



REVISTA

*Cadernos de África
Contemporânea*

VOL.2 Nº 4

-2019-



ISSN: 2595-5713

Vol. 2 | N°. 4 | Ano 2019

EDITORIAL - CADERNOS DE ÁFRICA CONTEMPORÂNEA

COMITÊ EDITORIAL EXECUTIVO

Alexandre António Timbane
Ercílio Neves Brandão Langa
Alyxandra Gomes Nunes
Bas'Ílele Malomalo
Ivaldo Marciano de F. Lima
Jacimara Vieira dos Santos
Marcos Carvalho Lopes

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

Alexandre António Timbane
alexandre.timbane@unilab.edu.br

Moçambique, Angola, Guiné-Bissau e Camarões: pílulas de informações específicas

Como já mencionamos em outros editoriais, cada vez que periódicos análogos a este são publicados, com artigos resultantes de pesquisas balizadas na boa e velha ciência, com ensaios científicos ou interrogações sobre fenômenos diversos, certamente as mentes lúcidas e sensatas ganham motivos para esboçarem sorrisos. Sim, sorrir pelo que antes era óbvio, trivial, hoje tem se tornado motivo de congratulações diversas. A Revista “Cadernos de África Contemporânea” apresenta o seu quarto número, trazendo excelentes trabalhos sobre questões ligadas aos países que estão do outro lado do Atlântico, e nos dando mais um motivo para acreditar que a História da África e os Estudos Africanos constituem caminho sem volta no Brasil. E sobre isto devemos sim festejar, pois este é mais um número de uma revista que se propõe a apresentar artigos de uma dada especialidade. Este foi, por sinal, o comentário elogioso de um dos profícuos colegas do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, Dr. Ricardo Pacheco. Sua referência elogiosa aludia ao fato de que a “Cadernos de África Contemporânea” reforça um caminho para a construção de periódicos científicos temáticos, no caso, dotados de recortes que ensejam as pesquisas em determinadas áreas. A pequena tradição brasileira (na área das Humanidades) em periódicos científicos temáticos tem sido confrontada por experiências que têm se consolidado a duras penas, a exemplo da “Cadernos de África Contemporânea”, que pretende se tornar uma referência, em nosso país, para aqueles que desejam buscar especificamente artigos sobre a História da África ou os Estudos Africanos. Esta é a vereda que pretendemos continuar percorrendo!

Não podemos deixar de mencionar que só é possível celebrar mais este número da “Cadernos da África Contemporânea” por conta da ação e contribuição de docentes como o Professor Doutor Alexandre António Timbane (UNILAB) e a Professora Doutora Alyxandra Nunes (UNEB). Estes docentes em particular, têm desempenhado um papel preponderante na manutenção desta egrégia Revista, e isto também se reflete nas articulações desempenhadas pelos integrantes do **Grupo de Pesquisa África do Século XX**, que além de manter as pesquisas sobre o continente africano nas universidades já referidas (UNILAB e UNEB), reúnem esforços para ofertar cursos, difundindo conhecimento sobre as práticas, costumes e hábitos dos povos do continente africano. Este mesmo grupo vem enfrentando obstáculos de toda ordem, mas espera-se que sejam premiados com outras conquistas, pois desta forma terão motivos para sorrir não apenas os homens e mulheres dotados de bom senso e lucidez, mas também os desejosos em ter acesso às pesquisas tecidas por pesquisadores brilhantes como os que integram o referido Grupo de Pesquisa. Os êxitos de grupos como este também se constituem em ganhos para a sociedade

brasileira, ultimamente sofrendo com as tempestades das chuvas ácidas da intolerância e insensatez. Esperamos todos e todas que estes tempos passem.

Este número da “Cadernos de África Contemporânea” traz excelentes artigos, inéditos e que prendem o leitor da primeira até a última linha, do primeiro até o último artigo pelo conteúdo, pela forma. O maior mérito deste número da “Cadernos de África Contemporânea” é a sequência de conteúdos e temáticas nele discutidos, assim como a atualidade das pesquisas, esperando-se que o leitor e a leitora os leiam com muito prazer!! O primeiro e excelente artigo, intitulado **Mito e Crioulização: o Caso da Expansão Islâmica Entre os Soninquês**, de autoria de Rodrigo Castro Rezende, traz consigo uma excelente discussão de aspectos relacionados com a história dos povos do Norte da África, tomando seus mitos como principal fonte. Aqui temos um jovem historiador mineiro tecendo os fios do passado dos soninquês e árabes, tal qual o anjo da História de Paul Klee, recolhendo os vestígios do que se passou, refazendo às dinâmicas cotidianas de homens e mulheres que construíram mitos, lendas e epopeias sobre seus heróis, heroínas, além de estabelecerem processos atinentes aos gêneros (masculino e feminino), sob a invenção de griôs e seus alaúdes, e das cidades “que aparecem e desaparecem” ao sabor dos ventos, a exemplo de Uagadugu. O artigo de Rodrigo Castro Resende é instigante, dotado de rara leveza, e tributário do alargamento da compreensão da ideia de fontes, objetos e métodos no campo da História. Rodrigo certamente é mais uma herança advinda dos profícuos trabalhos de Cheik Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, Boubakar Barry e Theophile Obengá, (dentre outros) verdadeiros historiadores responsáveis pela revolução epistêmica ocorrida no seio dos historiadores.

Ainda com sede de leitura, com texto muito bem construído e fundamentado, Martinho Pedro, em artigo intitulado **Moçambique: de colonização periférica à estruturação de dinâmicas voláteis e permissivas na contemporaneidade** nos traz excelente texto sobre Moçambique, país localizado na costa do Oceano Índico, e articulado aos processos das rotas de comércio a longa distância, e que foram incrementados pelos árabes desde sua chegada ao continente africano no final do século VII. Em artigo com escrita daquelas de deixar qualquer historiador com inveja (por não ter sido ele ou ela a ter escrito), Martinho Pedro explica como é o Moçambique contemporâneo, com seus processos inconclusos de uma identidade moçambicana universal. O leitor verá como um historiador de ofício consegue mostrar o presente a partir das suas linhas construídas no passado.

Ainda em Moçambique, mas agora nas carteiras escolares, Tomé Pedro Morais traz arrojada tese sobre o ensino de História a partir de vestígios da cultura material. Em seu artigo muito bem construído, intitulado **O Uso do meio envolvente no desenvolvimento do conhecimento histórico: uma revisão teórica**, Tomé Pedro Morais mostra a importância da

relação entre a pesquisa e o ensino, e de como isto pode se traduzir em aulas mais dinâmicas e melhor fundamentadas. Este genial moçambicano reforça seus argumentos com questões sobre as visitas dirigidas aos museus, uso de imagens ou mesmo de artefatos da cultura material como forma de melhorar o aprofundamento da compreensão da história por parte dos estudantes.

Tomando os jornais como ponto de partida, e apoiado em farta bibliografia, André Victorino Mindoso, em seu artigo intitulado **Identities diferenciadas e imaginários sociais em Moçambique: uma incursão na questão albina**, indica como natureza e cultura se encontram em questões ligadas às identidades, sejam elas atribuídas ou construídas. E a este aspecto, André Victorino Mindoso mostra como os jornais constroem narrativas sobre as causas que explicam as perseguições e violências sofridas pelos albinos em solo moçambicano. Parte das narrativas presentes nos textos jornalísticos mostra estrangeiros como responsáveis por estas violências, sendo aspectos ligados ao misticismo como os principais motivadores para tais perseguições movidas aos albinos. Eis aqui outro excelente artigo, construído sob moldes em que bibliografia especializada e análise dos jornais fazem toda a diferença.

Tentando entender os aspectos das identidades e dos contextos presentes nas narrativas dos literatos, Ana Gabriella F. da S. Nóbrega e Sebastião Marques Cardoso, no artigo intitulado **Uma Andorinha pode derrubar um império? Uma história de luta e resistência no conto “quem manda aqui”, de Paulina Chiziane** apresentam excelentes análises das imagens dos conflitos entre colonizados e colonizadores que, segundo os autores se encontram presentes no conto “Quem manda aqui”, da célebre e festejada Paulina Chiziane. Os autores, em artigo tecido sob linhas proficuas, mostram as possibilidades de entender, a partir da Literatura, os fenômenos existentes nos diferentes contextos sociais. E aqui é fundamental acender a polêmica dos que militam nesta seara, para de uma vez por todas deixar claro que Literatura e História possuem possibilidades infinitas, mas que esta relação não se resume numa empobrecedora definição de fonte, ou de ciência auxiliar de uma para a outra. A maestria de Ana Gabriella F. da S. Nóbrega e de Sebastião Marques Cardoso é típica daqueles que escrevem com a rara leveza de nos prender em frente ao texto, como se este fosse um folhetim, daqueles publicados nos jornais da segunda metade do século XIX, ou de um telespectador que aguarda ansiosamente as cenas do próximo capítulo.

Ainda em solo moçambicano, mas agora sob a análise dos meios e modos como o Estado foi construído, Bernardino Essau Bilério, em artigo intitulado **Descentralização e construção do Estado em Moçambique**, nos faz ver os conflitos, choques, interesses e discursos presentes no processo de reforma dos órgãos constitutivos do Estado moçambicano, e de como estes estão imersos em problemas de difícil resolução, decorrentes da ausência de clareza sobre o modelo de Estado que se quer construir. Para Bernardino Essau Bilério, apoiado em análise documental,

com suporte de vasta bibliografia, as intenções da descentralização em Moçambique não estão definidas sob bases isentas dos interesses das maiores forças políticas do país, no caso, FRELIMO e RENAMO. Aqui é importante indicar como o leitor tem a chance de enriquecer seus conhecimentos sobre a história moçambicana, a partir da conjugação de análises feitas a partir da Ciência Política e Sociologia. E novamente o leitor não consegue desgrudar do *tablet* (ou do celular), desejando chegar ao fim do artigo para então poder sorver alguns goles do café, chá ou água que o espera.

Com saudades de Moçambique, e atravessando o continente na direção leste – oeste, o leitor se depara com uma discussão de alto nível sobre as práticas e os costumes dos bijagós e de como estes se relacionam com os povos vizinhos nas ilhas Urok, na Guiné-Bissau. Em artigo esclarecedor, intitulado **Entre a vontade de conservar e o desejo consumista: o antropoceno nas ilhas Urok**, Rubilson Velho Delcano mostra as tensões e os conflitos presentes nas práticas de pescadores e de agricultores de caju, e de como estes se articulam nas oposições entre a preservação do meio e a sedução do consumo. Este artigo, construído sob a conjugação das análises dos nativos, na aceção das Ciências Sociais, com as balizas da documentação e da bibliografia específica, se constitui em excelente maneira para iniciar o aprendizado sobre as formas como os povos constroem suas fronteiras e ao mesmo tempo os liames que possibilitam os contatos. Mediante texto tão rico, o leitor não consegue deixar de lado a leitura, ávido por ver a forma como Rubilson Velho Delcano consegue articular as ideias, engendrar as análises, e concluir com maestria sobre aspectos “não conclusivos”, conforme afirma o autor ao final de seu belo e instigante artigo.

Saindo da Guiné-Bissau, descendo pela Costa Atlântica, o leitor e a leitora renovam os desejos pela leitura, e seguem em direção ao país das ‘palancas negras’ (Angola), com o intuito de compreender um pouco mais sobre o passado colonial deste belo país. Em artigo intitulado **O Estado Novo e a política educativa colonial destinada à população indígena (1940 – 60)**, a genial Giselda Brito Silva nos mostra partes dos aspectos que permearam a construção do império português no continente africano, e de como este tecia a educação dos colonizados. Tendo como foco o regime salazarista, Giselda Brito Silva dá as pistas dos conflitos entre católicos e protestantes, e de como estes se constituíram em parte do processo de construção e manutenção do regime, uma vez que esta educação estava voltada aos “indígenas”. O leitor e a leitora, após contemplar as linhas tecidas por Giselda Brito Silva irá entender os motivos que fazem com que as salas em que ocorrem suas aulas estejam sempre cheias de estudantes, e de ouvintes que desejam aprender com esta profícua intelectual.

Saindo de Angola, atravessando o Atlântico, mas deixando a cabeça no país das ‘palancas negras’, Aline Lima Santos, Dirce Trevisi Prado Novaes e Maria de Fátima Guedes Chaves,

discutem sobre as escolhas de mulheres angolanas que optam por ter filhos no Brasil, no artigo intitulado **Angolanas no Brasil e a maternidade: “É melhor deixar filhos do que riqueza**. A partir da análise dos discursos das imigrantes, as autoras mostram as razões que justificam a vinda destas mulheres ao Brasil, seja sob a busca do tratamento de reprodução assistida, ou na procura de um sistema público de saúde melhor e gratuito. As autoras, balizadas em argumentos refinados, indicam que o Brasil, a despeito de todos os problemas, ainda possui um sistema de saúde público e de boa qualidade, o que explica a escolha destas mulheres em vir ao país em busca de atendimento especializado.

Saindo do Brasil, retornando para o continente africano, o leitor e a leitora seguem direto para os Camarões, com direito a algumas incursões na República Centro Africana. Em artigo de excelente qualidade e profundidade, Eric Wilson Fofack, em artigo intitulado **A implicação de Camarões no retorno da paz na República Centro Africana de 2012 a 2016**, discute sobre o processo de paz no país outrora governado por Bokassa, e de como Camarões, mesmo eivado de problemas diversos, possui o capital simbólico que lhe permite interferir e auxiliar nos países vizinhos. Aqui é fundamental perceber como as relações entre História e Geografia se imiscuem, desdobrando-se na análise dos processos de paz patrocinados pelos organismos internacionais. Eric Wilson Fofack consegue indicar, em texto dinâmico, como Camarões intervém no processo de paz do conturbado vizinho, indicando ser importante mostrar as pluralidades dispostas em diferentes países da chamada África central.

E após a maratona de artigos tão bem construídos, dispostos sob magistras combinações de análise documental e entrevistas, apoiados em revisões bibliográficas poderosas, o leitor e a leitora são convidados a se deliciar com a água, chá ou café enquanto leem os artigos tal qual aqueles que ‘maratonam’ séries na *Netflix* ou seus assemelhados. Aos que chegaram até esta linha, desejamos bons frutos e inspirações a partir dos artigos dispostos neste número da “Cadernos de África Contemporânea”. Votos de boa leitura, este é o desejo dos que fazem a Revista “Cadernos de África Contemporânea”!

Ivaldo Marciano de França Lima.



ISSN: 2595-5713

Vol. 2 | N°. 4 | Ano 2019

Rodrigo Castro Rezende

MITO E CRIOLIZAÇÃO: O CASO DA EXPANSÃO ISLÂMICA ENTRE OS SONINQUÊS

Myth and Creolization: The Case of Islamic Expansion among the Soninke

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo analisar os mitos soninquês através da perspectiva do processo de crioulização, sobretudo, o que parece ter existido com a expansão islâmica no Sael. Para tanto, analisarei quatro mitos desse grupo étnico: “O alaúde de Gassire”, “a redescoberta de Uagadu”, “a luta com o dragão Bida” e “Samba Gana”. Desse modo, averiguarei as formas como a islamização dos soninquês foram refletidas nesses mitos, levando em consideração a ideia de processo de crioulização, enquanto uma etnicidade. Por último, ainda sob a luz da expansão islâmica na região, tecerei algumas considerações sobre a perda de poder feminino e a construção social do poder masculino entre os soninquês.

Palavras-Chave: Crioulização; Mitologia; Soninquês; Uagadu; Islamização; “Poder biológico” X “Poder Social”.

ABSTRACT: The purpose of this article is to analyze the Soninke’s myths through the perspective of the process of creolization, especially what seems to have existed with the Islamic expansion in Sahel region. To do so, I will analyze four myths of this ethnic group: “The Lute of Gassire”, “The Rediscovery of Wagadu”, “The Fight with dragon Bida” and “Samba Gana”. In this way, I will investigate the ways in which the Islamization of the Soninke were reflected in these myths, taking into account the idea of a process of creolization as an ethnicity. Finally, still under the light of Islamic expansion in the region, I will make some considerations about the loss of female power and the social construction of male power among the Soninke’s people.

Key words: Creolization; Mythology; Soninke People; Wagadu; Islamization Process; “Biological Power” X “Social Power”.

Site/Contato

Editor

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

MITO E CRIOLIZAÇÃO: O CASO DA EXPANSÃO ISLÂMICA ENTRE OS SONINQUÊS

Rodrigo Castro Rezende¹

Introdução: *Crioulização e mitos: o caso dos soninquês*

As sagas dos soninquês são carregadas de passagens que refletem as crenças e os valores desses povos. Nestas, há claras referências a Uagadu, a cidade sagrada, e as transformações que este grupo passou através do contato com o islamismo. Do resultado da relação entre soninquês e muçulmanos, ou da influência da religião de Maomé sobre os soninquês, ocorreu aquilo que eu denominarei de crioulização.

O conceito de crioulização, como construído por Jacqueline Knörr, expressa um longo processo de etnicidade, o qual ocorre uma suposta “indianização” dos indivíduos de etnias distintas, fomentando assim uma nova, cujas referências são suas heranças étnicas anteriores, mas que se alteraram de acordo com a construção elaborada. Assim, “Há, no entanto, as particularidades das formas sociais e identitárias de lidar com a inclusão e exclusão étnica que acompanham a crioulidade - como o “resultado postcreole” de crioulização” (KNÖRR, 2008, p. 5-6).

Por essa definição, a indianização seria nada mais do que uma reestruturação étnica em que os elementos identitários de origens dos indivíduos são ressignificados, surgindo algo novo, ou seja, uma etnicidade própria e única do local. Nesta esteira, os processos de crioulizações dão brechas para que ora as tradições culturais sejam lembradas ora renunciadas, mas sempre num movimento de reformulação de algo novo. O uso ou a negação deste depende dos interesses em tela. Em alguns momentos, torna-se propício para os atores históricos utilizarem suas tradições culturais, em outros não. Isso é próprio do processo de crioulização, que, não raro, pode-se apresentar em diferentes níveis, dependendo do contexto e das circunstâncias investigadas.

No presente artigo, busco analisar o processo de crioulização nos mitos soninquês, através de uma suposta etnicidade deste grupo com os povos muçulmanos.² Para tanto, investigo como havia certa referência ao islamismo e ao “mundo cultural árabe” dentro de seus mitos e,

¹ Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense UFF – Campos dos Goytacazes RJ. rodcastrorez@gmail.com

² Sidbury e Cañizares-Esguerra debatem a ideia de “miscigenações culturais”, que denominam de etnogênese, dentro de três matizes do “mundo atlântico”: africanos, europeus e ameríndios. Segundo estes autores, os inúmeros processos de etnogêneses foram influenciados pelas circunstâncias locais. No que tange aos processos internos ao continente africanos, houve a absorção de novos elementos exógenos, provocados pelo tráfico interno e externo, favorecendo assim um processo contínuo de etnogênese dentro do próprio continente africano (SIDBURY and CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011, p. 185-188). O meu ponto de vista, não foi apenas o escravismo responsável por tais processos, uma vez que, como no caso do islamismo, contatos distintos provocaram situações em que criavam determinadas crioulizações, sem que, necessariamente, um povo fosse transformado em escravo do outro.

por extensão, no Império de Gana fundado por esta etnia, assim como na demonstração da perda de poder do símbolo feminino.

Assim, malgrado os mitos sejam campos férteis para a investigação das balizas culturais de qualquer sociedade ou, como afirmou Campbell, “O material do mito é o material da nossa vida, do nosso corpo, do nosso ambiente; e uma mitologia viva, vital, lida com tudo isso nos termos que se mostram mais adequados à natureza do conhecimento de época” (CAMPBELL, 2015, p. 7), acredito que se podem retirar as influências e as miscigenações, e o produto final dos contatos entre povos distintos na fomentação de uma identidade étnica renovada, i.e., uma “identidade criouliizada”.

Com efeito, ponto importante a ser debatido nesse artigo está no fato da estruturação do conceito de criouliização remeter a análise das Histórias Regionais dos inúmeros mananciais mitológicos africanos e de outros povos. Desse modo, ao considerar a verticalização das análises sobre as *bagagens e heranças culturais* dos soninquês, estou impondo que a identidade regional ou étnica é, *a priori*, uma construção social balizada por uma objetivação representativa de uma realidade posta (BOURDIEU, 2007, p. 112-177). O pesquisador impõe tal perspectiva, que não necessariamente está ancorada em uma realidade palpável, mas em pressupostos teóricos desenvolvidos para “domesticar” o espaço e a cultura.

