for isolation, this conservatism tends to perpetuate a familiar pattern of the Chinese forming ethno-economic enclaves which continue to thrive even after their relative integration into the host countries (KAPLAN, 1998; KAPLAN; LI, 2006). The Chinese presence in African cities tends to modify the demography and urban landscapes, but also to impose a form of subjective, social and psychological adjustment among Africans. For example, some of the traders interviewed did not hesitate to make reference to “Chinese manners” being different from European, Moroccan or other “migrants” manners, and to argue that “the Chinese have a different culture”; these comments are revealing of prevalent stereotypes.⁹ Social relations between Chinese and Senegalese are limited to economic transactions between sellers and buyers or exchanges between employer and employee.

The observations above would indicate that *Chinamarket* is a space of *exchange without interaction* in which both Chinese and Senegalese partake as sellers, consumers and social actors. This space becomes an experimental ground for the exploration of strategic opportunities for a pragmatic youth, albeit pointing to an innovative impetus that is largely over-determined by a great degree of survival. The Chinese presence is thus lived differently by different social actors, provoking different reactions depending on experiences, needs and positioning. It is therefore welcomed by some as a mine of opportunity and rejected by others as a rampant form of colonisation.

⁷Anadolu Agency. “Senegal's booming Chinese trade”, World Bulletin, 12 Jan. 2014. Disponível em: <http://www.worldbulletin.net/?aType=haber&ArticleID=126794> Acesso em 07 Jul. 2018.

⁸ Examples of other somewhat caricatured representations of Chinese behaviour can be found in the documentary “The Colony” by Brent Huffman and Xiaoli Zhou, produced in 2010.

⁹ Interview with Dia, 12 August 2012.

The owner of a shop in the busy Sandaga market remarked that his greatest concern was “the cunning ways of the Chinese in overcoming obstacles that we are unable to overcome when it comes to sourcing cheap goods”.¹⁰ This is a grievance that echoes the complaints of the largest network of traders in Senegal, UNACOIS (National Union of Traders and Industrialists in Senegal). UNACOIS has repeatedly campaigned against the Chinese presence and competition, in 2002, 2004, 2008 and, most recently, in 2011 (CORREIA, 2011). On this last occasion, the members of UNACOIS united with Lebanese-Syrian traders as well as the federation of entrepreneurs to protest against the state’s passivity towards “the Chinese invasion” (MARSAUD, 2002). They condemn the “parasitic” nature of Chinese settlement and their annexation of the Allées de Centenaire, given strategic position and infrastructure, without contributing to urban renewal. For members of UNACOIS, the Chinese approach to trade is opportunistic and volatile.¹¹ While, like other traders, they are motivated by profit, the Chinese are not necessarily concerned about contributing to the development of the country – an argument that could be equally used against Senegalese traders.

While the discourse on Chinese “unfair competition” has become familiar and widespread and in some ways indicates real and legitimate anxieties that the Chinese may eventually control the market and the broader economy, it also comes from entrepreneurs who have long benefited from considerable margins by selling products of variable quality purchased in China. For example, Marfaing and Thiel (2014) elaborate a counterargument to the common anti-Chinese discourse in West Africa. Using available statistical data, they show that although there has been considerable increase in the import of Chinese goods in Ghana and Senegal, the large proportion of Ghanaian and Senegalese traders involved in the importation of Chinese goods—a trend that predates massive Chinese presence in the region—allows a more nuanced view of the real impact of Chinese competition.

Given the low development of the manufacturing industry in Senegal, Chinese competition tends to affect essentially the price of imported goods rather than the national industrial production itself. One important consequence of the development of the informal sector in Senegal has been the significant decline in output of the manufacturing industry. Thus informality, rather than the Chinese presence, would tend to be an explanatory factor to an importation-based trade relatively to industrial development. The only sector thus far unaffected by manufacture decline has been the production of traditional arts and crafts, including small scale, manual shoes and cloth making. However, the example of *dallu ngaay* admittedly serves as

10. Interview with B. Seye, 13 August 2012.

11. Interview with M. Thiam, a member of UNACOIS, 23 January 2013.

a cautionary tale against the sort of damage that can be done even to the mostvalued arts and crafts by the mass-reproduction of local artistic work. The cobblers of the village of Ngaye Mekhe in Central Senegal have perfected the art of making pointy-toed leather slippers for generations.¹² These slippers, once favoured by Senegalese kings and aristocrats, have become an essential fashion accessory for Senegalese men. It took the Chinese a few trips to Ngaay Mekhe to study the design and the making of the shoes and a few months to swamp the Senegalese market with plastic versions of the *dallu ngaay* (Le Monde 2012; Inquirer 2012).¹³ As a result, this traditional craft has experienced rapid death. This has unarguably become so common a story across West Africa and the rest of the continent that the cobblers' lament is not just a matter of the usual accusation of 'unfair competition' through price cuts and dumping strategies levelled against Chinese entrepreneurs. Equally when it comes to retail, strong Chinese competition has pushed many Senegalese retailers out of the Centenaire or out of business, the same way Ghanaian manufacturers of the traditional *kente* cloth have been put out of business or that a quarter of Nigerian manufacturing industry has been eviscerated by Chinese competition; such figures make the story of the 1500 Senegalese *baboosh* makers under threat of decline a trifle. Nonetheless, the foundations of this local craft have been shaken. As a response to the artisans' protests, the Senegalese government promised in 2014, to give up to 15% of public sector procurement to the craftsmen who make these leather shoes to mitigate the lack of demand created by Chinese competition.¹⁴

Similarly, the peanut processing sector objected to the Chinese acquisition of a large share of the production of peanuts, the main agricultural product in Senegal, and the reduced market share of local oil mills. In this sector too, views are divided. On the one hand, industrialists and private storage operators (PSOs), whose role includes supplying local industries in oilseed products and seed stock, and who employ tens of thousands of workers, object to the Chinese traders. On the other, the CCPA¹⁵ highlights benefits that producers can gain from an appreciation of the purchase price.¹⁶ This scenario, in which the democratised access to cheap Chinese products makes many happy, but at the same time makes life difficult for small entrepreneurs and threatens jobs, has become familiar.

¹²Dallu Ngaayare leather shoes made in Senegal (CHINOIS, 2012).

¹³ Inquirer. In Senegalese shoe capital, Chinese not welcome", *Inquirer*, 2 August, 2012. <http://business.inquirer.net/74727/in-senegalese-shoe-capital-chinese-not-welcome>.

Le Monde. Un village sénégalais en guerre contre les contrefaçons chinoises. *Le Monde*, 7 August, 2012.

¹⁴ Le Soleil. Mékhé – Commande publique: Les artisans se concertent avant leur rencontre avec Macky Sall. *Le Soleil*, 18 November, 2014. <http://thiesinfo.com/mekhe-commande-publique-les-artisans-se-concertent-avant-leur-rencontre-avec-macky-sall/>.

¹⁵.Cadre de concertation des producteurs'arachides, an organisation that unites peanut producers in Senegal.

In January 2013, the Senegalese government suspended the export of iron and granted the Chinese foundry SOMETRA (Metallurgical Society of Africa) a monopoly on collecting scrap metal, which had until then been done by small companies employing an average of 12 people and hundreds of regular and occasional pickers. The Senegalese Union of Scrap Metal Dealers,¹⁷ rallied around a denunciation of the loss of 7,500 jobs and around CFA52 billion (LÔ, 2013). It organised protests and sit-ins and demanded the repeal of the iron export ban. This story came to symbolise anti-Chinese feeling in Senegal. While the complaints of shoemakers mentioned earlier cannot be treated the same way as traders' accusations of unfair competition and dumping practices against the Chinese, it nevertheless shows, as does the example of the foundry, that, despite there being various other sources of tension, attention tends to focus on the Chinese factor.

This said, In Africa in general and West Africa in particular, the problem of Chinese competition and the low competitiveness of African entrepreneurs has to be appreciated at two levels. On the one hand, Chinese competition has forced African entrepreneurs, traders in particular, to come up with innovative ways of remaining in business despite lacking the sort of financial and human resources available to Chinese (Interview with D. Diagne, November 5, 2012). On the other hand however, Chinese traders are stifling business opportunities for millions of petty traders and retailers who rely on very meagre profit to feed their families. As long as Chinese traders stuck to wholesale trading, hawkers and petty retailers were happy to be the agents of cheap Chinese goods. As poor Chinese migrants are increasingly going into retail, thus reducing opportunities in the informal private sector at different levels, their activity is seen as directly encroaching upon the livelihoods of millions of Africans.

Given the monopoly of UNACOIS members on the import-export and retail sectors, it is not too difficult to see why they fought a fierce campaign against the favourable terms granted to Chinese entrepreneurs by the Senegalese government. A recurrent argument against the Senegalese government's China policy has been its lack of strategic thinking on the pros and cons of encouraging the implantation of Chinese entrepreneurs given that such implantation does not necessarily translate in industrial development, job creation or other substantive contribution to the national economy.

From the perspective of Senegalese entrepreneurs, the competition of Chinese businesses only serves to reduce their ability to do well in the only sector that has been experiencing some degree of success, a sector in which they have been able to secure relatively high margins for

16. According to Bintou Bathily (2013), Chinese buyers would have acquired more than 50,000 tons at FCFA270 compared with the official price of FCFA190.

many years. Paradoxically, Senegalese retailers concerns are less to do with Chinese products than they are to do with Chinese traders given that for a very long time, they have been importing Chinese merchandise from Bangkok, Hong Kong or via Dubai and New York.¹⁸ When prompted about the ambiguity of their position, they remark that their particular niche in Chinese products importation has always been the ‘higher quality range’ products, thus sharply contrasting with ‘the avalanche of junk’ that currently prevails. However, Senegalese traders’ concerns are at cross-purposes with a large number of consumers that are happy to be able to afford toys for their children, cheap furniture and decoration for their houses and cheap clothes and accessories. This at least is the line of argumentation of the Senegalese Consumer Association, ASCOSEN whose defence of consumer freedom would coincide with a democratized access to goods enabled by Chinese completion.