Em suma, a etnicidade é reconstruída de maneira singular em uma determinada sociedade e nos múltiplos contextos, sendo que as atribuições formuladas fazem parte muito mais do trabalho do antropólogo e do historiador, do que algo criado de forma consciente pelos próprios agentes históricos. Assim, a criouliização se mostra verdadeira nas análises feitas sobre os mitos dos grupos étnicos, ou seja, o(s) processo(s) de criouliização(ões) retrata(m) as reestruturações étnicas, que podem, em geral, conjugar os elementos soninquês e as suas adaptações ao *modus operandi* das alterações das sociedades em apreço. No meu caso, a mandê em processo de islamização.

O povo mandê, o qual os soninquês pertencem, tem sua origem na região dos atuais Senegal, Gâmbia e Serra Leoa (ver Mapa 1). De acordo com a tradição oral, os soninquês se instalaram nas áreas mais ao sul após a desertificação do Tagante e do Adrar mauritano, formando um complexo sistema político entre 800 e 300 a.C., em que uma poderosa chefia aglutinava diversas aldeias limítrofes, com a intenção de se defender dos nômades do deserto. Posteriormente quando a região foi pacificada e os habitantes das escarpas se estabeleceram no Sael, o comércio foi promovido entre as savanas e o deserto (LEVTZION, 1980, p.16). Tal comércio precedeu a chegada do islamismo às savanas e deve ter tido início por volta do século I d.C. Quando da formação de Gana, por volta do século VIII d.C., houve a intensificação deste

comércio, já que os soninquês obtinham ouro das minas de Bambuk e Bure, o que já ocasionava um incipiente comércio de escravos para toda a região (GOMEZ, 2018, p. 44-50).

Mapa 1 – Famílias linguísticas da África



Fonte: FAGE (1978, p. 5)

A influência dos povos soninquês se expandiu para toda denominada África Ocidental e fez com que seus mitos existissem para povos diferentes. Assim, pode ter sido Gana a fomentar certa identificação cultural na região, anterior ao islamismo (GOMEZ, 2018, p. 60).

Não que tenha ocorrido certo “Imperialismo” dos soninquês sobre outros povos, mas talvez, através destas ligações históricas, seria possível afirmar que os mitos soninquês, na verdade, demonstrassem os processos de crioulizações da região se espalhando e se misturando aos demais, como, ilustrando o caso, os árabes, mas não só estes. Os mitos soninquês foram gradativamente tomando proporções regionais e absorvendo as visões cosmogônicas de outros povos, mas, ao mesmo tempo, permitindo perceber que eram soninquês, i.e., deixando marcado a identidade desse grupo étnico, o que passarei a analisar a partir desse momento.

Por último, cabe ressaltar que os autores discordam sobre a islamização dos soninquês. Silva (1996) esclarece que as conquistas almorávidas no Sael fizeram com que boa parte do Sudão Ocidental se convertesse a essa religião “[...], sobretudo os soninquês, que iriam se transformar em fervorosos catequistas” (SILVA, 1996, p. 286). Barry, por sua vez, ressalta que os regimes tradicionais soninquês só seriam desintegrados de fato com as guerras santas, *Jihad*, e

a derrota de Fodé Silla, em 1874, para o Mansa Siise Bojan da Brikama. Na verdade, houve uma associação muçulmana para acabar com o paganismo da região no século XIX (BARRY, 2002, p. 245). Independente disso, seria possível que elementos da cultura árabe fizessem parte do cenário social soninquês, influenciando este povo.

Fontes “africanas” e epistemologias ocidentais

Para o presente artigo, analisarei quatro mitos soninquês (“O alaúde de Gassire”, “a redescoberta de Uagadu”, “a luta com o dragão Bida” e “Samba Gana”, que aparecem nessa ordem) a partir da obra de Leo Frobenius, “A Gênese Africana: contos, mitos e lendas da África”.³ Não sei afirmar se Frobenius ou Fox escolheram essa ordem de apresentação dos mitos ou se de fato os soninquês os apresentam assim. Parece-me possível que tanto a ordem como os termos que aparecem (escravos, bardos, África etc.) existam nos mitos muito em função das influências ocidentais de Frobenius.

Se a minha hipótese estiver correta, há a necessidade de se discutir o conceito de “biblioteca colonial” formulado por Mudimbe. Segundo este autor, a ideia de biblioteca colonial está inserida na concepção difusionista e etnocêntrica. Na primeira acepção, a “ideia de África” carrega certo imaginário de “primitivismo africano”, que, para além de conservar o atraso dos povos do continente africano por vezes, afirma uma universalidade da história humana. A concepção etnocêntrica, por sua vez, desenvolve estudos sobre os “africanos” e sobre a “África” a partir de pressupostos epistemológicos ocidentais (MUDIMBE, 2013, p. 36-40). Ao escrever especificamente sobre “A Gênese Africana”, de Frobenius, Mudimbe afirma que ter-se-ia uma tese difusionista sobre os povos do continente africano (MUDIMBE, 2013, p. 225).

É óbvio que Frobenius escreveu sobre os povos analisados a partir de teorias e metodologias científicas ocidentais. Como já expliquei em outra ocasião, mesmo que Frobenius tenha feito uso de terminologias e de epistemologias ditas ocidentais, o valor histórico de sua compilação não perde o valor. Cabem àqueles que se debruçam sobre sua obra de problematizar as questões e de distinguir as influências ocidentais que aparecem nos mitos (REZENDE, 2019, p. 47).⁴

O mito, o herói, os deuses, a essência humana

³ Leo Frobenius era arqueólogo de formação e sua obra, “A gênese africana”, foi organizada por Douglas C. Fox e publicada um ano antes da morte de Frobenius. Essa obra, além dos mitos soninquês, traz as mitologias de outros povos: cabilas, fulas e “rodesianos do Sul”. Frobenius nasceu em Berlim, no ano de 1873, e faleceu no Lago Maggiore em 1938. É bem provável que o autor tenha sido um dos primeiros ou o primeiro a questionar a inexistência de História para o continente africano (FROBENIUS, 2005, p. 14).

⁴ Ifi Amadiume, por exemplo, critica o trabalho de Mudimbe, explicando que a “ideia da África” do autor orbita tão-somente o período imperialista europeu e surge com esse caráter racista, se esquecendo de analisar outros períodos, sobretudo os anteriores (AMADIUME, 1997, p.2-4).

O envolvimento dos soninquês com a sua cidade sagrada é relatado nos mitos. Todas as vezes que um pecado era praticado por algum herói os seus efeitos eram sentidos diretamente em Uagadu e a urbe soninquê se escondia dos olhos mortais.

Toda vez que o pecado do homem levou Uagadu a desaparecer, ela voltou com uma nova beleza, que tornou mais glorioso ainda o esplendor de sua nova aparição. A vaidade criou a canção dos bardos que todos os povos (do Sudão) imitam e valorizam até hoje. A falsidade criou uma chuva de ouro e pérolas. A ganância criou a escrita tal como os burdamas a praticam hoje e que em Uagadu era ocupação das mulheres. A discórdia vai possibilitar que a quinta [quarta?] Uagadu seja tão duradoura quanto a chuva do sul e as rochas do Saara, pois então todo homem terá Uagadu no coração, e toda mulher terá Uagadu em seu ventre. Ah! Dierra, Agada, Gana, Sila! Ah! Fasa! (FROBENIUS, 2005, p.106).

A passagem acima sintetiza a história do povo soninquê e sua relação com a cidade sagrada de Uagadu, que era conhecida como a capital móvel de Gana, e se tornara símbolo de prosperidade e de grandeza para este grupo (SILVA, 1996, p. 265). O resumo também descreve os nomes dados a Uagadu: Dierra, Agada, Gana e Sila (FORD, 1999, p.173-174). Todas as vezes que os pecados foram capazes de fazer Uagadu desaparecer, algo de novo, de importante e de belo apareceu em sua nova descoberta.

Ponto importante também é percebido aqui: a relação entre macular a moral do povo e o fato da cidade ter que se recolher para a própria expiação, que, outrossim, se entrelaçava com o merecimento e a saga do herói. Assim, pecado, Uagadu e heroísmo formam um ciclo constante nos mitos soninquês. Para entender essa conexão há de se analisar quatro mitos desse grupo étnico: “O alaúde de Gassire”, “a redescoberta de Uagadu”, “a luta com o dragão Bida” e “Samba Gana”. Em todos esses contos, Uagadu mostra uma nova tendência, que vem a ser motivada por seu desaparecimento anterior, do mesmo modo que narra as histórias feitas pelos heróis soninquês.

Segundo Campbell, a viagem do herói em qualquer mito se inicia a partir do seu próprio descontentamento, seja por ter algo usurpado ou pelo deslocamento compulsório da sociedade em que está. A jornada do herói termina sempre com o seu regresso. Todavia, a pessoa que saiu não é mais a mesma que retornou. O herói é modificado durante a sua aventura, trazendo dádivas mágicas e uma visão cosmogônica renovada (CAMPBELL, 1990, p. 131-132). Na verdade, o mito do herói revela outras questões: partir para uma jornada contra a sua própria vontade, ter uma ajuda espiritual, enfrentar seres monstruosos e aparentemente mais poderosos são alguns dos aspectos que podem ser vislumbrados nos mitos e nas trajetórias dos heróis (CAMPBELL, 2018, p. 30).

Em resumo, o herói passa por provações divinas, que são *a priori* fomentadas e arquitetadas pelos deuses, já que o campeão não é um homem comum, mas um ser superior. Otto, ao analisar a relação entre os deuses gregos e os seres humanos, ao que eu poderia inferir o “nascimento do herói”, afirma que “Sopra aí um vento cortante. Aí se proclama: tudo que é grande é perigoso e pode causar dano ao homem que não está sob sua proteção. Nos domínios dos deuses mora o perigo. Muitas vezes eles irrompem como uma tempestade na bem ordenada vida dos homens” (OTTO, 2005, p. 222). Em suma, o herói é um escolhido; ele “está sob sua[s] [dos deuses] proteção[ões]”. A “tempestade” que irrompe “na bem ordenada vida dos homens” pode ser justamente o que leva o sujeito ao ato heroico e inicia sua saga.

Entretanto, estou certo que ao tratar dos heróis, deverei reconhecer que este tema sempre foi tratado “[...] com intenções específicas, puramente artísticas em determinados segmentos” (KERÉNYI, 2015, p. 14), mas também e, sobretudo, há uma determinada necessidade moral que faz um homem comum servir de exemplo e se tornar um herói. A necessidade em relatar os dramas, as atitudes frente às adversidades, as escolhas, os desafios dos heróis etc. tem uma clara intenção de demonstrar ao “homem comum” aspectos morais a serem seguidos, erros que não podem acontecer, assim como o amor dos deuses pelos homens ao final da trajetória (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 110).

Devo fazer ciente que os mitos, os contos e as lendas de quaisquer origens “oferecem a compreensão da alma das sociedades que os gerou. Nas suas vidas ou pelas narrativas a respeito deles, encontramos a história interpretada, os valores transmitidos e as aspirações moldadas” (FORD, 1999, p. 61). Decerto que os mitos soninquês, vistos através da sua relação herói-Uagadu recebem essa atitude. Daí ser importante mencionar que tais lendas foram transmitidas através da tradição oral, que era uma forma de se preservar a memória coletiva. Destaco que a tradição oral não é linear, inalterada e, portanto, do mesmo modo que a releitura do documento escrito produz interpretações e esclarecimentos inovadores (VANSINA, 2010, p. 139-145).

Para o presente artigo, longe de ter a pretensão de analisar a tradição oral, estou inclinado a destacar como os mitos, os contos e as lendas se conectam aos fatos históricos, tornando-os tangíveis aos povos ágrafos, vislumbrando as alterações de suas sociedades, o que pode demonstrar determinados processos de crioulizações.

Nessa perspectiva, Adékòyà explica que toda narrativa mítica tem em seu bojo “continuidades e inovações”, pois há transformações sociais que motivam interpretações distintas, alcançando assim a importância contemporânea para os que estão envolvidos e não para aqueles que estavam no ato praticado (1999, p. 126). O relato e a transmissão do mito se constituem em atividades comunais, revelando papéis significativos das personagens, mas

também traduzem os valores sociais em tela para aqueles que escutam (MARTINS, 2012, p. 162-163).

Em suma, os mitos narrados pela tradição oral expressam a intenção de atingir o “mundo simbólico” dos ouvintes contemporâneos (MARTINS, 2012, p. 160). Por mais estranhos que possam parecer a autenticidade e o valor históricos dos mitos, há de se valer de suas características sociais, ou, como escreveu Le Goff, o fato de que “O primeiro domínio onde se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita é aquele que dá um fundamento – aparentemente histórico – à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem” (1990, p. 429).

Assim, ao analisar os mitos soninquês estou adentrando no “mundo psicológico” deste povo (BARRY, 2000, p. 35-36). Obviamente, a tradição oral tem seus limites, mas não pode ser descartada enquanto fonte. Os griôs, mais do que guardiões da memória coletiva, eram (são) responsáveis pela sabedoria ancestral e pelas normas sociais de conduta e de moral. Em suma, assim como a tradição oral não descarta o documento escrito, historiador e griô não são autoexcludentes.

O mito a seguir conta um pouco do sofrimento de ser um griô. A questão repousa na vicissitude daquilo que se deve abrir mão para se tornar um “guardião das memórias ancestrais”. Deixo as interpretações aos leitores, mas de minha parte parece que ser griô requer um sacrifício extremo: ficar sem a família; sem as honrarias nobiliárquicas; e cantar a *Dausi* com suor e sangue.⁵

O alaúde de Gassire

A trajetória de Gassire começa com a luta entre os Fasa, dinastia soninquê, e os Burdamas (fulbes ou tuaregues).⁶ Seu pai, o rei Nganamba Fasa, já estava velho e não mais conseguia combater os Burdamas e, por isso, a derrota dos Fasa parecia ser eminente. Diante disso, “um chacal devorava o coração de Gassire”, que dia após dia esperava pela morte do próprio pai e com ela poder se apropriar de seu escudo e de sua espada, tornando-se rei dos Fasa.

De imediato cabe ressaltar, como escreveu Rank, ao analisar o mito do herói, que este impreterivelmente quebraria com a ordem vigente ou pelo menos entraria em choque com a geração anterior e seu padrão de sociedade. Em suma, a visão psicológica de Rank descreve o

⁵ A palavra *Dausi* tem sua origem entre os soninquês da Mauritânia. Significa um conjunto épico do período heroico soninquê. “A história e as tradições de Soninquê sobrevivem na *Dausi*, que foi composta por um bardo desconhecido do quarto século d.c. Trovadores - músicos nômades e contadores de histórias - realizaram a performance da *Dausi* no século XX. Muito da *Dausi* foi perdida, principalmente, porque influências islâmicas suplantaram uma grande cultura tradicional africana” (LYNCH and ROBERTS, 2010, p.31).

⁶ Para as denominações e explicações utilizadas nesse artigo, recorri em grande parte a (LYNCH and ROBERTS, 2010).

herói como um rebelde, um renovador e um revolucionário (RANK, 1914, p. 95), o que parece ter sido o caso de Gassire.

Em determinada noite, Gassire foi ao encontro de um velho sábio, Kiekorro, questionar se quando Nganamba falecesse seria ele a herdar sua espada e seu escudo. O ancião explica que de fato Nganamba não tardaria em morrer, mas Gassire, longe de obter os objetos de seu pai, empunharia um alaúde.⁷ Tal conversa não foi tomada como prenúncio do que estava por acontecer pelo príncipe. Mesmo assim, Gassire fora advertido por Kiekorro antes de partir: “você não acredita em mim. Mas o seu caminho o levará as perdizes do campo e você vai entender o que elas dirão. O que dirão será seu destino e o destino de Uagadu” (FROBENIUS, 2005, p. 108).

Essa passagem narra a busca pelo conhecimento através dos mais velhos, que seriam os detentores da sabedoria, assim como poderia ser interpretada pela busca por um oráculo/sacerdote. Em minha opinião, Kiekorro representa ambos: sabedoria dos antigos e poder sacerdotal. Ele não fala apenas de sua experiência, mas do futuro e da trajetória que se abre para Gassire.

Na manhã seguinte, Gassire saiu em batalha, obrigando os seus soldados apenas a observarem sua fúria contra os Burdamas. De golpe em golpe Gassire fez seus inimigos banharem o campo com sangue. Esse ato tornou Gassire conhecido como o melhor guerreiro Fasa e sua fama alcançou os Burdamas e outros povos. Pela noite, Gassire, em meio às comemorações pela vitória, decide ir ao campo caminhar. Lá, escuta as perdizes cantarem:

Todas as criaturas morrem, são enterradas e se decompõem. Reis e heróis morrem, são enterrados e se decompõem. Eu também vou morrer, vou ser enterrada e vou me decompor. Mas a Dausi, a canção de minhas batalhas, não morrerá. Será cantada muitas e muitas vezes e vai sobreviver aos reis e heróis. Ó, se eu pudesse realizar esses feitos. Ó, que eu possa cantar a Dausi! Uagadu vai desaparecer. Mas a Dausi vai perdurar e viver!
Ah! Dierra, Agada, Gana, Sila! Ah! Fasa! (FROBENIUS, 2005, p. 108-109).

Na manhã, Gassire procurou novamente Kiekorro e lhe contou o encontro que teve com a perdiz, ao que o velho sábio respondeu: “Gassire, você está apressando o seu fim. Ninguém pode impedi-lo. E como você não pode ser rei, vai ser um bardo.⁸ [...]. Mas você, Gassire, agora que não pode mais ser o segundo dos primeiros (isto é, rei), deve ser o primeiro dos segundos. E Uagadu vai se arruinar por causa disso” (FROBENIUS, 2005, p. 109).

⁷ Segundo Ford, seria possível que o alaúde fosse, na verdade, um *ude*, instrumento de cordas que surgiu na África e alcançou a Europa, sendo um “ancestral” do alaúde (FORD, 1999, p. 177).

⁸ Bardo aqui é uma clara alusão aos griôs (BARRY, 2000, p. 13-20).

Depois dessa conversa, Gassire procura por um ferreiro para a fabricação do alaúde da profecia.⁹ Ao encomendar o instrumento ao ferreiro, Gassire é advertido: que este só “cantará se tiver coração”. O objeto só poderá ser ouvido se absorver o sangue do seu sangue e, portanto, você deve carregá-lo às costas durante as batalhas, pois “a sua dor tem de ser a dor do alaúde, sua fama, a fama do alaúde”. Assim, a música que vir do alaúde será imortalizada, vivendo por gerações. No entanto, Uagadu cairá por causa disso (FROBENIUS, 2005, p. 110).

Gassire se dirige ao local em que seus filhos estavam e avisa que todos iriam para a batalha com ele: “[...] os golpes de suas espadas não vão mais ecoar somente no Sael, vão ecoar até o fim dos tempos. Vocês e eu, meus filhos, vamos continuar vivendo e perdurando mais do que todos os outros heróis da *Dausi*” (FROBENIUS, 2005, p. 110-111).

Na batalha, um após o outro, os filhos de Gassire caíram e foram carregados pelo próprio pai para fora do combate, inundando o alaúde com o “sangue de seu sangue”. Gassire continuou a lutar “sem sentido ou limite”, o que levou os homens e heróis de Dierra a expulsá-lo da luta e da cidade, dando a ele alguns soldados para escoltá-lo. Seus séquitos explicaram o motivo: enquanto que “o resto de nós inclina-se mais pela vida que pela fama. E, embora não queiramos morrer sem deixar um nome honrado, não queremos morrer só pela fama” (FROBENIUS, 2005, p. 112). Ao final, apenas o filho caçula de Gassire sobreviveu.

Já longe do campo de batalha, Gassire e sua comitiva param para descansar. Gassire pega no sono e acorda subitamente escutando uma voz que vinha de “dentro” dele. Porém, se deu conta de que se tratava do alaúde que cantava a *Dausi*. Foi aí que Gassire compreendeu a profecia: “A vaidade criou a canção dos bardos que todos os povos (do Sudão) imitam e valorizam até hoje”. Essa foi a primeira vez que Uagadu se perdeu, mas também foi o momento do aparecimento do griô (FROBENIUS, 2005, p. 114).