A difficulty for UNACOIS members resides in the fact that whilst Chinese import and sell the lowest quality of goods, they have also been involved in the import of ‘higher quality’ products such as furniture, bedroom suites, quality shoes, etc, an area which has always been the preserve of transnational Senegalese traders. Behind the trade union members’ arguments that Chinese competitors cheat the state taxation system and immigration regulations, cared little about national economic development and “undermined the social and cultural values of the Senegalese”,¹⁹ looms a more profound malaise which has to do with the very disarticulation of the training and skills development structure within Senegalese trading guilds (MARFAING; THIEL, 2013). For Chinese competition has enabled the emergence of a generation of young trade entrepreneurs whoa become somewhat exempted from the ethical obligations that come with membership in the guild. There is a clear conflict of jurisdiction between on the one hand, a training model that has produced generations of petty traders embedded in, and obliged to an extensive family and social network and the possibility to acquiring some of these skills and additional ones through interaction, or under the influence of Chinese traders and entrepreneurs. Integrally related to the argument above is growing, greater informality within an already ‘informal’ but well-structured employment system in the sense that the number of young hawkers has grown steadily since the arrival of the Chinese.

Whilst such mutation affects employment possibilities only at the margins, conceptually it injects a level of increased precariousness in the trading activity. As a result, the free ‘circulation’ of new entrepreneurial practices comes to undermine a conservative system whose operative rules of seniority and experience, funding resources and trust capital have always favoured old

17. Otherwise known as Le Syndicat des ferrailleurs sénégalais.

¹⁸Interview with Diao, November 8, 2012

traders, fathers and uncles at the expense of young apprentices and social dependants. In the end, the strong opposition of the Senegalese traders' guild to Chinese counterparts has to be understood within a particular context of the partial dismantling of a structured system by business practices that threaten the moral authority of elder entrepreneurs as repositories of business knowledge and acumen and as the guardians of socially-sanctioned moral conduct more broadly.²⁰

The street vendors who buy products from Chinese traders generally manage to make decent profits; they as “local relay teams whose dynamism, mobility and knowledge of the terrain facilitate the sale of their products” (DIOP, 2009, p. 407). They constitute by far the most important segment of the trade sector, with an increasing number of young people from urban outskirts being attracted by new possibilities offered by the Chinese presence in the city. This trend however destabilises strategies previously developed by *bana-bana* in a bid to retain control over the trade sector.

Chinese competition thus challenges, beyond the prevailing discourse, a number of power relations that have thus far structured intergenerational succession, maintained the monopoly of a conservative business class, and ultimately controlled the training and promotion system outside formal structures. The code of conduct that structures the informal sector subjects novices to strict norms, which are intended to make them into respectable members of the sector. Thus a number of explicit and implicit rules preside over the creation of capital and networks, knowledge of the market and the economic environment, relationships between business people, relations with state agents and municipalities, the management of supply channels, and the fostering of trust, all of which have been essential to the enduring success of the sector. Any disruption in this carefully ordered system destabilises structures of obligations towards extended family and social networks.

From *bana-bana* to transnational entrepreneurs

Despite the numerous administrative and immigration barriers, and despite the fact that most of them tend to have a low level of schooling, *bana-bana* have always been venturesome entrepreneurs willing to seek opportunities far and wide. Women *Bana-bana* for instance have, since the 1980s, cruised West and Central African capitals, selling goods from Senegal and

¹⁹Interview with M. Thiam, Unacois member, January 23, 2013.

²⁰One of the traders interviewed said, “The elders are a professional repository of the knowledge and the morality of the sector, and therefore guarantee the orthodoxy of the group”. Interview with A.S. Dia, 12 August .2012.

purchasing goods from these countries for resale in Senegal and elsewhere in the region.²¹ *Bana-bana* tend to be ‘opportunity entrepreneurs’, in other words people who have a knack for business and the ability to spot lucrative openings. Opportunity entrepreneurs tend to react to ‘pull factors’ which are best exploited where there is a constant desire to explore and expand, a capacity for independent initiative and a willingness to fully invest personal skills and the ability to pursue opportunity and profit (NWANKWO 2005; ZALI et al. 2013).

The *Bana-bana* this chapter focus upon are dynamic and industrious traders willing to travel half the world in pursuit of profit and new business opportunities. They are associated with a vibrant tradition of adaptability and creativity in business matters. In the Senegalese context, these traders are mostly young men in their thirties or above and women in their forties and fifties. What they have in common is a transnational trajectory that have often taken them to Mauritania, Morocco, Tunisia and other parts of the continent before they began exploring Dubai, Europe and China. As one female trader explained: “It was on my way to the Emirates when I realised that I could double or triple my margins on all the furniture I have been importing from Dubai if I made a trip to factory-cities like Guangzhou.”²² Her trade has become so prosperous that she goes to China once every three months. “I sell to the Lebanese wholesalers, by the 40-foot container that I bring, and it takes me only a week to sell it.”²³ She is among hundreds, if not more, of Senegalese traders who have embarked on their Chinese adventure.

The presence of Chinese investors does not, however, seem to have motivated Senegalese entrepreneurs to venture into production any more than they did in the past, or to establish collaborations capable of developing a sound local industry. In general, there are few examples of Chinese and Senegalese traders who have diversified their activities and turned to manufacturing or other similar activities, as has been in the case in Nigeria or Mauritius.

There are few little known examples, such as the non-representative case of Ouyang Riping, a Chinese entrepreneur who has moved from selling agricultural products into trading in sesame at a rate of thousands of tons per year, and in sesame oil. He even succeeded in persuading villagers to change from growing peanuts to sesame. There is also Yang Dong, the head of Sanguel company that operates in the north of the country in the Fouta region. He buys peanuts from peasants and shells them before selling them on to Malaysia, the Philippines, Russia and particularly China, where there is a great demand for peanut oil.²⁴ In the past decade, investment procedures in Senegal have been relaxed in line with the government’s desire to

²¹ Similar to the *mama benz* known for their role in the emergence of a very dynamic informal and commercial sector in Togo.

²² Interview with N.F. Ndiaye, 16 August 2012.

²³ Ibid.

create a more liberal environment, although other factors continue to constrain direct investment. However, the erosion of state control over the formal sector has not translated into a parallel strategy for the informal sector, even though this has led to a loss of tax revenue.

The portraits below present a sample that indicates the diverse trajectories of transnational *bana-bana*. These entrepreneurs integrate the Chinese factor into their business in explicit or implicit ways. Nowadays, it is contact with China that enlarges their geographic and economic horizons; Chinese competition makes them aware of the need to adapt in a global context that imposes its own capitalist logic. Like their competitors, they have adapted their trade to the risks of consumer trends. They seek to rationalise their costs by sourcing from suppliers in China and elsewhere, and increasingly by moving towards informal and entrepreneurial dynamics, defined less by concerns to conform to traditional norms governing the trade sector and more by the quest for profit.

Portrait 1.

D.M. Fall is a 55 year old businesswoman who has been active in importing manufactured goods for the last 15 years. She has travelled to China about 40 times. She says she started her career as a businesswoman in textiles as the owner of a sewing workshop where she employed 10 sewing machinists making sheets and blankets. Her workshop, however, did not survive the loss of her customers, the majority of whom preferred to buy sheets imported from China, and her small sewing business went bankrupt. After this experience, D.M. argues that her philosophy from now on consists of “do like the Chinese”, that is, rely on importing cheap products and selling them to distributors.

D.M. does not have a fixed shop, but only a warehouse from which she supplies vendors based in various markets: Pikine, HLM, Thiaroye, Keur Massar and others in Dakar. She also explains how she manages her supplies.

She takes samples of bags bought in Europe or Dubai, to markets in Yiwu in Zhejiang to show to her contacts, who subsequently copy the bags in large quantities and at low prices, a practice that she observed among the Chinese traders at home. The market in Yiwu is an impressive hub for showcasing and supplying new products. D.M. says that Chinese companies and factories have stands where they present samples of their latest production; they also take orders from traders from the whole world, some of whom come with their own samples and designs, which they want to be copied. D.M. also notes a recent tendency among some of her

24. See, for example, Jalons, 2009.

large-scale trading colleagues to buy directly online. Even though she has not tried this herself, the Internet makes it much easier for traders to re-stock without having to travel to China. This obviously requires a sustained investment in relationships of trust.

Portrait 2.

SKM Sylla is a young trader in his thirties who lives in Medina, a dynamic and lively district adjacent to Dakar city centre. He owns a wholesale business in Sandaga, in the heart of the city on Emile Badiane Street. Sylla is originally from Touba, a holy city of Senegal and also a large commercial centre. He started his trading career as an apprentice in his father's shop. After managing to save FCFA100,000 over the several years of his apprenticeship, he started to travel to Mauritania to buy lentils and other cereals to be resold in markets in Dakar.

He then invested in the sale of shoes, cosmetics and ready-to-wear clothes, which he imported for sale in Senegal and Mauritania. After a few years, he launched into trading in jewellery and women's accessories in Guinea-Conakry in order to widen his horizon. Guinea proved to be a rather lucrative market and he made profits of up to FCFA5 million over two to three years. Thinking of investing in a new niche, he consulted his brother, also a trader, who suggested combining their capital in order to jointly launch the import of products from Dubai, which was then a prized destination for large-scale Senegalese traders. They invested a total of FCFA18 million together. After three successful ventures in Dubai in collaboration with his brother, Sylla decided to start again alone.

It was not until 2010 that he started to travel to China. Sylla says that his decision to visit China was motivated by his hope and desire to increase his profit margins. For Sylla, the first trip to China was intimidating but full of adventure. With the help of a Senegalese contact, an intermediary, a little bit of English and a pocket full of dollars, he managed to navigate the maze of the Chinese markets. Sylla spends an average of FCFA20 million on ready-to-wear clothes and other goods, depending on market trends, which makes him a medium level *bana-bana*, but one with big ambitions. Since he started to travel to China, his business has expanded. He has visited China seven times and intends to continue to explore what Chinese factories have in store for him.

As with many of his colleagues, his transnational trajectory led him first to Mauritania, Guinea, Tunisia, France and Dubai, and then to China. Like the majority of his colleagues, Sylla thinks that "the Chinese do not bring us much" and that their aggressive competition is a problem for Senegalese traders. He adds that "the Chinese don't eat our food, do not use our taxis to get

around but rather use their bicycles, in short, they do not participate in the economic development.”

However, Sylla says he has learnt a lot from his travels and his experiences in China.

The Chinese have effective methods; they know how to attract customers. I admire the fact that they have a lot of respect for their work; they are well organised and very disciplined. Despite the language barrier, they are able to play an important role in the economy of our country. There are qualities to adopt, especially in the area of customer service.

From what he learnt during his various trips to China, Sylla expressed his great astonishment at the level of exceptional economic development that China was able to accomplish in such a short time, but he deplors the old methods followed by traders of his father’s generation, because he thinks “things are moving fast and they are left behind”.

Portrait 3.