A epopeia de Gassire com um desfecho nada animador coloca à baila como a sociedade soninquê percebia a vaidade enquanto um pecado mortal. O pensamento individual é condenável, embora não desprezado. O indivíduo deve saber que seus atos têm implicações coletivas. A minha organização de ideia pode ser sintetizada no provérbio africano que Ford debruçou algumas considerações: “Existo porque existimos, existimos porque existo” (FORD, 1999, p. 39-40). Ou seja, comunidade e indivíduo estão interligados e um necessita do outro para “existir”, quando há o desequilíbrio, i.e., um se torna mais importante do que o outro, a existência de ambos se torna frágil.

Questão importante que está de “pano de fundo” é a descrição da procura pela fama e o preço a ser pago para obtê-la. O entendimento aqui é que a fama pode ser caracterizada por um individualismo exacerbado, capaz de levar aquele que a procura à morte e, por isso, explica-se o

⁹ A figura do ferreiro é importantíssima para boa parte das sociedades africanas. Para tal entendimento, sugiro a leitura de: (SILVA, 2011).

fato de que, “o resto de nós inclina-se mais pela vida que pela fama”. Ou seja, o anonimato significa vida, mas, ao mesmo tempo e de forma contraditória, a morte, mas a terrena ou “natural”. Ao passo que fazer parte da *Dausi* colocaria o indivíduo na fama e o tornaria imortal, pelo menos em relação ao nome, sendo os seus feitos imortalizados. Contudo, também significaria uma morte natural prematura ou um sofrimento de grande envergadura.

Encontro na saga de Édipo o sofrimento e a lição a ser tirada do desejo incontrollável próximo ao de Gassire. A vitória sobre a esfinge na porta de Tebas iguala Édipo aos deuses, mas, ao mesmo tempo, o faz tocar “o fundo da infelicidade”. Mesmo que o herói de Tebas não tivesse o defeito da procura pela fama e soubesse da maldição que os deuses haviam lançado sobre ele, ao cabo, “o que ele realizou, sem o saber, sem má intenção nem vontade delituosa, foi o mais terrível insulto à ordem sagrada que governa a vida humana” (VERNANT e VIDAL-NAQUET, 1999, p. 80-82): assassinou o próprio pai e casou-se com a própria mãe.

Comparativamente, poderia afirmar que ambos os destinos já haviam sido traçados pelos deuses e que as duas personagens soubessem destes desígnios pelos oráculos. Gassire não se importou e, aparentemente, quis conquistar a fama. Já Édipo não pôde evitar o assassinato do pai e a relação incestuosa com a mãe. Ao final, um e outro estavam condenados a serem vítimas das leis divinas. Embora a morte tenha descartado os seus nomes, a fama os acolheu.

Voltando a falar exclusivamente de Gassire. Ao se assumir como griô, o herói soninquê abraça a imortalidade e aceita o fato de que Uagadu poderia desaparecer. Neste sentido, a fama é um veículo capaz de imortalizar o homem, mesmo que o preço para tanto fosse o individualismo e o sofrimento dos que estavam ao redor (FORD, 1999, p. 177). Novamente, ocorre a aproximação entre os soninquês e os gregos antigos.

Hannah Arendt explica como os gregos acreditavam que a única forma do homem se tornar imortal seria através de seu nome. Apenas os nomes daqueles que fomentaram feitos grandiosos merecem ser lembrados, i.e., serão imortalizados, pois “preferem a fama imortal às coisas mortais” (ARENDR, 2007, p. 28).

Não alcançar a fama significa ter uma vida repleta de “normalidades”. A fama tem um custo e a imortalidade, “prêmio da fama”, não chega de graça. Claro que nem todos os famosos são aqueles que fizeram coisas dignas de aplausos, mas sim de serem lembradas, seja pelo exemplo nefasto, como foram as narrativas sobre Gassire e Édipo, ou pelo positivo, igual a tantos outros heróis.

O “Alaúde de Gassire” é importante para a compreensão do nascimento dos griôs entre os soninquês. Ainda marca uma cultura não se aproximando do contato com a árabe, mas estabelecendo balizas morais e comportamentais do grupo. Gassire mostra como o pensamento

individual leva todos ao sofrimento e, não sei até que ponto mensurar, o papel do griô ser o de sofrimento.

Assim, o griô se torna um ser especial ou “o primeiro dos segundos”, que deve viver a margem. A verdade tem seu legado nefasto, que poucos consentem em pagar. O griô, entre os soninquês, nasce desse sofrimento. O alaúde deve ter o sangue do griô; ser uma extensão de seu ser; identificar o sofrimento do “bardo” soninquê. Esses seriam os legados ou as lições morais deixadas por esse mito na minha percepção.

A Redescoberta de Uagadu

Uagadu estava desaparecida havia sete anos. Mama Dinga, rei dos soninquês, com idade avançada e já cego, profetizou que quando o grande tambor de guerra, *Tabele*, soasse Uagadu seria novamente encontrada. No entanto, *Tabele* havia sido roubado pelos *djinns*,¹⁰ “que o amarraram firmemente no céu” (FROBENIUS, 2005, p. 115).

Segundo Levtzion, Dinga teria sua origem atrelada ao oriente, que fez um pacto com uma serpente de nome Bida, garantindo a abundância de chuvas de ouro em troca de uma virgem. Até que um pretendente à virgem matou a serpente (LEVTZION, 1980, p. 16). Esse ponto é importante, pois há um aparente encontro de forças. De um lado, Uagadu remontaria períodos imemoriais. Do outro, por provável influência muçulmana, a cidade sagrada havia sido fundada por Dinga, que veio do oriente.

Voltando à Mama Dinga, este tinha um velho escravo e sete filhos. As seis proles mais velhas tratavam o cativo pessimamente, enquanto, Lagarre, o filho mais novo, com respeito. Como a visão de Mama Dinga era limitada, ele utilizava de um artifício para reconhecer o filho mais velho: apalpava o seu braço, que era peludo e tinha sempre um bracelete de ferro. Depois de passar a mão sobre o membro superior do filho, o pai cheirava sua roupa, a fim de não haver dúvidas que se tratava de seu rebento mais velho.

Pressentindo a sua própria morte, o pai mandou chamar o seu escravo e o incumbiu de procurar por seu primogênito. Quando foi ao encontro deste, o cativo foi açoitado e não conseguiu transmitir o recado. Assim, o mancipio arma um plano de vingança: procura por Lagarre e conta como seu pai reconhece o filho mais velho, explicando que se Lagarre conseguisse uma peça de vestimenta e o bracelete do irmão poderia passar por ele, herdando o trono.

¹⁰ *Djinn* é uma palavra árabe encontrada na Saara Ocidental, cuja grafia é *Jinn*, sendo o singular *jinni*. Essa palavra, de acordo com a demonologia muçulmana, é empregada a significar espíritos que habitam a Terra e tomam várias formas, tendo poderes sobrenaturais. Os *djinns* seriam os famosos gênios. “Os heróis dos épicos árabes freqüentemente lutavam contra gênios a fim de alcançar seus objetivos. Em uma seção da *dausi*, o épico do povo soninquê, *jinn* tinha roubado o grande tambor de guerra do povo. Foi recuperado quando o herói Lagarre aprendeu a falar e entender as línguas dos gênios, dos animais e dos pássaros” (LYNCH and ROBERTS, 2010, p. 61).

Imediatamente, Lagarre se dirige ao irmão mais velho e pede uma indumentária e o bracelete com a desculpa de ir cobrar uma dívida. O primogênito concorda. Antes disso, Lagarre já havia matado um bode e tirado o seu couro para que o seu braço parecesse tão grosso e peludo quanto o do irmão (FROBENIUS, 2005, p. 115-117).

Depois disso, Lagarre se dirigiu a Mama Dinga, que fez os testes e pensou se tratar de seu herdeiro, explicando:

Na margem esquerda do rio ficam quatro grandes árvores Djalla. Ao pé dessas quatro árvores ficam nove potes. Se você se banhar nesses nove potes e rolar pelo pó das margens do rio, sempre vai ter muitos seguidores. Lave-se primeiro nos oito primeiros potes. E depois no nono. Primeiro ignore o nono. Mas depois de ter-se lavado finalmente nesse nono pote, você vai conseguir compreender a língua dos djinns. E vai entender a linguagem de todos os animais e também dos pássaros, e vai conseguir conversar com eles. E depois que você conseguir conversar com os djinns, pergunte-lhes sobre o grande Tabele, o grande tambor de guerra. O djinn mais velho de todos lhe dirá, e, quando você tiver o grande Tabele, vai conseguir encontrar Uagadu novamente (FROBENIUS, 2005, p. 118).

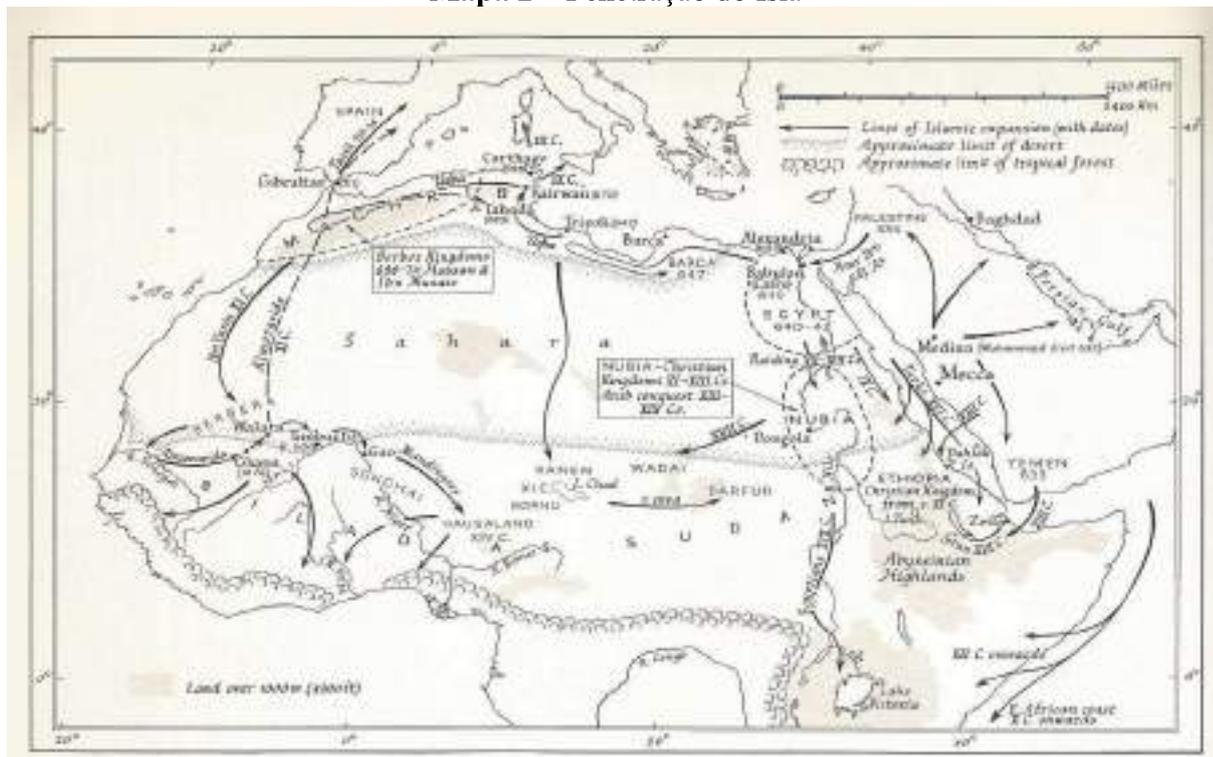
De forma lesta, Lagarre partiu para o rio e praticou o ritual como o seu pai havia falado. Passando a compreender as línguas dos *djinnns*, dos animais e dos pássaros. Na manhã seguinte, enquanto fazia a refeição com os seus filhos, Mama Dinga perguntou ao seu filho mais velho se este havia feito o ritual que lhe contara na noite anterior. Como o primogênito não sabia do que o pai estava falando, o escravo da casa intercedeu e lhe contou sobre o seu plano, esclarecendo que se este herdasse Uagadu, a cidade logo estaria destruída e, por isso, fez um pacto com Lagarre.

Mama Dinga mais do que depressa explicou ao filho mais velho que esse não poderia ser mais rei, pois havia dado tudo por engano à Lagarre: “Portanto, torne-se feiticeiro e aprenda a pedir chuva a nosso deus. Quando você conseguir fazer chover, as pessoas vão procurá-lo e você vai ter influência” (FROBENIUS, 2005, p.119).

Enquanto isso, Lagarre passa por uma verdadeira epopeia até descobri qual era o *djinn* mais velho, que, por sua vez, era o gavião de nome Colico. Esse *djinn*, após ser alimentado com fígado de burro e de cavalo, leva o *Tabele* à Lagarre, que, depois de três dias, toca-o e vê que “os *djinnns* tinham mantido a cidade escondida todo aquele tempo” (FROBENIUS, 2005, p. 122).

Esse mito expressa bem a ideia de formação do grande reino de Gana: influência islâmica, conjugada com a óbvia relação com a cultura árabe e, por último, as misturas da religião muçulmana com as tradicionais africanas. Segundo Hourani, a expansão muçulmana após a morte de Maomé criou uma rede comercial e política que conectava o Magrebe à Medina. A dominação árabe no Norte da África começa no século VII e continuou até o século XIII (ver Mapa 2) (HOURANI, 2006, p. 17-56).

Mapa 2 – Penetração do Islã



Fonte: FAGE (1978, p.7)

Com o comércio fomentado no Sael, sobretudo o de sal, de ouro e de escravos, fruto do contato com os árabes do Saara, é possível que a aglomeração de vilarejos soninquês tenha favorecido a formação do reino de Gana, embora essa palavra possa se referir ao título do soberano local (SILVA, 1996, p. 256-258).

A interferência árabe pode ser vista na inserção dos *djinn*s no mito. Seres de grande poder que poderiam atravessar o caminho do herói para beneficiá-lo ou não. Por mais contraditório que possa parecer, no início da expansão muçulmana havia espaço para os mitos vindo da era pré-islâmica (HOURANI, 2006, p. 32). Daí o aumento da influência islâmica na África e na Europa ter significado, também, a ampliação do uso dos costumes árabes nesses lugares.

A parte em que o escravo e Lagarre enganam o pai e o filho mais velho também pode ser percebido como um aspecto vindo com os “estrangeiros”, mais precisamente da passagem bíblica de Esaú e Jacó, em que o irmão mais novo ajudado pela própria mãe engana o primogênito e o pai, pegando a sua benção (LEVTZION, 1980, p. 17). Do mesmo modo que o mito de Lagarre, o braço do primogênito é peludo, o que faz com que o irmão mais novo utilize do pelo de um cabrito para disfarçar; o pai tem deficiência visual; e detecta o seu filho favorito através do toque no braço e sentindo o cheiro de sua roupa. Embora a referência corânica não seja tão completa quanto à judaico-cristã, posso inferir que havia certa influência dessa religião entre os soninquês.

Por outro lado, há constitutivos essenciais na vida humana que proporcionam uma fonte comum, em diferentes épocas e lugares, que fomentam um conteúdo mitológico idêntico (RANK, 1914, p. 8; CAMPBELL, 2018, p. 12-13). Além de diversos símbolos contidos na bíblia já serem narrados entre os vários povos africanos antes do advento do islamismo e do cristianismo no continente (FORD, 1999, p. 40). Assim, seria difícil afirmar de forma cabal que há essa influência muçulmana entre os soninquês a partir do mito em apreço, uma vez que a mesma simbologia poderia ser própria desse grupo étnico.

No entanto e esclarecendo que não faço aqui uma apologia à teoria difusionista,¹¹ mas me parece que o mito da “Redescoberta de Uagadu” faz uma alusão clara à presença muçulmana entre os soninquês. Assim, pode ser que esse mito expresse a fase inicial do islamismo no Sael, quase que ainda no contato inicial. Aparecem conteúdos do Oriente Médio, como os *djins* e, quem sabe, passagens corânicas. Ou seja, parece se tratar de uma fase incipiente da criouliização dos soninquês com os muçulmanos.

A luta com o Dragão Bida

O mito a seguir é uma continuação do anterior. Aqui, antes de Lagarre encontrar Uagadu, Colico o adverte sobre a serpente Bida, que está no controle da cidade. Este ser mitológico fez um pacto com o bisavô de Lagarre, trocando dez jovens donzelas por três chuvas de ouro ao ano. Contudo, Colico avisa que Bida irá propor o mesmo acordo a Lagarre, que deve recusar e ter como contraproposta trocar apenas uma bela jovem por três chuvas de ouro ao ano (FROBENIUS, 2005, p. 123-125).

Na Uagadu da época havia quatro homens respeitados: Uagana Saco, Dajabe Sise, Damangile e Mamadi Sefe Decote.¹² O primeiro era extremamente ciumento e cercou sua casa com uma grande muralha, não havendo nem uma porta. A única forma de entrar em sua propriedade seria montado em seu cavalo, Samba Ngarranja, que era muito bem guardado, evitando-se que se encontrasse com éguas e que pudesse vir a ter filhotes capazes de saltar suas muralhas.

Mamadi Sefe Decote, tio de Uagana Saco, comprou uma égua e sequestrou Samba Ngarranja para que este “cobrisse a sua égua”. Feito isso, Mamadi Sefe Decote o devolveu ao estábulo. Não tardou e a égua estava prenha. Quando o potro tinha três anos de idade e já estava pronto para saltar a muralha, Uagadu entrou em guerra. Mamadi Sefe Decote aproveitou o momento e saltou para dentro da casa de Uagana Saco, que estava em campo de batalha.

¹¹ Para uma crítica muito importante ao difusionismo na África, ver: (M'BOKOLO, 2008, p. 68-71).

¹² Parece-me que estes quatro homens respeitados representariam as quatro províncias de Uagadu ou de Gana, como explica Levtzion sobre a divisão territorial do Império (LEVTZION, 1980, p. 17).

Passado um ano, chegara o momento de entregarem uma bela donzela à serpente Bida. A vez era de Sia Jata Bari, que era a mais bela mulher em Uagadu e também amante de Mamadi Sefe Decote. Todavia, no momento do sacrifício, Mamadi Sefe Decote decapitou Bida, que antes de morrer, praguejou: “que durante sete anos, sete meses e sete dias Uagadu fique sem sua chuva de ouro” (FROBENIUS, 2005, p. 125-128).

Aproveitando-se da confusão, Mamadi fugiu com Sia para Sama-Marcala. O povo de Uagadu, sabendo que Samba Ngarranja era o cavalo mais rápido de todo Sael, clama a Uagana Saco para que mate o próprio tio. Uagana Saco parte ao encalço do tio, mas o ajuda a fugir com sua amada (FROBENIUS, 2005, p. 128-130).

Em Sama-Marcala, Sia Jara Bari não tinha mais a mesma vida de luxo que Mamadi Sefe Decote a dava em Uagadu, devido à chuva de ouro que Bida proporcionava. Certa vez, reclamando de dor de cabeça, Sia disse que sua enxaqueca só passaria se Mamadi desse o mindinho do pé e da mão para que ela banhasse sua testa em sangue. Feito isso, ela lhe enviou uma mensagem dizendo que só gostava de “gente com dez dedos nas mãos e nos pés”. Mamadi Sefe Decote cai doente de raiva e manda chamar uma anciã. Essa velha ensinou um feitiço à Mamadi Sefe Decote para ter Sia Jara Bari de volta, através do uso da manteiga de carité no cabelo da donzela. O feitiço funcionou e Sia procurou Mamadi, que combinaram de se encontrar a noite. Entretanto, Mamadi tinha outros planos. Disse para seu escravo, Blali, deitar-se com Sia, sem que ela percebesse.

Tendo funcionado sua estratégia, logo ao amanhecer, Mamadi invadiu o quarto e disse que o escravo deveria ter ido cuidar de seu cavalo e não ter se deitado com aquela “desavergonhada”. Sia volta para sua casa, não sendo nunca mais vista e morrendo sozinha em sua própria residência (FROBENIUS, 2005, p. 131-134).