A.S. Diais a 29 year-old trader from the city of Touba in Central Senegal. He has a store on Emile Badiane Street in the bustling Sandaga market. His career as a trader started in 2000. He was then a shop attendant in a hardware store that belonged to his uncle. After 10 years of apprenticeship, he was able to open his own hardware store which he later sold in order to move to Dakar. Sandaga opened a broader customer base and the possibility for diversification for Abdou Salam. His successful household appliances business led him to envisage sourcing his supplies directly from China where his previous suppliers bought their merchandise. With only CFA 5million loaned from a bank, he first went to Dubai.

This first trip was an eye-opener for him, not just in terms of the business opportunities it afforded, but also as a centre of learning for budding traders. The sheer amount of money traded, the diversity of sellers and buyers flocking from all over the world, the range of goods traded, from mobile phones to gold, fridges to farming equipment; the business prospects for bold entrepreneurs were overwhelming. The move to China was partly informed by lower customs fees. Abdou Salam buys his supply from Guanzhu with the help of a paid guide.

Now that he has become an established importer, he is able to place his order by phone before travelling to China. These days, he spends an average of 25million CFA a trip. He has been to China 8 times. He has very little contact with Chinese traders in settled in Senegal although he keeps a close eye on business trends amongst these, given their capacity to identify potentially popular products.

Like his colleagues, he sees Chinese traders' contribution to Senegalese economic development as marginal, if not inexistent, their only virtue being 'their capacity to produce fake copies of everything'. As far as his views on older merchants are concerns, he sees himself as operating outside their traditions even though he was inducted into his profession by his uncle as is commonly the case with many young traders. He thinks they must innovate and become more proactive.

Portrait 4.

M. Leye is a 35-year-old young man living in Cite Fadia. He holds a stall in Sandaga market, on Galandou Diouf Street. He started as a small trader selling cosmetics in Guediawaye, in the outskirts of Dakar, buying from wholesalers in the city. After 7 years of doing this, he left his store to his brother and started supplying products to hardware stores as a semi-wholesaler. 2 years of mobile business earned him enough, 7 million CFA, to travel to Dubai in 2006.

His commercial strategy has since then consisted of increasing his stock over several days even if this considerably reduces his profit margin. After seven trips to Dubai, Leye decided to broaden his horizon by attempting aventure in China. It was the right thing to do, since he succeeded in developing a network of useful contacts in a very short time. He had heard of the extraordinary variety of products of various qualities and the size and supply capacity of factories around Yiwu and Guangzhou. Instead of a single quality, it was now possible to choose between three or four different qualities of the same product.

This possibility was a very useful discovery as it allowed him to better position himself in relation to Chinese and Senegalese competition and to reorient his business accordingly. Leye has travelled to China more than 15 times and he has also been able to establish business relationships with Chinese producers and suppliers. He is convinced, that thanks to the Chinese "the barriers have been broken" for the youth who start up in trade and even for people who do not want to trade, let alone for those who would never consider travelling as far as China with relatively little money. Leye highlights, however, that he does not maintain any relationship with Chinese traders in Senegal and thinks that "the government should deal with the Chinese problem because they take from us without giving anything in return". Nevertheless, he says that he has learnt a lot from Chinese business ethics. "They [the Chinese] worked hard to develop their country; their women, children all work in their businesses or companies. Children help in packaging items. If only the Senegalese had a similar mentality and commitment." As an

entrepreneur, he thinks he has acquired a lot of useful experience and he wants to keep an open mind regarding the business world and how to do business.

On the diffuse circulation of entrepreneurial practices

The portraits of the traders presented above allow to an extent to grasp the complexity of the condition of trade-entrepreneur in an increasingly globalised world. On the other hand, even though it is not possible to establish a causal link between changes in the entrepreneurial practices of Senegalese business people and Chinese presence, it is not difficult to see that competition between the Chinese and the Senegalese forces the latter to reinvent themselves or simply to better position themselves in the market. The Chinese presence hangs as a backdrop to public debates and changes in entrepreneurial practices. The possibility for Senegalese entrepreneurs to source merchandise directly from China and to navigate the maze of large supply centres makes them important actors in capitalist markets. Ultimately, both the Senegalese and the Chinese are confronted with the same challenges and contradictions of a globalised world, which impose on them the same model, based on the quest for profit. In this sense, the binary division often presented by Senegalese traders is rather simplistic and obscures certain complexities: this discourse is a façade that does not avoid the need to reposition, which has become a question of survival.

There is growing eclecticism in models of social and professional success and realisation. In so far as shifts in business practices are concerned, this chapter builds on a conceptual frame often invoked in the literature on the informal economy such as shifts in business attitudes both as survival and strategic approach to competition and precarious business environment. If adaptation is typical amongst highly flexible entrepreneurs, the way it occurs and is enabled, in the West African case, is a function of complex, multi-layered business environments that are being deeply shaken by transnational forces.

This chapter has attempted to address a crucial question in relation to the diversification of the very concept of *bana-bana* or entrepreneurial spirit in the trading sector in the context of competition between Senegalese and Chinese traders, where the latter have the advantage of a certain entrepreneurial efficiency, better economic and social capital in China where the two groups source their stock, and greater control over supply networks in China. Given the rapid expansion of Chinese investment in parastatal and private companies, in construction and infrastructural work, in the hotel business, in import and export activities and a whole range of

activities spurred by strategic diversification, Chinese investors and traders have come to influence the macro as well as the micro-economies of African states.

As images of China amalgamate and proliferate to construct versions of a China that is fast-moving, enigmatic and at the same time attractive with a million promises, Chinese are perceived as both the conveyors of the admirable power of a global rising player and at the same time the alarming avatars of a destructive economic power. There is, by and large, a very ambivalent attitude towards Chinese 'profit-centred outlook' across the continent. (SAUTMAN, 2006, p. 8). The actual socio-cultural changes wrought by Chinese presence in Africa are an area that is however crying for further exploration.

A hypothesis put forward in this chapter is that the Chinese factor is an important driver of change and that competition has an undeniable impact on the ways Senegalese entrepreneurial traders develop their strategies to capture markets and to rationalise costs. In a way, internationalisation has awakened their dormant talents and a certain readiness to take risks. Above all, it has enabled them to enhance their ability to identify market trends. Chinese competition may have deprived Senegalese and Lebanese-Syrian traders of parts of the domestic market, it has certainly forced them to diversify their supply channels, widen their range of goods and target specific clienteles.

This market restructuring seems inevitable, especially since small traders at the bottom have to face competition from *tabliers*,²⁵ who source their stock directly from Chinese wholesalers (KERNEN; VULLIET, 2008, p. 86). This democratisation of the right to trade is not to the liking of those who are attached to shop trading. However, because they have been exposed to trading constraints on the global level, their discourse on the Chinese serves mainly as a release valve to vent a number of difficulties whose origins may lie elsewhere.

I have suggested above that there is a form of diffuse transnationalism applied in the way in which trade between the continents has created a form of new mentality and immersion in a world of possibilities. It is possible to conceptualise this transnationalism as a moral economy in which interactions do not necessarily take place in a regular or direct way, but constitute a framework within which ideas and practices circulate and are generated by transnational entrepreneurs with different backgrounds and experiences. This argument tends to complement rather than to oppose ideas according to which the Chinese presence and the trade in Chinese products merely bring to light strategies that have always marked commercial activity. While the diversity of the importers of Chinese merchandise into Africa shows various levels of ingenuity

25. The term *tabliers* here refers to vendors running their business in a public space using tables to display their goods.

and adaptation on the part of African entrepreneurs, recent strategies in ways of procuring merchandise, creating niches, retaining clients, marketing, and so on, seem to indicate a sort of mutual enrichment driven by the competitive environment. According to an expert on the subject, “many Africans constantly refer to the work ethic of the Chinese, so I am not surprised that the Chinese inspire others in Africa”.²⁶ This ethic is described as a professional approach coupled with great frugality and total devotion to profit.

One trader I asked about his interaction with Chinese entrepreneurs and how his trips to China influenced his way of doing business confirmed that seeing other ways of doing things always inspires and challenges work habits, and that in general the new economic environment “revealed new entrepreneurial qualities [in him]”.²⁷ These qualities develop more or less as traders are confronted with the complexities of negotiation and transaction in a foreign country and in a foreign language. Another trader said he was impressed by the “independent and adventurous spirit of the Chinese”. He gave the example of one Chinese he knew “who had travelled to many African cities, to Douala and Abidjan to prospect before settling in Dakar, even though he had never been to Africa before”.²⁸ Mobility as a means of learning was often referred to by the traders interviewed, especially those whose journeys had taken them to Mali, Mauritania and other neighbouring countries before they embarked on a more transnational adventure to Dubai and China. Though travel experience, they have acquired new knowledge and know-how, and are constantly presented with new opportunities to refine their talents through encounters. This trader also added that, thanks to the success of the Chinese in Senegal, and Senegalese importers, internationalisation has become a horizon of aspiration for young traders, whatever their situation.

Beyond the divergences of views on the actual impact of the Chinese presence on the local economy, it is clear that Chinese and Senegalese entrepreneurs operate within the same moral economy and that they have more in common than the prevailing discourse might allow us to think. Both groups are capitalising, each in their own way, on the extraordinary boom in manufacturing production in China and on the growing demand for everyday consumer products in Africa. They operate outside state support frameworks and rely on their creative capacities to navigate the uncertainty of the market, access to capital and constraints of business environment. The transnational forces at work in the democratisation of information, access and business opportunities are simultaneously hampering the possibility for maintenance of pre-existing structures of production, reproduction and redistribution of key social resources.

26. Correspondence with Adams Bodomo, 16 November 2012.

27. Interview with A.S. Dia, 12 August 2012.

When asked whether they have envisaged moving into manufacturing or industrial sectors or why they have not done so, Senegalese traders invoke the sheer bureaucratic nightmare that discourages from registering businesses. When pushed further by pointing that despite the very valid challenges highlighted, Chinese entrepreneurs have been able to move into construction, resource exploitation (fishing) and the provision of services, they are quick to list the knowhow, the financial, human and technological resources at the disposal of the Chinese and which give them a competitive edge in an unevenly regulated environment. However, beyond trade, the entrepreneurial qualities described above do not seem to have been adopted by local entrepreneurs in pursuit of new opportunities by investing in manufacturing or industrial production. One aspect often highlighted in the literature about entrepreneurial practices relates to the potential of the “development of complementary but nevertheless distinct cultures of innovation (KOHNER, 2010, p. 6). While this configuration is most likely to develop in the context of markets characterised by specialisation by different groups, there is a demonstrated tendency, as the Senegalese example shows, towards the process of integration remaining conservative, even if it shows all the signs of innovation and adaptation. In spite of the innovative movement driven by the internationalisation of entrepreneurs, they do not seem to want to systematically extend the transfer of their know-how into other domains.