É possível que esse mito faça uma analogia entre a ganância e o desaparecimento de Uagadu. Segundo Silva, a serpente Bida representaria as minas de ouro, fazendo de Gana ser conhecida como o “país do ouro” (SILVA, 1996, p. 257). A riqueza pode ter atraído inúmeros povos em nome da ganância. Assim, no mito, Mamadi simbolizava o povo de Uagadu seguro de sua riqueza, que naturalmente pensava ser eterna, assim como Sia seria uma ilustração daqueles que usufruíam das riquezas de Uagadu. Independente das especulações, acredito que este mito faça uma clara referência à riqueza de Gana, pois “muitas vezes o que, na boca dos bardos, parece lenda se revela história (SILVA, 1996, p. 264).

Novamente, há ligações claras com os muçulmanos ou com elementos vindos do Oriente Médio entre os soninquês, demonstrando o processo de crioulização contido nos mitos. Os povos do Sael, entre outras mercadorias, importavam os cavalos dos muçulmanos. Entre os africanos,

os equinos ganhavam papel de distinção social, não apenas pelo preço, mas por ser símbolo da elite guerreira de vários povos da região (SILVA, 1996, p. 254).

Ponto importante que também aparece nesse mito é a procura pela sabedoria dos mais velhos. Neste caso, de uma mulher. Ford diz não ser incomum uma mulher sábia e idosa aparecer nos inúmeros mitos africanos, afirmando a importância feminina nas sociedades desse continente (FORD, 1999, p. 52). De minha parte, penso que a questão estivesse envolvida em um paradoxo de criouliização inicial: o avanço do islamismo com a sua visão patriarcal de mundo e a importância feminina na sociedade soninquê. É possível, como afirma Campbell, que o aspecto biológico das mulheres, com o ciclo menstrual que orientava o ciclo lunar e, portanto, favoreceram os cálculos matemáticos, como também o astronômico, tenha dado um lugar de destaque às mulheres em diversas sociedades (CAMPBELL, 2015, p. 19).

Igualmente, percebo uma querela entre o “poder biológico” e o “poder cultural” inserida em um processo de criouliização dos soninquês com os árabes. A mulher, por todas as características citadas acima por Campbell, representaria o “poder biológico”, ao passo que os homens, transformando a sociedade a sua volta, dando explicações de cunho religioso para justificar o seu domínio, simbolizava o “poder cultural”. Rose Marie Muraro, discorre que “nos grupos matricêntricos, as formas de associação entre homens e mulheres não incluíam nem a transmissão do poder nem a da herança, por isso a liberdade em termos sexuais era maior. Por outro lado, quase não existia guerra, pois não havia pressão populacional pela conquista de novos territórios” (MURARO, 2014, p. 6). Em resumo, acredito que a sociedade soninquê, analisada nesse conto, expressasse a autoridade masculina, mas que ainda havia certo respeito pelo “poder biológico”, justificando a minha hipótese de processo de criouliização em andamento. Neste caso, a influência muçulmana se fazia sentir nos deslocamentos da figura feminina de sábia para a de gananciosa e de luxúria. Pecados estes, tipicamente encontrados nas narrativas monoteístas vindas do Oriente Médio.

Samba Gana

Analja Tu Bari, conhecida por sua beleza, era filha de um poderoso e rico rei que vivia próximo a Uagana. Certa vez, o pai de Analja brigou com um governante vizinho por causa de uma aldeia. Derrotado e tendo que ceder como prêmio a aldeia, faleceu, fazendo com que Analja herdasse todas as suas terras. Os pretendentes da rainha aumentavam em número, mas Analja impunha a conquista da aldeia que levou o pai a morte e “mais oitenta cidades e aldeias” a todo pretendente. Como ninguém conseguia tal proeza e o tempo passava, “Analja continuava solteira, e ficava mais linda a cada ano. Mas, perdeu a alegria de viver. Todo ano ela ficava mais

linda e mais melancólica. E, seguindo seu exemplo, todos os cavaleiros, bardos, ferreiros e escravos da terra de Analja perderam a capacidade de rir” (FROBENIUS, 2005, p. 135).

Na cidade de Faraca havia um jovem príncipe, Samba Gana, que, seguindo o costume de seu povo, ao se tornar homem, saiu da urbe, levando consigo dois bardos, sendo um o seu mestre, Tararafe, e mais dois servos à procura de uma terra que pudesse ser sua. Nesse ponto, parece que o herói narrado no mito passa por um teste, aludindo a algum ritual de iniciação à idade adulta dos soninquês. Campbell destaca que, não raro, há trechos nos textos mitológicos que demonstram rituais de passagem (1990, p. 151). Para a literatura antropológica, o rito de passagem ou de iniciação marcaria de forma indelével a morte e o renascimento social do indivíduo, através de três fases distintas: separação, margem e agregação, em que o sujeito em teste-ritual se torna um marginal, perde a proteção da comunidade e só retorna, como um membro indubitável de sua sociedade, após cumprir todos os requisitos ritualísticos (GENNEP, 2011, p. 157).

Retornando a saga de Samba Gana, de cidade em cidade, de duelos em duelos, das vitórias sobre seus príncipes e de nenhuma localidade que quis reivindicar, o herói escutou seu mestre Tararafe cantar uma música sobre Analja Tu Bari, o que o precipitou a ter com a rainha. Ao se encontrar com Analja, Samba Gana disse que conquistaria as oitenta cidades que ela lhe mostrasse, deixando para trás Tararafe, que estava incumbido de a fazer sorrir. O mestre cantou sobre os heróis e sobre a serpente Issa Beer, “que fazia o rio transbordar, de forma que num ano o povo tinha abundância de arroz e no outro passava fome” (FROBENIUS, 2005, p. 135-138).

Após derrotar os 80 príncipes e capturar suas cidades, entregando-as a Analja, Samba Gana foi surpreendido com um último pedido: Analja queria comer da carne da serpente Issa Beer. Samba Gana partiu ao encontro da serpente do Níger. Depois de oito anos de luta, Samba Gana finalmente a venceu. Com a lança banhada no sangue da serpente, o herói chamou Tararafe e o pediu para que a entregasse a Analja e verificasse se ela voltaria a sorrir.

Tararafe cumpriu sua tarefa, mas ainda assim Analja exigiu que a serpente fosse transportada para sua cidade para ser sua escrava e fazer o rio correr. Ao ficar sabendo disso, Samba Gana disse: “ela está querendo demais” e “levantou a espada sanguinolenta, mergulhou-a no peito, riu mais uma vez e morreu. Tararafe retirou a espada do corpo de Samba Gana, montou em seu cavalo e voltou à cidade onde vivia Analja Tu Bari” (FROBENIUS, 2005, p. 139).

A serpente novamente aparece como um adversário a ser batido pelo herói. Na floresta amazônica, o povo baniwa conta um mito sobre uma serpente de nome Omawali. Este ser mitológico que era encarregado de prover peixes aos baniwa, a principal fonte de alimento. Certa vez, um herói baniwa teve que atravessar o rio e se digladiou com a serpente, matando-a ao final (ALBUQUERQUE e GARNELO, 2018, p. 135). Em mitologias de outras culturas (viking,

hebraica e grega), este animal é representado como um inimigo mortal dos deuses e dos homens, mas cuja derrota marca mudanças bruscas nos “mundos humano e divino”. Por causa da serpente, o paraíso feito por Yahweh deixa de ser a morada de Adão e Eva; Jörmungander luta com Thor no Ragnarok, que termina com o mundo, dentro da visão cosmogônica nórdica; e no mito de Perseu, o herói decapita a medusa e usa sua cabeça para derrotar seu inimigo, dando início a vitória sobre Hades, o que alterou a ordem do “mundo grego”.

No caso comparativo dos baniwa e dos soninquês, as mortes de Omawali e de Issa Beer representariam o início do controle sobre as principais fontes de alimentos dos dois povos. Para os soninquês, em especial, também posso argumentar que a morte de Issa Beer marcar a etapa inicial do nascimento do Império Mali, uma vez que há uma clara referência ao triunfo sobre a terra e a necessidade de se ter o controle sobre o rio, o que poderia significar a união entre agricultores e canoeiros do Níger, o que deu origem ao novo Império (SILVA, 1996, p. 295-297).

De volta ao mito. Arrependida, Analja partiu com os príncipes que estavam em sua cidade e foram para Faraca atrás do corpo de Samba Gana. Ao encontrar o príncipe herói morto, Analja ordenou que fosse construída uma tumba mais alta que as de todos os reis.

A obra começou. Oito vezes oitocentas pessoas cavaram o túmulo. Oito vezes oitocentas pessoas construíram a câmara mortuária no nível do chão. Oito vezes oitocentas pessoas trouxeram terra de longe, amontoaram-na em cima da câmara, bateram a terra e queimaram-na para endurecê-la. A montanha (um túmulo em forma de pirâmide) ficava cada vez [mais] alta (FROBENIUS, 2005, p. 139-140).

Toda noite Analja subia a montanha com os príncipes, cavaleiros e bardos, enquanto a construção ainda perdurou por mais oito anos. Ao final desse período, Analja e Tararafe conseguiam ver Uagana do cume da montanha. Então, Analja disse que o túmulo era tão grande quanto Samba Gana merecia, ordenou que todos os príncipes se espalhassem pelo mundo e se tornassem heróis como ele, e, depois disso, morreu, sendo enterrada ao lado de seu amado.

É provável que esse conto esteja presente nas canções dos griôs, de onde partiu uma das explicações para o nome Gana. Segundo Silva, seria possível que Gana significasse o título dos reis, um túmulo real enorme, ou uma área geográfica (1996, p. 258). Aparentemente, o mito analisado pode ligar o nome Gana a algum grande túmulo dos heróis dos soninquês.

Segundo Albuquerque e Garnelo, “[...], há elementos constitutivos dessas variedades narrativas que são recorrentes a todas as narrativas orais: o caráter moralizante, a interveniência de entes mágicos, as fronteiras entre o mundo de humanos e não humanos, a explicação para o surgimento de um acidente geográfico ou de uma prática humana (religiosa, de trabalho, da cultura)” (2018, p. 131). Ou seja, o acidente geográfico, a enorme montanha que se formou, pode

indicar a decadência de Gana, de onde se pode ver no horizonte a cidade Uagana, longe do domínio feminino, que, na verdade, “orden[a] que todos os príncipes se espalhassem pelo mundo e se tornassem heróis como Samba Gana”, de modo que não mais se verificaria a figura feminina exercendo o papel de líder, i.e., seria o processo de crioulização dos soninquês visto através da islamização.

Acrescento ainda dois aspectos importantes: o primeiro, o papel do griô Tararafe, que apresentou em versos Analja e Issa Beer. Tararafe cumpre o papel de ligar o homem à mulher e, depois, essa à serpente. Novamente, as conexões entre os símbolos da mulher, da serpente e da ruína do homem ressurgem. Contudo, tomando de exemplo a Suméria, a ligação com a serpente não idealiza a queda, como em Gênesis, mas a vida eterna (CAMPBELL, 2015, p. 67), o que parece ocorrer, pois Gana se torna eterna e tem, outrossim, relação com a numerologia, típica das análises místicas e que seria o meu segundo aspecto a ser analisado. No mito, há uma clara e objetiva ligação com a simbologia desempenhada pelo número oito e seus múltiplos. 80 cidades a serem conquistadas, oito anos de luta entre Samba Gana e Issa Beer; “Oito vezes oitocentas pessoas cavaram o túmulo. Oito vezes oitocentas pessoas construíram a câmara mortuária no nível do chão. Oito vezes oitocentas pessoas trouxeram terra de longe, [...]”; oito anos demorou para findar a construção do túmulo de Samba Gana.

Nessa parte, a numerologia por detrás do oito está encarregada de dar um valor simbólico ao mito. O oito significa o equilíbrio, a justiça, a transfiguração, a ressurreição etc. O “oito deitado” simboliza o infinito, representando ainda aquilo que não tem começo ou não tem fim. Franco Júnior afirma que o oito na Europa medieval teria, assim, um sentido ritual, encantatório, sacramental, mágico etc. (FRANCO JR, 2010, p. 53). Mais uma vez, em que se pesem questões mais generalizantes, ocorre uma provável crioulização, que pode ser vista através da mistura entre formas mágicas no nascimento de Gana e as relações com o islamismo. Gana carrega o oito, que pode significar a eternidade. Aquilo que não nasceu, mas sempre existiu, e que jamais morrerá. Nesse ponto está a eternização de Uagadu, como foi apresentada no verso inicial do presente artigo: “A discórdia vai possibilitar que a quinta [quarta?] Uagadu seja tão duradoura quanto à chuva do sul e as rochas do Saara, pois então todo homem terá Uagadu no coração, e toda mulher terá Uagadu em seu ventre” (FROBENIUS, 2005, p. 106).

A cidade de Uagadu não será encontrada, assim como não o foi no mito de Samba Gana, pois viverá “no coração”, de forma “tão duradoura quanta a chuva do sul e as rochas do Saara”. Será eterna nos corações dos homens e nos ventres das mulheres. O mito traz esse aspecto: eternização de Uagadu (Gana), que pode ser vista pelo uso excessivo do número oito. A discórdia cria uma Uagadu eterna. E quem nos diz isso é a simbologia por detrás desse algarismo.

Mitos crioulizados: islamização e a derrota do “poder biológico”

Lévi-Strauss, ao citar o caso de Boas, em seu “Tsimshian Mythology”, escreveu: “encontramos mais ou menos a mesma organização da informação, porque é a recomendada pelos antropólogos: por exemplo, ao princípio, mitos cosmológicos e cosmogônicos, e depois o material que se pode considerar como tradição lendária e histórias de família” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 35).

A diferença com relação à coletânea feita por Frobenius em relação àquela de Boas, citada por Lévi-Strauss, é que aquela se inicia com o aparecimento do griô, passando de imediato a tratar de questões de histórias de famílias e, posteriormente, de transformações sociais ou mudanças da sociedade. Do meu ponto de vista, estariam nestes pontos (histórias de famílias, transformações sociais e mudanças da sociedade, assim como as questões cosmológicas e cosmogônicas) relações intrínsecas dos mitos soninquês com o processo de crioulização. Acrescento ainda que, como considerou Ford ao tratar dos mitos dos povos do continente africano, tem-se que perceber as especificidades de tais mitologias. Assim, a lógica seria outra, embora tenham símbolos parecidos, senão idênticos.

Em “A luta com o Dragão Bida” ocorre o surgimento da escrita dos burdamas, a *Dausi*, que se relaciona aos pecados da ganância e da vingança. No conto “Samba Gana”, o pecado vem da discórdia, que viveria no coração dos homens. Em ambos os mitos há duas figuras importantes, que não se relacionam diretamente, mas conferem conexões indelévels: a mulher e a serpente. A serpente, como aponteí, seria um ser mitológico a ser enfrentado. A mulher estaria relacionada à provação e ao pecado em si. Foi a figura feminina que por ganância fez Mamadi Sefe Decote cortar os mindinhos dos pés e das mãos, e mesmo depois disso o traiu. Foi também a mulher que pediu a Samba Gana que escravizasse a serpente Issa Beer, culminando com o suicídio do herói.

Parece clara a alusão ao fato do “poder biológico” representado pela mulher instigar o homem ao pecado e a ruína. Todas às vezes no mito soninquê que a mulher coordenou as ações do herói, este teve que cometer atos contrários à natureza de sua sociedade, como, por exemplo, o assassinato de Bida. Contudo, essa ideia pode expressar duas possibilidades: a influência de Frobenius sobre os mitos soninquês e o processo de crioulização desse povo com a cultura e sociedade árabes. Diop, ao analisar a ascensão do patriarcalismo no continente africano, afirmou

que houve a influência direta de religiões externas (islamismo e cristianismo), além de fatores sociais do período imperialista (DIOP, 2014, p. 112).¹³

Oyěwùmí, ao estudar as categorias de gênero entre os iorubanos, a partir de questões sociolinguísticas, ressalta que há, na verdade, um erro sobre a tradução de *obìnrin* e *òkùnrin* como fêmea e macho ou mulher e homem, respectivamente. O equívoco está na tradução de ocidentais ou de iorubanos ocidentalizados em que o sufixo *rin*, comum tanto a *obìnrin* quanto a *òkùnrin* sugere uma humanidade comum. Já os prefixos *obì* e *òkù* fazem referência a uma variável anatômica. Ao contrário do ocidente que utiliza da palavra homem para definir os “seres humanos” e que de fato privilegia os indivíduos do gênero masculino, os iorubanos usam a palavra *Ènìyàn*, sem gênero em específico, para designar pessoas. Assim, no ocidente a palavra mulher aparece como uma espécie ou subespécie do homem. Ainda, as palavras *obìnrin* e *òkùnrin* não podem ser usadas para traduzir, enquanto categoria social, mulher e homem, pois somente se aplicam aos adultos. Enquanto crianças, os iorubanos recebem o termo *òmòdè* (crianças) indistintamente e os animais são chamados de *eranko*, sem distinção de sexo. Em suma, as palavras *obìnrin* e *òkùnrin* fazem simples alusões aos aspectos fisiológicos, sem qualquer tipo de hierarquia. A categoria principal que de fato expressava certa hierarquização dos iorubanos seria a de senioridade - *wón* (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 32-40).

Além disso, descreve a autora que a tradição oral no continente africano tem sofrido com a influência imperialista europeia e que a da iorubalândia foi deliberadamente manipulada pelos interesses dos europeus ou por influência destes. A reinvenção das tradições, no entanto, é um processo inconsciente, uma vez que há influências distintas que as alteram. Desde o período da colonização, as categorias de gêneros têm sido inventadas enquanto categorias sociais entre os iorubas e tem-se feito uma história do homem. Assim, as mulheres podem aparecer com um papel secundário nas tradições orais, em função dessas intervenções (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 80-83).

Deste modo, os mitos soninquês podem trazer as induções das religiões externas, como dito por Diop, e apresentarem as mulheres como “inimigas da humanidade”. Uma comparação interessante pode ser feita ao povo navajo. Para este grupo indígena da América do Norte, a mulher cumpre em seus mitos o papel de conselheira e/ou de salvadora dos heróis (CAMPBELL, 2015, p. 42-43). Aqui, ocorre a contradição nas representações desempenhadas pelas mulheres navajas e soninquês. Para o povo de Gana, a figura feminina parte de uma representação de

¹³ Arlette Gautier, ao se debruçar especificamente sobre o impacto produzido pela colonização europeia na ascensão do patriarcalismo no continente africano, afirmou que, inicialmente, a religião cristã e a sociedade patriarcal europeia subverteram as relações de gênero no continente africano. Posteriormente, durante a colonização, o darwinismo social e a ideia de progresso e universalidade dos “homens” corromperam a igualdade de gênero em vários rincões africanos (GAUTIER, 2004, p. 660-671).

sabedoria, mito de Gassire, e vai gradativamente se aproximando do arquétipo do mundo patriarcal: enganadora, gananciosa, interesseira etc.

Simulacro importante sobre o feminino está na conexão mulher-serpente, que aparece em alguns mitos soninquês, como demonstrado. Contudo, essa ligação ocorreu pela ótica muçulmana, demonstrando o processo de crioulização. No livro sagrado muçulmano, o Corão, Satanás, na forma de serpente, aproxima-se e engana a mulher (ALCORÃO, 7:20). Com isso, tanto no mito “a luta com o dragão Bida” quanto no de “Samba Gana” fomentou-se a ligação entre o poder da serpente, os desejos da mulher e a indução do homem ao pecado. Nesta esteira, penso que a conexão entre serpente e mulher teria se dado pela inclinação do símbolo feminino ao pecado.¹⁴ Assim, os mitos soninquês extirpam a imagem da mulher sábia e fazem a daquela que provoca a ruína masculina. Em outras palavras, parece ser público e notório a ascensão do “Poder Social”, através da caracterização do “Poder Biológico” como nefasto à sociedade.

Essa transformação do símbolo auferido às mulheres tem relação, no meu entendimento, com a influência da cultura patriarcal muçulmana entre os soninquês, em um processo de crioulização. Se Uagadu deveria ser reencontrada, ou melhor, se a descoberta e defesa de Uagadu representava o gatilho inicial para a jornada do herói, o retorno do mesmo marca a mudança social, em que o mito se encarrega de legitimar o poder do homem sobre a mulher, em um longo processo de crioulização com os muçulmanos na região do Sael.

Ao que tudo indica e depuradas as questões elencadas acima, começa a ocorrer certa repressão cultural da mulher a expensas da desvalorização social do feminino via religião. Assim como o papel dos homens é transformado de uma mera figura de força, mas que precisava da sabedoria feminina, à de proteger as “[...] mulheres, porque Deus dotou uns com mais (força) do que as outras, e pelo o seu sustento do seu pecúlio” (ALCORÃO, 7:34), mesmo em se tratando de assuntos em que o uso da força não fosse cabível. O símbolo da força masculina provoca e justifica o controle do todo social, limitando os papéis e hierarquias sociais das figuras masculina e feminina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADÉKÒYÁ, Olùmúyiwá Anthony. **Yorùbá**: tradição oral e história. São Paulo: Editora Terceira Margem, 1999.

ALBUQUERQUE, Gabriel e GARNELO, Luiza. Entre mundos: homens, serpentes e peixes em dois mitos baniwa. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**. Brasília: UNB, n. 53, p. 129-147, jan./abr. 2018.

¹⁴ De acordo com Byington, o pecado seria o ato de “[...] se estar afastado do amor de Deus em pensamento ou ação” (2014, p. 28).

AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa: matriarchy, religion and culture**. London and New York: Zed books Ltd, 1997.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: o desafio da História Regional**. CEEA. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2000.

BARRY, Boubacar. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (African Studies Series; 92).

BYINGTON, Carlos Amadeu B. Prefácio: O Martelo das Feiticeiras – Malleus Maleficarum à luz de uma teoria simbólica da História. In: KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum**. 24ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2014, p. 19-41.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz, 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CAMPBELL, Joseph. **As transformações do mito através do tempo**. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 2015.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2018.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

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

FAGE, John D. **An Atlas of African History**. 2 ed. London: Edward Arnold Ltd, 1978.

FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano: mitos da África**. São Paulo: Summus, 1999.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Os três dedos de Adão**. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Editora da USP, 2010.

FROBENIUS, Leo. **A gênese africana: contos, mitos e lendas da África**. São Paulo: Landy Editora, 2005.

GAUTIER, Arlette. Mulheres e Colonialismo. In: FERRO, Marc (Org.). **O livro negro do colonialismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 660-706.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOMEZ, Michael. **African Domination: a New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2018.

HOURANI, Albert. **Uma História dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KERÉNYI, Karl. **A Mitologia dos Gregos: a história dos deuses e dos homens**. Petrópolis: Vozes, 2015. V.1.

- KNÖRR, Jacqueline. Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness. **Working Paper 100**. Max Plank Institute for Social Anthropology: S/L, 2008.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 2011.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 1990.
- LEV TZION, Nehemia. **Ancient Ghana and Mali**. London: Methuen, 1980.
- LYNCH, Patricia Ann and ROBERTS, Jeremy. **African Mythology: A to Z**. 2 ed. New York: Chelsea House, 2010.
- M'BOKOLO, Elikia. **África negra história e civilizações**. Salvador: Casas da África, 2008. V.1.
- MARTINS, Nwankwo Uchenna. The Position of Oral Tradition (Myths, Mythology and Legends) in Historical Records. **2012 International Conference on Humanity, History and Society**. Singapura: LACSIT Press, IPEDR, 2012. V.34.
- MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.
- MURARO, Rose Marie. Breve Introdução Histórica. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. 24ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2014, p. 5-17.
- OTTO, Walter Friedrich. **Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women: making an african sense of western gender discourses**. Minneapolis: University of Minnesota press, 1997.
- RANK, Otto. **The myth of the birth of the hero: a psychological interpretation of mythology**. New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company Series N°18, 1914.
- REZENDE, Rodrigo Castro. Crioulização e Gênero em perspectiva comparada: os casos de Analja e de Lueji nas mitologias soninquês e lundas. **Revista de História Comparada**. Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 44-78, 2019.
- SILVA, Alberto da Costa. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, São Paulo: EDUSP, 1996.
- SILVA, Juliana Ribeiro da. **Homens de Ferro: os ferreiros na África Central no século XIX**. São Paulo: Alameda, 2011.
- SIDBURY, James and CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. Mapping Ethnogenesis in the Early Modern Atlantic. **The William and Mary Quarterly**, v. 68, n. 2, p. 181–208, 2011.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, JOSEPH (Org.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 139-166.
- VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga I e II**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **O Mundo de Homero**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Recebido em: 12/10/2019

Aprovado em: 30/12/2019



ISSN: 2595-5713

Vol. 2 | N°. 4 | Ano 2019

Martinho Pedro

MOÇAMBIQUE: DE COLONIZAÇÃO PERIFÉRICA À ESTRUTURAÇÃO DE DINÂMICAS VOLÁTEIS E PERMISSIVAS NA CONTEMPORANEIDADE

Mozambique: de la colonisation périphérique à la structuration de dynamiques volatiles et permissives à l'époque contemporaine

RESUMO: Moçambique tem conhecido, desde a sua independência, uma sucessão de conflitos que, entretanto, encerram alguma peculiaridade pelo facto de se manifestarem recorrentemente de forma violenta. Se o percurso histórico desses conflitos teve atores, uns reivindicando ou desafiando e outros defendendo um determinado *establishment* político, a conflitualidade veio a complicar-se com a entrada de um grupo sem identidade e objetivo expressos. A par dessa realidade, Moçambique apresenta uma multiplicidade de vulnerabilidades que fragilizam a construção do Estado. Esta reflexão defende que tal situação resultou de colonizações marginais que propiciaram a formação de uma mentalidade volátil na região. Desenvolvido na perspectiva de longa duração, e num quadro retrospectivo, o estudo visa balizar os fundamentos históricos dessa volatilidade que alimenta parte da instabilidade em Moçambique na contemporaneidade.

Palavras-Chave: Colonização Periférica; Excentricidade; Volatilidade.

RÉSUMÉ: Depuis son indépendance, le Mozambique a connu une succession de conflits qui présentent, cependant, la particularité de se reproduire violemment. Si dans l'histoire ces conflits avaient des acteurs, certains d'entre eux affirmant ou contestant et d'autres défendant un établissement politique particulier, le conflit est devenu compliqué par l'entrée d'un groupe sans identité ni but explicites. Parallèlement à cette réalité, le Mozambique présente une multitude de vulnérabilités qui affaiblissent la construction de l'État. Cette réflexion fait valoir l'idée selon laquelle cette situation a résulté de colonisations marginales sur la région, qui ont données à la formation d'une mentalité volatile. Développée dans une perspective de longue durée et dans un cadre rétrospectif, l'étude vise à esquisser les fondements historiques de cette volatilité qui alimente, d'une certaine façon, l'instabilité au Mozambique à l'époque contemporaine.

Site/Contato

Editor

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

Mots-clés: Colonisation Périphérique; Excentricité; Volatilité.

MOÇAMBIQUE: DE COLONIZAÇÃO PERIFÉRICA À ESTRUTURAÇÃO DE DINÂMICAS VOLÁTEIS E PERMISSIVAS NA CONTEMPORANEIDADE

Martinho Pedro ¹

Introdução

Um olhar panorâmico aos conjuntos sociais dos territórios que compõem o Oceano Índico Ocidental propicia a presença de realidades homogêneas, mas também de heterogeneidades que quando vistas em função dos atores que as engendraram, indiciam a ocorrência de processos atípicos e paradoxais. Nesse quadro, Moçambique emergiu em um *continuum* territorial oceaníndico, numa zona geopolítica que se desenvolveu em função da talassocracia e num contexto marginal ou periférico e tal realidade propiciou a moldagem de influências sobre dinâmicas socioculturais, económicas e políticas que, a par da região, algumas delas tornaram-se recorrentes na posteridade.

Tais influências regionais passaram a ser tão evidentes, a ponto de propiciar a cunhagem de uma ideia de que Moçambique [é] (também) um país do Oceano Índico, ideia cunhada por Malyn Newitt², historiador britânico e um dos proeminentes especialistas da história de Moçambique. A esse propósito, o autor aponta que “Northern Madagascar, the Comoros and coastal Mozambique form a single maritime region where trade and migration have helped to create communities with a shared Islamic cultural tradition” (NEWITT, 2017, p. 8) e, no mesmo diapasão, finaliza, acrescentando que

Mozambique and its peoples have always been participants in the economy and civilisation of the Indian Ocean, which has influenced many aspects of their economic life and has linked them to the civilisations of India, Arabia and the Gulf. Mozambique, for its part, has provided migrants (often in the form of slaves) who have helped to people the Indian Ocean islands and Madagascar, and who have contributed substantially to Indian Ocean political and cultural life (*Id.* p. 9).

Pela natureza geocultural mais ou menos homogênea moldada na região podia conjecturar-se que, a mesma, teria resultado de um empreendimento político objetivamente

¹ Martinho Pedro, Universidade Pedagógica de Maputo, Moçambique, Doutorado. marpmatos@gmail.com
Texto elaborado a partir de uma intervenção oral numa Mesa Redonda sobre Moçambique, promovida pelo Centro de Estudos de Democracia e Desenvolvimento (CEDE), na Biblioteca Nacional de Moçambique, a 29 de Agosto de 2019, cuja perspetiva analítica foi revista, mas nunca foram difundidas e o texto não se encontra em processo de julgamento em nenhum outro periódico ou coletânea.

dinamizado a partir de um centro. Contudo, tal como evidencia-se no desenvolvimento do presente texto, uma revisitação dos processos históricos que se desenvolveram fundamentalmente no Canal de Moçambique e nas ilhas adjacentes revela que aquela fisionomia cultural, longe de ter sido circunstancial, resultou de um acaso conjuntural, ligado à uma colonização marginal. Dito de outra forma, tanto a primeira colonização da região, dinamizada pelos árabes ou arabizados no período entre os séculos VII e XVI/XIX da era cristã, como a segunda, parcialmente dinamizada pelos portugueses no primeiro momento “... do sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno europeu... [no qual o paradigma orientador era o de] “... cristianiza-te ou dou-te um tiro...”, (GROSGOUEL, 2009, p. 409), não teve como foco a costa oriental africana e, fundamentalmente, o Canal de Moçambique e suas imediações.

Por conta dessa colonização marginal houve, em consequência, a formação de uma mentalidade volátil que, por via disso, possibilitou um fraco vínculo com o território, condicionando, em parte, porosidades e permissividades graves que atentam ao normal funcionamento das instituições do Estado na contemporaneidade. Pela natureza dos seus subsídios históricos, o estudo desenvolve-se na perspectiva da Longa duração e num quadro da arqueologia do saber de Foucault (DEFERT; EWALD, 1994) ou da arqueologia fenomenológica³ (BELLO, 1998), cujo fim é ver como os processos encadearam-se no terreno a ponto de criar os fundamentos da volatilidade que alimenta a instabilidade em Moçambique, fundamentalmente a que ocorre em Cabo Delgado, extremo norte de Moçambique.

Canal de Moçambique: um território oceaníndico modulador de processos sociais

Desde tempos remotos⁴, o Oceano Índico tem se constituído em zona ecótona, em resultado de ser local de transição e de convergência de vários grupos sociais e cuja permanência tem dado um impacto directo e indirecto sobre construções socioculturais, bem como na capitalização de dinamismos, na curta, média e longa duração. Até por volta do século XIX, tanto a parte insular, como a continental da região de que o actual Moçambique faz parte, eram territórios ainda isentos de traçados fronteiriços rígidos como os que actualmente são conhecidos, herdados do contrato Westefaliano de 1648 e estendidos por conta da segunda modernidade europeia para o continente africano, por via da colonização.

² Na academia moçambicana a ideia foi lançada num Workshop realizado nos dias 25 e 26 de Abril de 2017, sobre Pesquisa de fontes de História e numa Mesa Redonda sobre Historiografia política de Moçambique e os desafios da construção do Estado em Moçambique.

³ Segundo a autora, a Arqueologia fenomenológica “... se refere a uma operação de escavação nos elementos constitutivos ...” ou “... de uma indagação regressiva envolvendo cada uma dessas operações voltadas a determinar o sentido de qualquer coisa até reconduzi-las às fontes últimas, às matrizes, às *Archai* e a partir destas remontar às unidades óbvias de sentido que fundamentam as validades essenciais do nosso tempo (BELLO, 1998, p. 18).

⁴ Segundo MALBERT (2017), o Índico é navegado e regista intercâmbios há mais de 5000 anos.

Antes da extensão dessas fronteiras, o Oceano Índico definiu-se como local de conexão e de construções sociais definidas num contexto mais aberto e, nessa vertente, catalizador de realidades sociais mais ou menos híbridas, pelo facto dos territórios costeiros e insulares terem sido formados num contexto marginal. Entretanto, é necessário sublinhar que, entre todos os conjuntos territoriais situados neste Oceano Índico Ocidental, Moçambique tem a peculiaridade de ter sido formado num quadro marginal, mas numa marginalidade extrema em relação aos territórios situados nas suas imediações. Tal formação marginal define o primeiro carácter que acompanhará o território de Moçambique até a atualidade e que, nessa perspectiva, serve para situar algumas bases imprecisas que ocorrem, quer no quadro da construção do Estado, que pode ser situada numa estrutura e funcionalidade marcadamente frágeis, como nas dinâmicas sociais que lhe são.

Um exemplo muito recente testemunha o que acaba de se referenciar. Pelo jornal *O País*, do grupo SOICO, de 28 de agosto de 2019, editando uma informação televisada pela STV no dia precedente, também do mesmo grupo, indicava-se que Moçambique encontrava-se, “(...) no topo nos riscos de lavagem de dinheiro e terrorismo” (*O País*, Ano XV, nº 411103, de 28 de agosto de 2019). Segundo aquele jornal, Moçambique é “(...) vulnerável a outras infracções, que incluem a corrupção, roubo e contrabando de automóveis, roubo e contrabando de dinheiro, comércio ilícito de metais e pedras preciosas, fraude aduaneira e contrabando de mercadorias” (*Id.* p. 2).

Dos aspectos acima arrolados, mesmo que parte deles não possa ser tipificado em função do que foi divulgado pelo grupo SOICO, têm, entretanto, uma relação com o nível, o tipo de estruturação e funcionalidade do Estado moçambicano, os quais desaguam na insegurança do extremo norte de Moçambique, nomeadamente na Província de Cabo Delgado. A título de exemplo, o comércio ilícito de metais e pedras preciosas, se bem que seja algo que ocorre um pouco por todo o país, Cabo Delgado pode constituir-se em exemplo-tipo e poucos concorrentes teriam se se tivesse que comparar com outras províncias. Um olhar inicial dos riscos arrolados pelos órgãos do grupo SOICO leva a apontar que os mesmos espelham factores e processos que, ao longo da história de Moçambique, foram se cimentando até se traduzirem num certo comportamento e característica generalizados dos grupos sociais que habitam largos e diferenciados espaços do país. Para tal, identificam-se três factores, nomeadamente, (i) os tipos de colonização, (ii) a natureza como esta se refletiu sobre a região entre o Rovuma e a Ponta de Ouro e (iii) a funcionalidade dos fundamentos do Estado moderno implantado em Moçambique desde o período colonial.

Colonização periférica, funcionalidade sistémica e formação de caracteres transitórios em Moçambique

Uma revisitação das duas colonizações sistemáticas extra-africanas conhecidas até hoje e que ocorreram na região do Canal de Moçambique⁵, a primeira conduzida pelos árabes ou arabizados, a partir do século VII ou IX e, a segunda, pelos europeus e, concretamente, pelos portugueses, a partir do século XVI, denota que as mesmas foram desenvolvidas em função de um contexto pretensamente excêntrico. Os dois grupos projetaram perspectivas marginais de dominação sobre o território. Paralelamente, no interior da macro zona, conexões decorrentes na zona entre o Rovuma e a Ponta de Ouro, território que hoje é incorporado por Moçambique, têm levado a conjecturar que a introdução de tais mecanismos de dominação e de construção sociais não só foram marginais, mas tais marginalidades tiveram, ainda, o pendor de serem mais extremas ou acentuadas. De facto, quando comparado com outros espaços territoriais, onde, anteriormente, simultânea ou posteriormente, árabes e portugueses desenvolveram também relações de dominação, desenham-se diferenças abismais, quanto ao tipo de padrões desenvolvidos, como à natureza de agentes de colonização.

Para o interior da zona anteriormente demarcada, as evidências indicam que não só não terá havido uma forte mobilização de elementos mais puritanos, mas também, em algumas zonas, a colonização foi muito mais lasciva, por causa de uma pretensa excentricidade,⁶ ao que se acresceu à ligações frágeis com os respectivos centros colonizadores. Assim, a situação do território que na geopolítica mundial é actualmente representado por Moçambique, resultou da sua posição “Trans-Raiana”, para usar, por empréstimo e adopção, o termo que Isaacman e Isaacman (1991) empregaram para explicar as condições que propiciaram a estruturação do sistema de prazos no vale do Zambeze, em Moçambique.

A condição “trans-raiana” foi marcante para aquela região, ao ponto de se constituir em grande zona tampão entre duas outras zonas distintas: uma primeira zona, constituída, por sua vez, por duas subzonas⁷, cuja correlação entre influências externas e o aparato sociocultural local possibilitou a demarcação de territórios com novas expressões culturais bem definidas; e, uma segunda zona, caracterizada por territórios que continuaram a propiciar a expressão de tensões sociais, reveladoras de desenvolvimentos socioculturais paralelos e/ou separados, situados,

⁵ A região do Canal de Moçambique compreende o território situado entre o Quénia, (Norte) e África do Sul, (Sul), e entre as ilhas ocidentais (Leste) e os territórios continentais ribeirinhos do Oceano Índico (Oeste),

⁶ Entretanto, é opinião assente no presente artigo de que, tal excentricidade, foi definida, na altura, não em função de uma equidistância a partir dos respectivos centros de difusão, mas subjectivamente criada em função de interesses geoestratégicos ligados à expansão dos respectivos credos religiosos, tal como volta a desenvolver-se mais adiante.

⁷ Trata-se dos contactos entre grupos sociais endógenos e extra-africanos que ocorreram, por um lado, na parte insular do oceano Índico Ocidental, nomeadamente na Ilha da Reunião, Seychelles e nas ilhas de Comores/Mayotte, dos quais engendraram-se novas interpretações culturais, com a emergência de sociedades crioulas/suaíli, híbridas ou miscigenadas e, por outro lado, dos que se desenvolveram na parte continental entre o Quénia e o rio Rovuma, dando origem a sociedade Suaíli, nos actuais territórios de Quénia e Tanzânia.

concretamente, no território para além da Ponta de Ouro, contemplando o actual território sul africano. Foi entre as duas zonas demarcadas que, tendo um carácter “trans-raiano”, isto é, fora do raio de ações tipificadas mais ou menos vigorosas no cruzamento entre sistemas culturais exógenos e endógenos, definiu-se Moçambique, cujas sociedades emergentes foram de natureza mais osmótica, inconstante e com maior expressão de traços locais. O aparato cultural local longe de se reformular parcial ou grandemente, situou-se mais na escolha de alguns adereços culturais considerados cruciais no quadro dialógico entre os nativos e os membros de outros sistemas culturais, estes últimos caracteristicamente transitórios. Esta resultante tornava-se paradoxal, pelo facto dos mecanismos de colonização dos árabes e dos portugueses apontarem, desde os primórdios da sua difusão, para a aculturação ou mesmo a desculturação dos grupos sociais das terras conquistadas e pretensamente classificados como infiéis. Entretanto, por causa da fragilidade institucional projetada para a região, nenhum dos dois grupos conseguiu concretizar o desiderato inicial, processo que deu origem à formações sociais situadas no limiar da transformação, à exceção das Ilhas de Angoche, que viram a formação do *Koti* e da parte costeira do extremo norte de Moçambique, onde surgiu o *Ki-Mwani*.

Acompanhe-se, em seguida, como a excentricidade subjectivamente e a marginalidade institucionalmente criadas ou a “trans-raianidade” da colonização dos árabes/arabizados, por um lado, e dos portugueses, por outro lado, refletiram-se na formatação de uma característica social volátil na região entre o Rovuma e a Ponta de Ouro.