The apparent reluctance of African traders in general and Senegalese in particular, to invest in the industrial sector needs to be explored further, regardless of the impacts of the strategies of the Chinese entrepreneurs on the local market. Although the entry into the peanut market by Indian and Chinese entrepreneurs is causing great concern for local oil mills, it has enabled farmers to sell at higher prices since market liberalisation in 2010 (LE POINT, 2013). Local oil mills operators fear the possible effect of the proximity of Chinese entrepreneurs to the peasants and villages with which they work. As in the example of the foundry mentioned above, competition has enabled direct links between foreign entrepreneurs and local producers.

Ultimately, anti-Chinese sentiments are to be attributed to an instinct to preserve a model of segmentation based on socio-cultural values. The situation of the informal sector is inherent in certain dysfunctions linked to a transition of the primary sector to a poorly initiated tertiary sector. The effects of diffuse transnationalism mentioned above that operates on the level of entrepreneurs, are generally felt in opportunities created for small retailers and peddlers, who would otherwise require formal training or considerable initial capital. In the same way, the integration of the Chinese into the local economic fabric tends to decontextualise the realisation of normative economic and social roles, and also displaces traditional trade models. The Chinese

28. Interview with Fall, 10 August 2012.

thus disrupt procedures for entering into the workforce and modes of socialisation recognised in the sector. For the most conservative amongst business people, new opportunities presented to the youth have a positive effect on them, but the potential to displace existing structures of solidarity and support also constitute a certain danger.

Innovation as a way of coping with new constraints

It is clear that over 15 years after the beginning of the migration of Chinese entrepreneurs in Senegal, it is perceptions, rather than actual facts, that govern the reactions and responses of entrepreneurs and other actors. Access to Chinese merchandise influences consumers and traders and somehow regulates microsocial changes. The transformation of processes for entering the workforce mentioned in this chapter is only one example among many.

If Senegalese traders readily acknowledge that Chinese entrepreneurs can serve as models for aspiring entrepreneurs, it remains to be seen whether the trend amongst Chinese entrepreneurs to diversify their business from trade to manufacturing and investment in farming and other areas of production will also become a practice amongst Senegalese entrepreneurs. The latter have been criticised for their lack of commitment to development in the sense that they limit themselves to high profit yielding investment such as real estate rather than invest in the productive economy more likely to create jobs and contribute to national economic development.

Democratised access of cheap Chinese goods for both traders and consumers affects individuals and modulates change at the micro-level. The impact of the current opening on societal values and economic practices might in fact be more important than the more visible outcomes of big Chinese investment in Africa (roads, dams, airports, railways, etc). For opponents of the Chinese presence, the partial disintegration of professionally and socially recognised attitudes is only the manifestation of a deep crisis of state governance and national economic policy. The shift from clientelist style relations between state and groups of *hommes d'affaires* in a context of reduced state control on the economy prefigured much uncertainty for Senegalese entrepreneurs already in the 1990s.²⁹ The Chinese presence reorganizes what could be termed derivative social practices such as those that regulate business ethics, and existing modes of productions, circulation and redistribution of resources, as already shown by Thioub, Diop and Boone (1998). The Chinese presence thus reorganizes what could be termed derivative social practices such as those that regulate business ethics, and existing modes of productions, circulation and redistribution of resources.

REFERENCES

- ANADOLU AGENCY. “Senegal's booming Chinese trade”, **World Bulletin**, 12 jan.2014. Disponível em: <http://www.worldbulletin.net/?aType=haber&ArticleID=126794>. Acesso em: 07 jul 2018.
- BATHILY, Bintou, 2013, “Sénégal : Les Chinois déferlent dans l’arachide”, **Jeune Afrique**, 23 March, 2013. Disponível em: <http://www.jeuneafrique.com/20903/economie/s-n-gal-les-chinois-d-ferlent-dans-l-arachide/> Acesso em 07 jul 2018.
- BERTONCELLO, Brigitte; BREDELOUP, Sylvie. La migration chinoise en Afrique: Accélérateur du développement ou ‘sanglot de l’homme noir’? **Afrique Contemporaine**, v.2, n.218, p. 199-224, 2006.
- BERTONCELLO, Brigitte; BREDELOUP, Sylvie. Chine-Afrique ou la valse des entrepreneurs-migrants. **Revue Européenne des Migrations Internationales**, v. 25, n. 1, p. 45-70, 2009.
- BOURDARIAS, Françoise. Chinese migrants and society in Mali: Local constructions of globalization. **African and Asian Studies**, v. 9, n. 3, p. 269-285, 2010.
- CATTELAÏN, Chloé; LIEBER, Marylène Lieber; SAILLARD, Claire; NGUGEN, Sébastien. Les déclassés du nord: Une nouvelle migration Chinoise en France. **Revue Européenne des Migrations Internationales**, v. 21, n. 3, p. 27-52, 2005.
- NDARINFO, Dallu Ngaay: Les chaussures en cuir made in Sénégal., 9 Janvier, 2012. https://www.ndarinfo.com/Dallu-Ngaay-les-chaussures-en-cuir-made-in-Senegal_a1602.html
- CORREIA, Patrice. Dakar: Dakar-Pékin: Une réconciliation opportuniste mais problématique. **Outre Terre**, v.4, n. 30, p. 351-358, 2011.
- DIOP, Amadou. Le commerce chinois à Dakar: Expressions spatiales de la mondialisation. **Belego**, v. 3-4, p.405-424, 2009.
- DUPRE, Mathilde and SHI Weijing. “La présence chinoise en Afrique de l’Ouest: Le cas du Mali et du Bénin”, **AFD Document de travail**, 69, Institut d’études politiques de Paris, 2008.
- GABAS, Jean-Jacques, and Xiaoyang Tang. Coopération agricole chinoise en Afrique Subsaharienne: Dépasser les idées reçues, **Perspectives**, v. 26, Montpellier, CIRAD, 2014. Disponível em <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01538131/document> Acesso em: 07 jul. 2018.
- GABORIT, Marie. “Les stratégies des acteurs de la Chinafrique sur les territoires africains et chinois: Les cas du Sénégal et de la Mauritanie”, Masters dissertation. Paris: IFG, 2007.
- INQUIRER. “In Senegalese shoe capital, Chinese not welcome”, **Inquirer**, 2 ago. 2012. Disponível em: <http://business.inquirer.net/74727/in-senegalese-shoe-capital-chinese-not-welcome>. Acesso em: 17 jun 2017.