Quanto à colonização/expansão árabe, a conquista de maior parte de territórios foi, para os seus primeiros momentos, por via da *djihad*, isto é, guerra santa, direccionada para as terras situadas quase entre os mesmos paralelos da Península Arábica, para o ocidente e com algumas inflexões para o norte e nordeste. Ao que as ilustrações cartográficas indiciam, o raio de ação parece ter sido definido num quadro geoestratégico preciso, cuja concretização devia passar pelo emprego de um exército. Tal expansão, à exceção da Europa Ocidental, propiciou a emergência e manutenção de um sistema *islamocrático*, isto é, a imposição de um sistema predominantemente islâmico, no Maghreb, na Ásia menor, parte significativa da Ásia do Sudoeste, entre outras regiões, a ponto de formar um *continuum* territorial arabófono. Entretanto, apesar de na mesma época ter sido iniciada a expansão do islamismo para a costa oriental africana esta foi feita, especificamente, por via de comerciantes ou da actividade comercial. Sobre essa realidade, Oliver e Fage, apresentando a especificidade da costa oriental africana, indicam que “não existiu um paralelo oriental ao modelo da *jihad* e da cruzada, que constitui a história medieval do Mediterrâneo” (1980, p. 100). Ao que tudo indica, a ausência de uma religião com intenções similares na África Oriental, isto é, baseada na difusão universal do seu credo, e num contexto exclusivo, condicionou que a região não fosse visada como prioritária, isto é, ficasse fora do

raio/eixo de expansão árabe por via do *djihad*. Esta foi dinamizada para a zona do Próximo Oriente, onde existia o Judaísmo e o Cristianismo, esta última dominando praticamente a bacia do Mediterrâneo e quase a totalidade do continente europeu, por conta do Império Romano.

Os comerciantes, contrariamente ao exército *dhihadista*, incrustavam-se nos territórios a título individual, ou quanto mais constituíam formações islâmicas secundárias, remotamente ligadas à Arábia e com menos referências ortodoxas. Até ao presente nível de conhecimentos, foram estes grupos secundários que colonizaram o Oceano Índico Ocidental. Os maiores protagonistas terão sido os xirazianos, do Golfo Pérsico, e arabizados, da costa oriental africana, e não necessariamente os árabes da Península Arábica (OLIVER; FAGE, 1980).

No caso dos xirazianos, situados num *carrefour* pérsico e, por via disso sujeitos à múltiplos contatos, desenvolveram um comportamento cosmopolita ou intercultural e, em consequência, ávidos em aceitarem relativismos e processos interculturais. Nas situações em que fosse necessário desenvolver negociações ligadas à actividade comercial, este carácter parece ter prevalecido nos contatos que aqueles estabeleceram na costa oriental da África.

O facto de tais arabizados terem tido contacto com a costa oriental africana na condição de comerciantes (HRBEK, 2010), impelidos a construírem dinâmicas comerciais menos conturbadas, dificilmente deixaram a noção de fixação de fronteiras estanques, tanto ao nível territorial, quanto ao sociocultural. Aliás, o comerciante tem um comportamento que dificilmente liga-o a um torrão⁸, pelo facto do capital por ele investido ser de carácter circulante. Por via disso, passou a aceitar sempre intersubjectivações, em prol da manutenção de uma auréola comunicacional que não lesasse a sua actividade.

Finalmente, o fraco impacto do islame na costa oriental africana, depois do rio Rovuma para os territórios situados mais para sul daquele rio, deveu-se à circulação das monções (JOURDIN; DESANGES, 1989), reforçados, certamente, pela circulação dos alísios do Sul, que dificultam a navegabilidade dos barcos à vela. Por via disso, a ação do islame nunca chegou a propiciar uma comunidade crioula muito forte nesta zona, mas, entretanto, ficou influenciada pelo carácter tipicamente mercantil daquele grupo, bem como do estabelecimento de relações frágeis com o território. Esta forma de estar, ao ter sido característico durante séculos, continua a caracterizar parcelas significativas de Moçambique, principalmente as directamente ligadas ao Oceano Índico, tal como ocorre, fundamentalmente, entre o Rovuma e um pouco mais em territórios situados para além do rio Ligonha para sul.

Um processo similar na construção do seu espaço na Costa oriental africana foi conduzido por Portugal. Desde as origens da sua expansão, por mais que esta tenha sido

⁸ Serra, afirma que “xeques e sultões, dispendo de laços marítimos permanentes com chefaturas, (...), preocupavam-se menos com a hegemonia das terras do que com o senhorio do comércio, (...)”. (SERRA, 1983, p. 19)

acompanhada pela definição de locais estratégicos, aquele país só teve algum empreendimento vigoroso nos últimos quarenta anos da sua colonização, isto é, entre a segunda metade dos anos 30 do século XX, até 1974 (PEDRO, 2010). Tal natureza de colonização resultou do facto de, durante largos períodos, “(...) a expansão portuguesa na África Oriental [ter sido] exclusivamente comercial” (LOBATO, 1957, p. 24). Ademais, enquanto o Brasil existiu como colónia, e mesmo depois da sua emancipação, em 1822, e do seu reconhecimento por Portugal, em 1825, as colónias africanas foram negligenciadas por esta potência. Finalmente, entre as duas possessões coloniais portuguesas existentes na África meridional, apesar de se situarem na mesma latitude, Angola e Moçambique tiveram amplitudes de colonização diferenciadas. Ela foi mais forte no primeiro espaço territorial que no segundo (TEIXEIRA, 1938; ALVES, 1951).

Para obter-se ou definir-se um imaginário de como esse Moçambique foi concebido marginalmente pelos portugueses, pode começar-se pela fixação de prazeiros no vale do Zambeze, passando pela consideração do território respectivo como um dos mais perniciosos da África (ISAACMAN; ISAACMAN, 1991). Acrescente-se a recorrente detração promovida sobre os domínios orientais da África Portuguesa por figuras proeminentes da colonização portuguesa, as quais eram de opinião de que Moçambique não era território para florescer uma civilização de tipo ocidental ou para se fundar uma colónia de povoamento (MACHADO, 1910), desaconselhando-se a fixação de portugueses, uma ideia que vinha mesmo do terceiro quartel do século XIX.⁹ O próprio primeiro Comissário Régio de Moçambique, António Ennes, apesar de ter lutado para se constituir no seu primeiro governante mais vigoroso, chegou a opinar de que a colonização portuguesa devia encarregar-se para o Brasil (ENNES, 1893). Curiosamente, tal desejo de Ennes formulava-se numa altura em que o território estava emancipado e, por via disso, o novo país jamais propiciaria algum dividendo vantajoso à Portugal. Aliás, mesmo seus predecessores, com vozes avisadas, já haviam apontado que, com a perda daquela parcela, a África devia ser o novo destino para Portugal (CAPELA, 1974).

Como resultado da marginalização de Moçambique e com a falta recorrente de pessoal para integrar nesta colónia, a resposta encontrada foi a integração de degredados. De facto, durante largos tempos, Moçambique foi ocupado por um pessoal marginal da estrutura social metropolitana e de Goa.¹⁰ Pela sua natureza, e apesar de ser reutilizado no espaço colonial, tal pessoal estava marginalmente ligado aos assuntos políticos e económicos, tal como aponta Ennes (1893).

Finalmente, mesmo entre a população colona, parte substancial dela não tinha algum *métier* para desenvolver qualquer iniciativa colonizadora (ALVES, 1951), ocupando

⁹ AHU, Lisboa, DGU, Caixa 28, 1862.

¹⁰ AHU, Lisboa, DGU, Pasta 12.

preferencialmente o meio urbano (SALDANHA, 1930; PEDRO, 2010) e, principalmente, a excêntrica capital Lourenço Marques (SILVA, 1962) que, desde 1896, passou a ocupar a centralidade até aí assumida pela metrópole. Como resultado, o meio rural e o imenso *hinterland*, como o extremo norte de Moçambique, bem como a própria colónia, no geral, constituíram-se em locais de rápida passagem ou de passagem cinematográfica de colonos portugueses, desde os escalões sociais mais inferiores aos altos funcionários (AHM, 1937; PÉLISSIER, 1984), sendo que alguns deles vinham apenas por alguns meses, em períodos de defeso (ANDRADE, 1950).

Todos os aspectos levantados tiveram, como ponto de convergência, o desinteresse por Moçambique por parte dos seus residentes forasteiros, o qual demarcou-se como um dos caracteres transversais na história dessa colónia. Definia-se assim uma forma de ser/estar peculiar, marcada por uma frágil ligação ao torrão dos que se esperava que dessem o exemplo, por serem os mentores do sistema colonial. Aliás, tal carácter constitui-se num dos marcos recorrentes dos que continuam a habitar Moçambique nos dias que correm, o que, correlativamente, traz um impacto sobre a construção do Estado e sobre a atitude do moçambicano, vis-à-vis, às dinâmicas que ocorrem no país, tal como evidencia-se mais adiante. De facto, a consequência dessa fraca definição dos adereços culturais ligados ao torrão redundou na volatilidade das formações sociais, por isso, propensas a permissividades ou à porosidades recorrentes.

Essa falta de ligação ao torrão foi sendo reforçada em diferentes momentos da história de Moçambique, a partir de vários processos conjunturais e mesmo estruturais. Um dos reforços que se constituiu em fator para a frágil ligação ao torrão resultou das sucessivas incursões militares e das guerras que ocorreram em Moçambique. As incursões militares e as guerras em si, desde as promovidas para a captura de homens para a escravatura económica, a partir de meados do século XVIII, passando pelas guerras de conquista e ocupação territorial portuguesa, bem como pela de libertação, até a guerra civil, ocorrida no período pós-colonial, coagiram mudanças constantes de grupos sociais de um território para outro.¹¹ Esse processo implicou, logicamente, o desenraizamento dos grupos sociais mutantes em relação às suas origens territoriais e socioculturais, realidade acrescida pelo facto do movimento de grupos sociais para novos territórios ter sido acompanhado pelo estabelecimento de relações afetivas menos fortes.

A guerra de conquista promovida durante a colonização moderna, ao ter induzido a imposição de uma *pax lusitana* e a extensão de fronteiras coloniais num contexto manifestamente de domínio do conquistador, cimentou a ideia de pertença das terras à Portugal,

¹¹ O momento da escravatura económica "... combinou-se com a situação de grande insegurança dominante nas regiões afectadas pelo tráfico, [onde] os mais fracos buscavam protecção junto de linhagens, unidades clânicas e tribais, chefes especialmente poderosos, etc" RITA-FERREIRA (1989, p. 330). Para o período posterior, tendo como exemplo a zona norte de Moçambique, CAPELA e MEDEIROS apontam que, por causa das guerras desenvolvidas durante o século XIX, houve "... grandes deslocações da população, cisões dinásticas e formação de chefaturas primeiro e de novas unidades tribais, em consequência, entre Matibane e o Lúrio"(1987, p. 114).

cujo processo foi concretizado pela supressão de anteriores topónimos, algumas vezes por conveniência fonográfica, outras vezes pela necessidade de imposição de nomes ligados às figuras de colonização e cujos exemplos são imensuráveis na história de Moçambique (BRANQUINHO, 1969; LOUREIRO, 2003). Entretanto, uns e outros ao serem estranhos aos grupos sociais locais, de um processo que, à primeira vista, parecia inofensivo, tinham um impacto negativo sobre a mentalidade coletiva. Tal impacto resultava pelo facto de

os nomes [serem] ... mais importantes do que as simples palavras (...) pode demonstrar-se que os ... [os mesmos] também são frequentemente entendidos como sendo mais ou menos a mesma coisa que as coisas que representam. Deste modo, vermo-nos livres do nome de uma pessoa equivale a vermo-nos livres dela própria (TITIEV, 1987, p. 332).

Aliás, mesmo que tenha sido por motivações diferenciadas, o sistema político implantado no período pós-colonial desenvolveu uma tática operacional idêntica, logo depois que Moçambique alcançou a emancipação política. Assim, com a independência, muitas localidades viram os seus nomes transformados, sendo impostos, no seu lugar, nomes de acidentes geográficos e de figuras nacionais ligadas à revolução ou à figuras estrangeiras pretensamente ligadas a um internacionalismo socialista. Desses dois processos, e indo de acordo com Titiev, a erradicação da toponímia vernácula não só significou o simples afastamento dos nomes, mas também dos donos dos nomes e, fundamentalmente, da erosão da simbologia que daí resultava, mormente, a relação entre tais donos com o território, por um lado, e entre aqueles com os sujeitos que nele habitavam, por outro. Não era por acaso que os nativos se recusavam a aceitar a erradicação dessa toponímia local, tal como evidencia o seguinte trecho: “segundo consta dum registo do Posto, a regedoria passou a designar-se por Lisboa, a pedido de Guareneia IV, terminando oficialmente com o antigo nome tradicional, mas que no meio nativo não tem aceitação daquele, pelo qual continuam a ser conhecidas as terras e o régulo” (BRANQUINHO, 1969, p. 74).

Finalmente, durante o período colonial, largos espaços catalogados como aptos para o desenvolvimento de culturas obrigatórias, picadas, blocos algodoeiros e outros mecanismos de reprodução económica, contribuíram para o despojamento de terras e desenraizamento dos nativos, mesmo que algumas deslocações não fossem substanciais. Para o caso específico da cultura do algodão, uma leitura à representação cartográfica da distribuição de companhias algodoeiras durante o período em alusão feita por Fortuna (1993) evidencia que o território situado entre os rios Rovuma e Zambeze acolheu a maior parte daquelas companhias, indiciando maiores movimentações de grupos familiares. Uma ação idêntica de despojamento de terras ocorreu com a I República em Moçambique. De facto, o pós-independência em Moçambique

terá largamente aumentado esse desligamento dos indivíduos ao torrão, primeiro, com as aldeias comunais e em seguida, com os fluxos e refluxos populacionais que acompanharam a guerra civil em Moçambique entre 1976 e 1992.

Um dos processos incontornáveis de entre os factores que condicionaram a formação de um comportamento menos apegado ao território relacionou-se com o tipo de colonização empreendido por Portugal em Moçambique. Sem meios para possibilitar a agregação da colónia à sua metrópole ou condicionar a subserviência, Portugal introduziu não só mecanismos directos e coercitivos de colonização, desenvolveu, paralelamente, uma lavagem cerebral aos nativos por via de um processo aculturativo, por via de um processo educativo que induzia o reconhecimento da primazia dos pressupostos lusitanos, em detrimento da própria existência individual e coletiva dos nativos.

Mentalidade volátil e convulsão política em Cabo Delgado

Como resultado dessa sucessão de processos, impregnou-se uma relação volátil com a terra e, funcionando com um ADN/DNA social¹², foi herdado pelos moçambicanos, o qual, mesmo de forma inconsciente, continua a prevalecer, constituindo-se num dos alicerces explicativos do comportamento hodierno dos distintos grupos que compõem o mosaico etnocultural em relação ao seu próprio país. Situado num quadro simbólico, certamente que a sua mensuração nunca será quantitativa, mas da observação de comportamentos e sinais exteriores que, da sociedade, vão se manifestando. O fraco apego ao torrão e a porosidade que resulta de um hibridismo marginal reflectem-se, sobremaneira, na abordagem das questões territoriais e identitárias em Moçambique. Por esta via, parte-se de uma outra conjectura segundo a qual, por causa dessa volatilidade, cimentada ao longo dos distintos períodos da história do Oceano Índico Ocidental e justamente no território entre o Rovuma e a Ponta de Ouro, passaram a ocorrer processos que atentam contra a subsistência de um Estado íntegro, em virtude dos seus cidadãos nunca se sentirem responsáveis pela sua manutenção ou defesa. De facto, tal manutenção e protecção do Estado é alguma coisa encarada como vindo de fora de um ego ou sujeito de referência, de um grupo, de uma região, etc.

Essa realidade, inicialmente alicerçada durante o período colonial em que o nativo ficou excluído da gestão de Moçambique, foi reforçada logo depois do falhanço de um processo inclusivo que decorreu entre 1975/77-1987/90¹³ por via de uma utopia de vida socializada.¹⁴ O

¹² Alguns traços dessa herança cultural podem ser incorporados no contexto da colonialidade (vide, p. ex. QUIJANO, 2009), enquanto outros poderão ter resultado como consequências paralelas e inesperadas do próprio processo colonial.

¹³ O marco visível de abandono da utopia samoriana, assim apelidada pelo facto de ter sido um projeto mais personificado na figura do presidente, ocorre com a introdução do PRE/PRES, em 1987 e, legalmente com a Constituição de 1990, que institui a II República no país.

facto deste último falhanço ter sido seguido pela introdução de um sistema neoliberal, para o qual o moçambicano foi apanhado sem alguma preparação, propiciou ainda a introdução de incertezas quanto a relação que cada um devia ter em relação ao território. Uma das realidades atinentes à falta de preparação das pessoas para este último sistema foi o facto de maior parte destas terem percebido, erradamente, que tudo podia ser mercantilizado ou comercializável, realidade que quase podia encaixar-se num paradigma que, desde períodos mais recuados, caracterizou Moçambique, quer por causa da sua ligação ao espaço oceaníndico ocidental, tipicamente comercial, como pelo facto de, desde o período colonial, as pessoas se terem apercebido que tudo o que era de mais-valia servia para alimentar outros grupos sociais e nunca a si mesmos.

Se tal inclusão de Moçambique num circuito comercial foi concretizável em períodos precedentes, devido a presença de mecanismos de provisão local e regional de recursos, contrariamente, neste último período, a mesma mercantilização passou a operar num quadro jamais sustentado por uma produtividade económica interna, em parte, por falta de uma responsabilização recorrente sobre os papéis que cada um deve exercer no quadro da funcionalidade sistémica de Moçambique. De facto, essa atitude de desresponsabilização das pessoas aos desígnios gerais do país constitui-se no marco recorrente do comportamento dos indivíduos, no quadro da construção de Moçambique como um Estado. Num quadro relacional e funcional, Moçambique tem poucas pessoas comprometidas a um projecto que esteja acima do interesse pessoal. Um dos aspectos que deriva dessa falta de comprometimento, desse desinteresse pelo país, resume-se em existir uma permissividade recorrente em Moçambique que ocorre em todos os sectores, incluindo os que são cruciais para a integridade do país. Por exemplo, no país, a obtenção de documentos nacionais, desde o Bilhete de Identidade ao passaporte por cidadãos estrangeiros, é algo que ocorre recorrentemente, o que pode ser confirmado com o aparecimento de nomes/apelidos nacionais em cidadãos de outras paragens da África e de origem asiática, sem alguma ascendência local e sem que para o efeito tenham obtido por vias formais.

Esta doação gratuita de Moçambique constitui-se num dos erros gravíssimos que o país enfrenta no presente, cujas consequências podem ser mais desastrosas que às que resultam da conflitualidade que por enquanto envolve o extremo norte do país. A gravidade surge pelo facto de não se ter nenhum mecanismo institucional que controle a mobilidade de quem quer que seja e permita o conhecimento da existência de qualquer coisa que seja. Pelas evidências presentes, e com pequenas margens de erro, se é de opinião de que o Estado moçambicano pouco sabe da

¹⁴ Mesmo que tenha sido num contexto extremista, o facto de as políticas terem sido orientadas para a satisfação dos interesses de todos, o seu posterior abandono foi acompanhado pela negligência, por parte das pessoas, da defesa do território e das instituições, por se pensar que existem eleitos ou beneficiados dos dividendos nacionais, com obrigações para tal efeito.

existência real de cada vivalma,¹⁵ à exceção do contexto numérico que resulta dos recenseamentos. O facto do país não se encontrar formalmente repertoriado, quer física, como em termos humanos, para se saber o que existe e quem vive em cada parcela, permite formular uma questão para acrescentar à tantas que existem sobre ele: quantos problemas resultam dessa falta de catalogação “do que existe” e de “quem existe”, efetivamente, em Moçambique? A resposta à esta questão pode estar direta ou indiretamente relacionada com o que se passa em Cabo Delgado que, no momento, funciona como o epicentro de uma guerra sem rosto.

Crê-se que a situação resulta do carácter de uma província que tendo realidades híbridas e caracteres osmóticos está sujeita a criar um *interface* com outras regiões do complexo oceaníndico ocidental, e não só. Desta forma, Cabo Delgado torna-se o rosto visível de uma realidade que poderia acontecer na maior parte dos territórios que corporizam Moçambique, já que os caracteres acima identificados podem ser localizados em outras parcelas territoriais do país. Provavelmente os mentores dos conflitos escolheram um meio mais permissivo para atingirem os seus objetivos que, pela lógica, dificilmente podem ser incorporados no fórum político, já que, caso a instabilidade resultasse de uma privação política, os seus autores ter-se-iam manifestado nesse sentido. De facto, sempre que haja uma privação dos indivíduos em direitos fundamentais, o grito pela liberdade é o único que não se esconde e dificilmente se adia, ao que, em seu lugar, tem impelido a mudança da situação prevaiente. Tal como a História da Humanidade tem sempre mostrado, é um dos poucos domínios do sociocultural que se tem revelado imediatamente. Haverá indícios nessa direcção? É provável que haja, mas algumas afirmações nesse sentido terão servido e servirão apenas para desviar outras vias de pesquisa.

Pelas evidências presentes até ao actual debate do assunto, a conflitualidade que se verifica em Cabo Delgado serve como simulacro para encobrir outras ações paralelas, cuja violência é recorrentemente assumida ou recorrida, pelo facto da funcionalidade administrativa, com as novas divisões administrativas e com o robustecimento do aparelho do Estado, estar a propiciar o (re)conhecimento de regiões que antes, por causa da disfuncionalidade institucional, eram locais de operações clandestinas que não davam lugar nem a protestos e nem a relatórios. Em função do crivo analítico até aqui seguido, a desestabilização de Cabo Delgado estará correlativamente relacionada à integração de pessoas num espaço não repertoriado efetivamente pelo Estado moçambicano mas que, localmente, é permissivo à integração de vários atores, por causa: (i) de um hibridismo parcial, pelo qual têm surgido janelas de integração de pessoas externas em função da capitalização de algumas referências locais e (ii) da presença de indivíduos e grupos sociais endógenos que clamam por uma protecção institucional evidente,

¹⁵ Exceptua-se provavelmente o caso de pessoas que estejam ligadas ao sistema e-Sistafe, pelo menos no que concerne à ligação institucional. Contudo, quanto ao real conhecimento da cartografia individual no quadro residencial, o país continua a viver na informalidade e num desregramento assinalável.

mas que não podem recebe-la em virtude do funcionamento das instituições estar à reboque de agendas pessoais, em detrimento de coletivas, supremas ou nacionais.

Numa outra vertente, a situação de Cabo Delgado deve estar aliada a um facto que resulta do apego ao torrão num contexto volátil, em parte porque as pessoas sentiram-se abandonadas à sua sorte e, por isso, foram obrigadas a procurar alguma sobrevivência individual, com a capitalização de redes locais e regionais, algumas delas com impacto negativo sobre a integridade pública e a sobrevivência coletiva. Esse apego volátil ao torrão é acrescido pela prevalência de uma territorialidade minimalista que, existindo um pouco por todo o país, resultou da imposição de sistemas estruturantes estranhos ao meio, num contexto hegemónico e excludente e que, por essa via, interromperam o desenvolvimento de processos identitários internos, cuja expressão territorial teria propiciado a formação de entidades socioculturais que situassem os indivíduos acima de referências familiares, linhageiras e clânicas. Em contrapartida, as referências sociais fixaram-se ao nível mais restrito e que se ultrapassam o do familiar é motivo para se levantar braços, como motivo de regozijo. Por causa dessa realidade, manifestam-se processos atípicos que atentam a solidariedade, o amor ao próximo e ao torrão que não esteja directamente ligado ao indivíduo, etc., tal como se evidencia em um dos setes sapatos sujos de Mia Couto. Segundo este, “(...) [estamos] dispostos a denunciar injustiças quando são cometidas contra a nossa pessoa, o nosso grupo, a nossa etnia, a nossa religião (...) [mas] estamos menos dispostos quando a injustiça é praticada contra os outros” (COUTO, 2005),¹⁶ condicionando a persistência “ (...) de zonas silenciosas de injustiça, [e de] áreas onde o crime permanece invisível” (*Ibid.*).

O enunciado de Couto vai ao encontro do argumento que aponta não existir um sentido/sentimento nacionalista entre muitos membros que têm Moçambique como seu país, por terem a sua visão centrada na localidade, se ela não se situar ainda em um escalão inferior, isto é, nos diferentes egos. As pertenças e referências individuais ou grupais a um vasto território, seja ele provincial ou nacional ocorrem menos por convicção e mais por referência formal, legalista ou contextualizada ou, se se quiser ser mais ousado e menos formal, mais interesseira, justamente no quadro da viabilização de agendas pessoais. Por aí pode vislumbrar-se como ações individuais dos funcionários, mesmo quando ocupam um posto governamental, e mesmo que do seu desempenho haja alguma compensação pecuniária, esta jamais é suficiente para estancar atos corruptos daqueles. Com a prevalência de interesses particulares/subjetivos/egocêntricos, impossibilita-se a capitalização de projetos que contemplem a coletividade ou tenham uma incidência nacional, enfermado, em consequência, a construção do Estado em Moçambique e

¹⁶ Vide : Os sete sapatos sujos, de Mia Couto, concretamente no seu sexto sapato.

propiciando a porosidade/permisividade de processos nefastos ao normal funcionamento das instituições.

NOTA CONCLUSIVA

A prevalência de processos que induziram a criação de processos excludentes aos nativos, num território que na *longue durée* foi trilhado por interlocutores que, por causa da actividade comercial ou de presença extrativa, dificilmente tiveram uma ligação com o terreno, propiciou o desenvolvimento de um simbolismo e uma representação frágil entre os nativos na sua relação com os territórios. O facto dessa condição ter se constituído em denominador comum nos diferentes processos estruturantes do que viria a ser Moçambique, criando um ciclo vicioso propiciou a formação de uma norma, mesmo que esta tenha sido de carácter atípico. O desregramento institucional generalizado, que daí advém, tem criado a disfunção governativa que, em última consequência, condiciona a concretização de agendas obscuras, de difícil identificação dos seus autores, tal como ocorre no extremo norte de Moçambique, onde supostos insurgentes estão a atuar em Cabo Delgado desde 2017 e, até ao momento, continuam na condição de grupo sem rosto.

Embora tenham sido levantados vários prismas de análise, a solução dos problemas acima apontados, e que no seu conjunto emperram a construção do Estado em Moçambique ou têm influência sobre as dinâmicas locais de distintas zonas geoculturais que compõem o extenso território, passa, necessariamente, pelo revigoramento de um contrato social, assente na inclusão de todos os grupos sociais e do cidadão, em particular. De facto, embora exista um discurso que aponte a inclusão, tal parece nunca ter saído ainda do papel. O que prevalece é uma situação em que o Estado continua a ser visto como uma entidade exterior ao indivíduo e que, correlativamente, é algo que nunca se espera que faça parte da solução dos problemas individuais e coletivos, o que, por via disso, dificilmente condiciona o comprometimento destes em sua defesa.

O desenvolvimento, por parte do Estado, de ações que sejam tangíveis e inteligíveis propiciará, de forma retroativa, a redução da porosidade e da permisividade no interior dos micro espaços que o compõem, perante propostas alheias que o país deve esperar quotidianamente. De facto, no quadro da correlação de forças e agendas internas e da funcionalidade da geopolítica regional, continental e mundial, desenvolvem-se mecanismos subtis, com o aproveitamento de vários atores presentes num determinado país de referência, como o é Moçambique, visando à preparação de futuros espaços de manobra que possibilitem a viabilização de respectivas agendas. A redução dessa porosidade só pode ser encontrada em

indivíduos que, mesmo sem possuírem alguma arma, sejam capazes de impedirem qualquer ação corrosiva contra o Estado, isto é, denunciem a ocorrência de processos que suspeitem não serem normais, formais ou funcionais do Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Alfredo A. Freire de. (Governador geral de Moçambique, 1906 – 1910). **Relatórios sobre Moçambique (2ª edição) 2º Volume**. Lourenço Marques: Repartição Técnica de Estatística – Imprensa Nacional de Moçambique, 1950.

BELLO, Angela Ales. **Cultura e Religiões. Uma leitura fenomenológica**. Bauru, SP. EDUSC, 1998.

BRANQUINHO, José A.G. de Melo. **Prospecção das Forças Tradicionais – Distrito de Moçambique**. Lourenço Marques: SCCI, 1969.

CAPELA, José; MEDEIROS, Eduardo. **O tráfico de escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico: 1720 – 1902**. Maputo: Núcleo Editorial da UEM, 1987.

CAPELA, José. Escravatura: **A empresa de saque. O abolicionismo, (1810 – 1875)**. Porto: Afrontamento, 1974.

COUTO, Mia. Os sete sapatos sujos. Aula de Sapiência, 2005. <https://www.contioutra.com/os-sete-sapatos-sujos-por-mia-couto/>

DEFERT, Daniel, EWALD, François (Dir.). **Michel Foucault. Dits et écrits (1954 – 1988). II (1970-1975)**. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

ENNES, António. **Moçambique. Relatório apresentado ao Governo de Sua Magestade**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1893.

FORTUNA, Carlos. **O fio da meada. O algodão de Moçambique, Portugal e a economia-Mundo (1860-1960)**. Porto: Edições Afrontamento, 1993.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.) **Epistemologias do Sul**. Porto: Almedina, 2009, p. 383 - 417.

HRBEK, Ivan. A difusão do islã na África, ao Sul do Saara. In: EL FASI, Mohammed; HRBEK, I.(Org.). **História Geral da África III. África do século VII ao XI**, Vol. III. Brasília: UNESCO, 2010, p. 83-112.

ISAACMAN, Allen; ISAACMAN, Barbara. Os Prazeiros como Trans-Raianos: Um Estudo Sobre Transformação Social e Cultural. In: **Arquivo, Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique**, nº 10 Especial. Tete. Maputo: UEM, 1991, p. 5 - 48.

JOURDIN, Michel M. du; DESANGES, Jehan. **As rotas milenares**. Lisboa: Edições Iapa, 1989.

LOBATO, Alexandre. **Evolução Administrativa e Económica de Moçambique – 1752 – 1763**. 1ª Parte – Fundamentos da criação do Governo Geral em 1752. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1957.

LOUREIRO, João. **Memórias de Lourenço Marques**: uma visão do passado da Cidade de Maputo. Lisboa: Missimagem, 2003.

MACHADO, Aníbal. **Relatório do Governador**: Distrito de Moçambique – 1908-1909. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1910.

MALBERT, Thiery. Emergence d'une identité indien-océanique, leviers et perspectives. In : Yvan Combeau et Yvon Rolland (Dir.). **Dire l'Océan Indien**, Volume 2. Université de la Réunion: Epica Éditions, 2017, p. 557-568.

NEWITT, Malyn. **A Short History of Mozambique**. London: HURST & COMPANY, 2017.

OLIVER, Roland; FAGE, J. D. **Breve história de África**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980.

PEDRO, Martinho. **La persistance des Autorités traditionnelles au Mozambique Colonial (1834 – 1974) : Le cas de Mamwene de Nampula**, 2010, 864 p. Sous la direction de Monsieur Frédéric CHAUVAUD, (Thèse de Doctorat, Histoire Contemporaine). Université de Poitiers. 2010.

PÉLISSIER, René. **Naissance du Mozambique : Résistance et révoltes anticoloniales (1854 - 1918)**. (tome 1). Paris: Orgeval, 1984.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.) **Epistemologias do Sul**. Série Conhecimento e instituições. Coimbra: Almedina, 2009, p. 73-117.

RITA-FERREIRA, António. A sobrevivência do mais fraco: Moçambique no 3º Quartel do Século XIX. In: **I Reunião Internacional de História de África: Relações Europa-África no 3º Quartel do Século XIX**. Lisboa: IICT, 1989.

SALDANHA, Eduardo d'Almeida. **Questões Nacionais. Colónias, Missões e Acto Colonial**. Vila Nova de Famalicão: Tipografia Minerva, 1930.

SERRA, Carlos. **Para a História da Arte Militar Moçambicana (1525 – 1920)**. Maputo: Cadernos Tempo, 1983.

SILVA, J. Oliveira da. **Da urgência da reforma em Moçambique**. Beira: Notícias da Beira, 1962.

TEIXEIRA, Botelho. **Diferenças essenciais na génese de Angola e Moçambique sob o domínio português**. Separata das “Memórias”. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1938.

TITIEV, Mischa. **Introdução à Antropologia Cultural**. 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

DOCUMENTOS

AHM, Maputo, Fundo do Governo Geral, Inspecção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. Relatório duma inspecção às circunscrições do Distrito de Moçambique, (1936-1937), pelo Inspector Pinto Corrêa. Cx. 76.Vol. II, (Membra).

AHU, Lisboa, DGU, Pasta 12, (Moçambique), Capilha 1, 15 janvier 1850.

AHU, (Lisboa), DGU, Caixa 28 (1862), Governo Geral de Moçambique, Capilha 2, 6 de Fevereiro de 1862, série de 1862, n° 41.

ALVES, Anselmo António. **Política Colonial. Alguns aspectos práticos em Moçambique**, 1951. Dissertação para exame do 2° Ano do Curso de Altos Estudos Coloniais, apresentada na Cadeira de Política Colonial. Lisboa, Escola Superior Colonial.

O País, Ano XV, n° 411103, de 28 de Agosto de 2019.

Recebido em: 10/11/2019

Aprovado em: 28/12/2019



ISSN: 2595-5713

Vol. 2 | N°. 4 | Ano 2019

Martinho Pedro

MOÇAMBIQUE: DE COLONIZAÇÃO PERIFÉRICA À ESTRUTURAÇÃO DE DINÂMICAS VOLÁTEIS E PERMISSIVAS NA CONTEMPORANEIDADE

Mozambique: de la colonisation périphérique à la structuration de dynamiques volatiles et permissives à l'époque contemporaine

RESUMO: Moçambique tem conhecido, desde a sua independência, uma sucessão de conflitos que, entretanto, encerram alguma peculiaridade pelo facto de se manifestarem recorrentemente de forma violenta. Se o percurso histórico desses conflitos teve atores, uns reivindicando ou desafiando e outros defendendo um determinado *establishment* político, a conflitualidade veio a complicar-se com a entrada de um grupo sem identidade e objetivo expressos. A par dessa realidade, Moçambique apresenta uma multiplicidade de vulnerabilidades que fragilizam a construção do Estado. Esta reflexão defende que tal situação resultou de colonizações marginais que propiciaram a formação de uma mentalidade volátil na região. Desenvolvido na perspectiva de longa duração, e num quadro retrospectivo, o estudo visa balizar os fundamentos históricos dessa volatilidade que alimenta parte da instabilidade em Moçambique na contemporaneidade.

Palavras-Chave: Colonização Periférica; Excentricidade; Volatilidade.

RÉSUMÉ: Depuis son indépendance, le Mozambique a connu une succession de conflits qui présentent, cependant, la particularité de se reproduire violemment. Si dans l'histoire ces conflits avaient des acteurs, certains d'entre eux affirmant ou contestant et d'autres défendant un établissement politique particulier, le conflit est devenu compliqué par l'entrée d'un groupe sans identité ni but explicites. Parallèlement à cette réalité, le Mozambique présente une multitude de vulnérabilités qui affaiblissent la construction de l'État. Cette réflexion fait valoir l'idée selon laquelle cette situation a résulté de colonisations marginales sur la région, qui ont données à la formation d'une mentalité volatile. Développée dans une perspective de longue durée et dans un cadre rétrospectif, l'étude vise à esquisser les fondements historiques de cette volatilité qui alimente, d'une certaine façon, l'instabilité au Mozambique à l'époque contemporaine.

Site/Contato

Editor

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

Mots-clés: Colonisation Périphérique; Excentricité; Volatilité.

MOÇAMBIQUE: DE COLONIZAÇÃO PERIFÉRICA À ESTRUTURAÇÃO DE DINÂMICAS VOLÁTEIS E PERMISSIVAS NA CONTEMPORANEIDADE

Martinho Pedro¹

Introdução

Um olhar panorâmico aos conjuntos sociais dos territórios que compõem o Oceano Índico Ocidental propicia a presença de realidades homogêneas, mas também de heterogeneidades que quando vistas em função dos atores que as engendraram, indiciam a ocorrência de processos atípicos e paradoxais. Nesse quadro, Moçambique emergiu em um *continuum* territorial oceaníndico, numa zona geopolítica que se desenvolveu em função da talassocracia e num contexto marginal ou periférico e tal realidade propiciou a moldagem de influências sobre dinâmicas socioculturais, económicas e políticas que, a par da região, algumas delas tornaram-se recorrentes na posteridade.

Tais influências regionais passaram a ser tão evidentes, a ponto de propiciar a cunhagem de uma ideia de que Moçambique [é] (também) um país do Oceano Índico, ideia cunhada por Malyn Newitt², historiador britânico e um dos proeminentes especialistas da história de Moçambique. A esse propósito, o autor aponta que “Northern Madagascar, the Comoros and coastal Mozambique form a single maritime region where trade and migration have helped to create communities with a shared Islamic cultural tradition” (NEWITT, 2017, p. 8) e, no mesmo diapasão, finaliza, acrescentando que

Mozambique and its peoples have always been participants in the economy and civilisation of the Indian Ocean, which has influenced many aspects of their economic life and has linked them to the civilisations of India, Arabia and the Gulf. Mozambique, for its part, has provided migrants (often in the form of slaves) who have helped to people the Indian Ocean islands and Madagascar, and who have contributed substantially to Indian Ocean political and cultural life (*Id.* p. 9).

Pela natureza geocultural mais ou menos homogênea moldada na região podia conjecturar-se que, a mesma, teria resultado de um empreendimento político objetivamente

¹ Martinho Pedro, Universidade Pedagógica de Maputo, Moçambique, Doutorado. marpmatos@gmail.com
Texto elaborado a partir de uma intervenção oral numa Mesa Redonda sobre Moçambique, promovida pelo Centro de Estudos de Democracia e Desenvolvimento (CEDE), na Biblioteca Nacional de Moçambique, a 29 de Agosto de 2019, cuja perspetiva analítica foi revista, mas nunca foram difundidas e o texto não se encontra em processo de julgamento em nenhum outro periódico ou coletânea.

dinamizado a partir de um centro. Contudo, tal como evidencia-se no desenvolvimento do presente texto, uma revisitação dos processos históricos que se desenvolveram fundamentalmente no Canal de Moçambique e nas ilhas adjacentes revela que aquela fisionomia cultural, longe de ter sido circunstancial, resultou de um acaso conjuntural, ligado à uma colonização marginal. Dito de outra forma, tanto a primeira colonização da região, dinamizada pelos árabes ou arabizados no período entre os séculos VII e XVI/XIX da era cristã, como a segunda, parcialmente dinamizada pelos portugueses no primeiro momento “... do sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno europeu... [no qual o paradigma orientador era o de] “... cristianiza-te ou dou-te um tiro...”, (GROSGOUEL, 2009, p. 409), não teve como foco a costa oriental africana e, fundamentalmente, o Canal de Moçambique e suas imediações.

Por conta dessa colonização marginal houve, em consequência, a formação de uma mentalidade volátil que, por via disso, possibilitou um fraco vínculo com o território, condicionando, em parte, porosidades e permissividades graves que atentam ao normal funcionamento das instituições do Estado na contemporaneidade. Pela natureza dos seus subsídios históricos, o estudo desenvolve-se na perspectiva da Longa duração e num quadro da arqueologia do saber de Foucault (DEFERT; EWALD, 1994) ou da arqueologia fenomenológica³ (BELLO, 1998), cujo fim é ver como os processos encadearam-se no terreno a ponto de criar os fundamentos da volatilidade que alimenta a instabilidade em Moçambique, fundamentalmente a que ocorre em Cabo Delgado, extremo norte de Moçambique.

Canal de Moçambique: um território oceaníndico modulador de processos sociais

Desde tempos remotos⁴, o Oceano Índico tem se constituído em zona ecótona, em resultado de ser local de transição e de convergência de vários grupos sociais e cuja permanência tem dado um impacto directo e indirecto sobre construções socioculturais, bem como na capitalização de dinamismos, na curta, média e longa duração. Até por volta do século XIX, tanto a parte insular, como a continental da região de que o actual Moçambique faz parte, eram territórios ainda isentos de traçados fronteiriços rígidos como os que actualmente são conhecidos, herdados do contrato Westefaliano de 1648 e estendidos por conta da segunda modernidade europeia para o continente africano, por via da colonização.