²⁹See for instance Thioub, Diop; Boone (1998).

INA-Jalons, «Un entrepreneur agricole chinois au Sénégal», **Jalons**, 8 jun. 2009. Disponível em: <https://fresques.ina.fr/jalons/fiche-media/InaEdu05245/un-entrepreneur-agricole-chinois-au-senegal.html>. Acesso em: 07 jul. 2018.

KAPLAN, David. H. The spatial structure of urban ethnic economies. **Urban Geography**, v.19, n, 6, p. 489-501, 1998.

KAPLAN, David H.; LI; Wei (eds). **Landscapes of the ethnic economy**. Plymouth: Rowman and Littlefield, 2006.

KERNEN, Antoine ; VULLIET, Benoit. Petits commerçants et entrepreneurs chinois au Mali et au Sénégal”. **Afrique Contemporaine**, 4, 228, 69-94, 2008.

KOHNERT, Dirk. Drivers of change or cut-throat competitors? Challenging cultures of innovation of Chinese and Nigerian migrant entrepreneurs in West Africa. **MPRA Paper 23132**, University Library of Munich, 2010.

LÔ, Ndèye Khady. Les ferrailleurs sénégalais en guerre contre les Chinois. **SlateAfrique**, 7 February, 2013. <http://www.slateafrique.com/102967/senegal-guerre-ferrailleurs-senegalais-chinois>

MA MUNG, Emmanuel. **La diaspora chinoise: Géographie d'une migration**. Paris: Ophrys, 2000.

MARFAING, Laurence; THIEL, Alena. The impact of Chinese business on market entry in Ghana and Senegal. **Africa**, v. 83, p. 646-669, 2013.

MARFAING, Laurence; THIEL, Alena. Demystifying Chinese business strength in urban Senegal and Ghana: Structural change and the performativity of rumours. **Canadian Journal of Africa Studies**, v. 48, n. 1, p. 405-423, 2014. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00083968.2014.935642>. Acesso em: 07 jul. 2018.

MARSAUD, Olivia. Les commerçants sénégalais rebiffent. **Afrik.com**, v. 29 nov. 2002. Disponível em: <http://www.afrik.com/article5337.html>.-11-2002. Acesso em: 20 nov. 2012.

MOHAN, Giles, and TAN-MULLINS, May 2009, “Chinese migrants in Africa as new agents of development? An analytical framework”, **European Journal of Development Research** 21, 588-605.

Le Monde, 2012, “Un village sénégalais en guerre contre les contrefaçons chinoises”, *Le Monde*, 7 August. Disponível em: https://www.lemonde.fr/m-styles/article/2012/08/07/un-village-senegalais-en-guerre-contre-les-contrefaconschinois_1741593_4497319.html Acesso em: 07 jul. 2018.

NWANKWO, Sonny. Characterisation of Black African entrepreneurship in the UK: A pilot study. **Journal of Small Business and Enterprise Development**, v.12, n.1, p.120-136, 2005.

NDIAYE, Malick. *L’Ethiqueceddo et la société d’acca-parement ou les conduites culturelles des sénégalais d’aujourd’hui*, Le Gorgui, v. 1, 1996. Dakar, PUD.

PAURON, Michael. De l'enthousiasme sénégalais au pragmatisme chinois. **Jeune Afrique**, 29 June, 2010. Disponível em: <http://www.jeuneafrique.com/196227/archives-thematique/de-l-enthousiasme-s-n-galais-au-pragmatisme-chinois/>. Acesso em 07 jul 2018.

SAUTMAN, Barry V. "Friends and interests: China's distinctive links with Africa", **Working Paper 12**. Hong Kong, Hong Kong University Centre on China's Transnational Relations, 2006.

THIOUB, Ibrahima, DIOP, Momar Coumba; BOONE Catherine. Liberalization in Senegal: Shifting Politics of Indigenous Business Interests. **African Studies Review**, v.41, n. 2, p. 63-89, 1998.

ZALI, Mohammad Reza et al. The effect of necessity and opportunity driven entrepreneurship on business growth. **International Research Journal of Applied and Basic Sciences**, v.7, n. 2, 100-108, 2013.

Amy Niang

Universidade de Witwatersrand, Johannesburg. Professora visitante do Instituto de Relações Internacionais, Universidade de São Paulo.