² Na academia moçambicana a ideia foi lançada num Workshop realizado nos dias 25 e 26 de Abril de 2017, sobre Pesquisa de fontes de História e numa Mesa Redonda sobre Historiografia política de Moçambique e os desafios da construção do Estado em Moçambique.

³ Segundo a autora, a Arqueologia fenomenológica “... se refere a uma operação de escavação nos elementos constitutivos ...” ou “... de uma indagação regressiva envolvendo cada uma dessas operações voltadas a determinar o sentido de qualquer coisa até reconduzi-las às fontes últimas, às matrizes, às *Archai* e a partir destas remontar às unidades óbvias de sentido que fundamentam as validades essenciais do nosso tempo (BELLO, 1998, p. 18).

⁴ Segundo MALBERT (2017), o Índico é navegado e regista intercâmbios há mais de 5000 anos.

Antes da extensão dessas fronteiras, o Oceano Índico definiu-se como local de conexão e de construções sociais definidas num contexto mais aberto e, nessa vertente, catalizador de realidades sociais mais ou menos híbridas, pelo facto dos territórios costeiros e insulares terem sido formados num contexto marginal. Entretanto, é necessário sublinhar que, entre todos os conjuntos territoriais situados neste Oceano Índico Ocidental, Moçambique tem a peculiaridade de ter sido formado num quadro marginal, mas numa marginalidade extrema em relação aos territórios situados nas suas imediações. Tal formação marginal define o primeiro carácter que acompanhará o território de Moçambique até a atualidade e que, nessa perspectiva, serve para situar algumas bases imprecisas que ocorrem, quer no quadro da construção do Estado, que pode ser situada numa estrutura e funcionalidade marcadamente frágeis, como nas dinâmicas societais que lhe são.

Um exemplo muito recente testemunha o que acaba de se referenciar. Pelo jornal *O País*, do grupo SOICO, de 28 de agosto de 2019, editando uma informação televisada pela STV no dia precedente, também do mesmo grupo, indicava-se que Moçambique encontrava-se, “(...) no topo nos riscos de lavagem de dinheiro e terrorismo” (*O País*, Ano XV, nº 411103, de 28 de agosto de 2019). Segundo aquele jornal, Moçambique é “(...) vulnerável a outras infracções, que incluem a corrupção, roubo e contrabando de automóveis, roubo e contrabando de dinheiro, comércio ilícito de metais e pedras preciosas, fraude aduaneira e contrabando de mercadorias” (*Id.* p. 2).

Dos aspectos acima arrolados, mesmo que parte deles não possa ser tipificado em função do que foi divulgado pelo grupo SOICO, têm, entretanto, uma relação com o nível, o tipo de estruturação e funcionalidade do Estado moçambicano, os quais desaguam na insegurança do extremo norte de Moçambique, nomeadamente na Província de Cabo Delgado. A título de exemplo, o comércio ilícito de metais e pedras preciosas, se bem que seja algo que ocorre um pouco por todo o país, Cabo Delgado pode constituir-se em exemplo-tipo e poucos concorrentes teriam se se tivesse que comparar com outras províncias. Um olhar inicial dos riscos arrolados pelos órgãos do grupo SOICO leva a apontar que os mesmos espelham factores e processos que, ao longo da história de Moçambique, foram se cimentando até se traduzirem num certo comportamento e característica generalizados dos grupos sociais que habitam largos e diferenciados espaços do país. Para tal, identificam-se três factores, nomeadamente, (i) os tipos de colonização, (ii) a natureza como esta se refletiu sobre a região entre o Rovuma e a Ponta de Ouro e (iii) a funcionalidade dos fundamentos do Estado moderno implantado em Moçambique desde o período colonial.

Colonização periférica, funcionalidade sistémica e formação de caracteres transitórios em Moçambique

Uma revisitação das duas colonizações sistemáticas extra-africanas conhecidas até hoje e que ocorreram na região do Canal de Moçambique⁵, a primeira conduzida pelos árabes ou arabizados, a partir do século VII ou IX e, a segunda, pelos europeus e, concretamente, pelos portugueses, a partir do século XVI, denota que as mesmas foram desenvolvidos em função de um contexto pretensamente excêntrico. Os dois grupos projetaram perspectivas marginais de dominação sobre o território. Paralelamente, no interior da macro zona, conexões decorrentes na zona entre o Rovuma e a Ponta de Ouro, território que hoje é incorporado por Moçambique, têm levado a conjecturar que a introdução de tais mecanismos de dominação e de construção sociais não só foram marginais, mas tais marginalidades tiveram, ainda, o pendor de serem mais extremas ou acentuadas. De facto, quando comparado com outros espaços territoriais, onde, anteriormente, simultânea ou posteriormente, árabes e portugueses desenvolveram também relações de dominação, desenham-se diferenças abismais, quanto ao tipo de padrões desenvolvidos, como à natureza de agentes de colonização.

Para o interior da zona anteriormente demarcada, as evidências indicam que não só não terá havido uma forte mobilização de elementos mais puritanos, mas também, em algumas zonas, a colonização foi muito mais lasciva, por causa de uma pretensa excentricidade,⁶ ao que se acresceu à ligações frágeis com os respectivos centros colonizadores. Assim, a situação do território que na geopolítica mundial é actualmente representado por Moçambique, resultou da sua posição “Trans-Raiana”, para usar, por empréstimo e adopção, o termo que Isaacman e Isaacman (1991) empregaram para explicar as condições que propiciaram a estruturação do sistema de prazos no vale do Zambeze, em Moçambique.

A condição “trans-raiana” foi marcante para aquela região, ao ponto de se constituir em grande zona tampão entre duas outras zonas distintas: uma primeira zona, constituída, por sua vez, por duas subzonas⁷, cuja correlação entre influências externas e o aparato sociocultural local possibilitou a demarcação de territórios com novas expressões culturais bem definidas; e, uma segunda zona, caracterizada por territórios que continuaram a propiciar a expressão de tensões sociais, reveladoras de desenvolvimentos socioculturais paralelos e/ou separados, situados,

⁵ A região do Canal de Moçambique compreende o território situado entre o Quênia, (Norte) e África do Sul, (Sul), e entre as ilhas ocidentais (Leste) e os territórios continentais ribeirinhos do Oceano Índico (Oeste),

⁶ Entretanto, é opinião assente no presente artigo de que, tal excentricidade, foi definida, na altura, não em função de uma equidistância a partir dos respectivos centros de difusão, mas subjectivamente criada em função de interesses geoestratégicos ligados à expansão dos respectivos credos religiosos, tal como volta a desenvolver-se mais adiante.

⁷ Trata-se dos contactos entre grupos sociais endógenos e extra-africanos que ocorreram, por um lado, na parte insular do oceano Índico Ocidental, nomeadamente na Ilha da Reunião, Seychelles e nas ilhas de Comores/Mayotte, dos quais engendraram-se novas interpretações culturais, com a emergência de sociedades crioulas/suaíli, híbridas ou miscigenadas e, por outro lado, dos que se desenvolveram na parte continental entre o Quênia e o rio Rovuma, dando origem a sociedade Suaíli, nos actuais territórios de Quênia e Tanzânia.

concretamente, no território para além da Ponta de Ouro, contemplando o actual território sul africano. Foi entre as duas zonas demarcadas que, tendo um carácter “trans-raiano”, isto é, fora do raio de ações tipificadas mais ou menos vigorosas no cruzamento entre sistemas culturais exógenos e endógenos, definiu-se Moçambique, cujas sociedades emergentes foram de natureza mais osmótica, inconstante e com maior expressão de traços locais. O aparato cultural local longe de se reformular parcial ou grandemente, situou-se mais na escolha de alguns adereços culturais considerados cruciais no quadro dialógico entre os nativos e os membros de outros sistemas culturais, estes últimos caracteristicamente transitórios. Esta resultante tornava-se paradoxal, pelo facto dos mecanismos de colonização dos árabes e dos portugueses apontarem, desde os primórdios da sua difusão, para a aculturação ou mesmo a desculturação dos grupos sociais das terras conquistadas e pretensamente classificados como infiéis. Entretanto, por causa da fragilidade institucional projetada para a região, nenhum dos dois grupos conseguiu concretizar o desiderato inicial, processo que deu origem à formações sociais situadas no limiar da transformação, à exceção das Ilhas de Angoche, que viram a formação do *Koti* e da parte costeira do extremo norte de Moçambique, onde surgiu o *Ki-Mwani*.

Acompanhe-se, em seguida, como a excentricidade subjectivamente e a marginalidade institucionalmente criadas ou a “trans-raianidade” da colonização dos árabes/arabizados, por um lado, e dos portugueses, por outro lado, refletiram-se na formatação de uma característica social volátil na região entre o Rovuma e a Ponta de Ouro.

Quanto à colonização/expansão árabe, a conquista de maior parte de territórios foi, para os seus primeiros momentos, por via da *djihad*, isto é, guerra santa, direcionada para as terras situadas quase entre os mesmos paralelos da Península Arábica, para o ocidente e com algumas inflexões para o norte e nordeste. Ao que as ilustrações cartográficas indiciam, o raio de ação parece ter sido definido num quadro geoestratégico preciso, cuja concretização devia passar pelo emprego de um exército. Tal expansão, à exceção da Europa Ocidental, propiciou a emergência e manutenção de um sistema *islamocrático*, isto é, a imposição de um sistema predominantemente islâmico, no Maghreb, na Ásia menor, parte significativa da Ásia do Sudoeste, entre outras regiões, a ponto de formar um *continuum* territorial arabófono. Entretanto, apesar de na mesma época ter sido iniciada a expansão do islamismo para a costa oriental africana esta foi feita, especificamente, por via de comerciantes ou da actividade comercial. Sobre essa realidade, Oliver e Fage, apresentando a especificidade da costa oriental africana, indicam que “não existiu um paralelo oriental ao modelo da *jihad* e da cruzada, que constitui a história medieval do Mediterrâneo” (1980, p. 100). Ao que tudo indica, a ausência de uma religião com intenções similares na África Oriental, isto é, baseada na difusão universal do seu credo, e num contexto exclusivo, condicionou que a região não fosse visada como prioritária, isto é, ficasse fora do

raio/eixo de expansão árabe por via do *djihad*. Esta foi dinamizada para a zona do Próximo Oriente, onde existia o Judaísmo e o Cristianismo, esta última dominando praticamente a bacia do Mediterrâneo e quase a totalidade do continente europeu, por conta do Império Romano.

Os comerciantes, contrariamente ao exército *dhihadista*, incrustavam-se nos territórios a título individual, ou quanto mais constituíam formações islâmicas secundárias, remotamente ligadas à Arábia e com menos referências ortodoxas. Até ao presente nível de conhecimentos, foram estes grupos secundários que colonizaram o Oceano Índico Ocidental. Os maiores protagonistas terão sido os xirazianos, do Golfo Pérsico, e arabizados, da costa oriental africana, e não necessariamente os árabes da Península Arábica (OLIVER; FAGE, 1980).

No caso dos xirazianos, situados num *carrefour* pérsico e, por via disso sujeitos à múltiplos contatos, desenvolveram um comportamento cosmopolita ou intercultural e, em consequência, ávidos em aceitarem relativismos e processos interculturais. Nas situações em que fosse necessário desenvolver negociações ligadas à actividade comercial, este carácter parece ter prevalecido nos contatos que aqueles estabeleceram na costa oriental da África.

O facto de tais arabizados terem tido contato com a costa oriental africana na condição de comerciantes (HRBEK, 2010), impelidos a construírem dinâmicas comerciais menos conturbadas, dificilmente deixaram a noção de fixação de fronteiras estanques, tanto ao nível territorial, quanto ao sociocultural. Aliás, o comerciante tem um comportamento que dificilmente liga-o a um torrão⁸, pelo facto do capital por ele investido ser de carácter circulante. Por via disso, passou a aceitar sempre intersubjectivações, em prol da manutenção de uma auréola comunicacional que não lesasse a sua actividade.

Finalmente, o fraco impacto do islame na costa oriental africana, depois do rio Rovuma para os territórios situados mais para sul daquele rio, deveu-se à circulação das monções (JOURDIN; DESANGES, 1989), reforçados, certamente, pela circulação dos alísios do Sul, que dificultam a navegabilidade dos barcos à vela. Por via disso, a ação do islame nunca chegou a propiciar uma comunidade crioula muito forte nesta zona, mas, entretanto, ficou influenciada pelo carácter tipicamente mercantil daquele grupo, bem como do estabelecimento de relações frágeis com o território. Esta forma de estar, ao ter sido característico durante séculos, continua a caracterizar parcelas significativas de Moçambique, principalmente as directamente ligadas ao Oceano Índico, tal como ocorre, fundamentalmente, entre o Rovuma e um pouco mais em territórios situados para além do rio Ligonha para sul.

Um processo similar na construção do seu espaço na Costa oriental africana foi conduzido por Portugal. Desde as origens da sua expansão, por mais que esta tenha sido

⁸ Serra, afirma que “xeques e sultões, dispendo de laços marítimos permanentes com chefaturas, (...), preocupavam-se menos com a hegemonia das terras do que com o senhorio do comércio, (...)”. (SERRA, 1983, p. 19)

acompanhada pela definição de locais estratégicos, aquele país só teve algum empreendimento vigoroso nos últimos quarenta anos da sua colonização, isto é, entre a segunda metade dos anos 30 do século XX, até 1974 (PEDRO, 2010). Tal natureza de colonização resultou do facto de, durante largos períodos, “(...) a expansão portuguesa na África Oriental [ter sido] exclusivamente comercial” (LOBATO, 1957, p. 24). Ademais, enquanto o Brasil existiu como colónia, e mesmo depois da sua emancipação, em 1822, e do seu reconhecimento por Portugal, em 1825, as colónias africanas foram negligenciadas por esta potência. Finalmente, entre as duas possessões coloniais portuguesas existentes na África meridional, apesar de se situarem na mesma latitude, Angola e Moçambique tiveram amplitudes de colonização diferenciadas. Ela foi mais forte no primeiro espaço territorial que no segundo (TEIXEIRA, 1938; ALVES, 1951).

Para obter-se ou definir-se um imaginário de como esse Moçambique foi concebido marginalmente pelos portugueses, pode começar-se pela fixação de prazeiros no vale do Zambeze, passando pela consideração do território respectivo como um dos mais perniciosos da África (ISAACMAN; ISAACMAN, 1991). Acrescente-se a recorrente detração promovida sobre os domínios orientais da África Portuguesa por figuras proeminentes da colonização portuguesa, as quais eram de opinião de que Moçambique não era território para florescer uma civilização de tipo ocidental ou para se fundar uma colónia de povoamento (MACHADO, 1910), desaconselhando-se a fixação de portugueses, uma ideia que vinha mesmo do terceiro quartel do século XIX.⁹ O próprio primeiro Comissário Régio de Moçambique, António Ennes, apesar de ter lutado para se constituir no seu primeiro governante mais vigoroso, chegou a opinar de que a colonização portuguesa devia encarregar-se para o Brasil (ENNES, 1893). Curiosamente, tal desejo de Ennes formulava-se numa altura em que o território estava emancipado e, por via disso, o novo país jamais propiciaria algum dividendo vantajoso à Portugal. Aliás, mesmo seus predecessores, com vozes avisadas, já haviam apontado que, com a perda daquela parcela, a África devia ser o novo destino para Portugal (CAPELA, 1974).

Como resultado da marginalização de Moçambique e com a falta recorrente de pessoal para integrar nesta colónia, a resposta encontrada foi a integração de degredados. De facto, durante largos tempos, Moçambique foi ocupado por um pessoal marginal da estrutura social metropolitana e de Goa.¹⁰ Pela sua natureza, e apesar de ser reutilizado no espaço colonial, tal pessoal estava marginalmente ligado aos assuntos políticos e económicos, tal como aponta Ennes (1893).

Finalmente, mesmo entre a população colona, parte substancial dela não tinha algum *métier* para desenvolver qualquer iniciativa colonizadora (ALVES, 1951), ocupando

⁹ AHU, Lisboa, DGU, Caixa 28, 1862.

¹⁰ AHU, Lisboa, DGU, Pasta 12.

preferencialmente o meio urbano (SALDANHA, 1930; PEDRO, 2010) e, principalmente, a excêntrica capital Lourenço Marques (SILVA, 1962) que, desde 1896, passou a ocupar a centralidade até aí assumida pela metrópole. Como resultado, o meio rural e o imenso *hinterland*, como o extremo norte de Moçambique, bem como a própria colónia, no geral, constituíram-se em locais de rápida passagem ou de passagem cinematográfica de colonos portugueses, desde os escalões sociais mais inferiores aos altos funcionários (AHM, 1937; PÉLISSIER, 1984), sendo que alguns deles vinham apenas por alguns meses, em períodos de defeso (ANDRADE, 1950).

Todos os aspectos levantados tiveram, como ponto de convergência, o desinteresse por Moçambique por parte dos seus residentes forasteiros, o qual demarcou-se como um dos caracteres transversais na história dessa colónia. Definia-se assim uma forma de ser/estar peculiar, marcada por uma frágil ligação ao torrão dos que se esperava que dessem o exemplo, por serem os mentores do sistema colonial. Aliás, tal carácter constitui-se num dos marcos recorrentes dos que continuam a habitar Moçambique nos dias que correm, o que, correlativamente, traz um impacto sobre a construção do Estado e sobre a atitude do moçambicano, vis-à-vis, às dinâmicas que ocorrem no país, tal como evidencia-se mais adiante. De facto, a consequência dessa fraca definição dos adereços culturais ligados ao torrão redundou na volatilidade das formações sociais, por isso, propensas a permissividades ou à porosidades recorrentes.

Essa falta de ligação ao torrão foi sendo reforçada em diferentes momentos da história de Moçambique, a partir de vários processos conjunturais e mesmo estruturais. Um dos reforços que se constituiu em fator para a frágil ligação ao torrão resultou das sucessivas incursões militares e das guerras que ocorreram em Moçambique. As incursões militares e as guerras em si, desde as promovidas para a captura de homens para a escravatura económica, a partir de meados do século XVIII, passando pelas guerras de conquista e ocupação territorial portuguesa, bem como pela de libertação, até a guerra civil, ocorrida no período pós-colonial, coagiram mudanças constantes de grupos sociais de um território para outro.¹¹ Esse processo implicou, logicamente, o desenraizamento dos grupos sociais mutantes em relação às suas origens territoriais e socioculturais, realidade acrescida pelo facto do movimento de grupos sociais para novos territórios ter sido acompanhado pelo estabelecimento de relações afetivas menos fortes.

A guerra de conquista promovida durante a colonização moderna, ao ter induzido a imposição de uma *pax lusitana* e a extensão de fronteiras coloniais num contexto manifestamente de domínio do conquistador, cimentou a ideia de pertença das terras à Portugal,

¹¹ O momento da escravatura económica "... combinou-se com a situação de grande insegurança dominante nas regiões afectadas pelo tráfico, [onde] os mais fracos buscavam protecção junto de linhagens, unidades clânicas e tribais, chefes especialmente poderosos, etc" RITA-FERREIRA (1989, p. 330). Para o período posterior, tendo como exemplo a zona norte de Moçambique, CAPELA e MEDEIROS apontam que, por causa das guerras desenvolvidas durante o século XIX, houve "... grandes deslocções da população, cisões dinásticas e formação de chefaturas primeiro e de novas unidades tribais, em consequência, entre Matibane e o Lúrio"(1987, p. 114).

cujo processo foi concretizado pela supressão de anteriores topónimos, algumas vezes por conveniência fonográfica, outras vezes pela necessidade de imposição de nomes ligados às figuras de colonização e cujos exemplos são imensuráveis na história de Moçambique (BRANQUINHO, 1969; LOUREIRO, 2003). Entretanto, uns e outros ao serem estranhos aos grupos sociais locais, de um processo que, à primeira vista, parecia inofensivo, tinham um impacto negativo sobre a mentalidade coletiva. Tal impacto resultava pelo facto de

os nomes [serem] ... mais importantes do que as simples palavras (...) pode demonstrar-se que os ... [os mesmos] também são frequentemente entendidos como sendo mais ou menos a mesma coisa que as coisas que representam. Deste modo, vermo-nos livres do nome de uma pessoa equivale a vermo-nos livres dela própria (TITIEV, 1987, p. 332).

Aliás, mesmo que tenha sido por motivações diferenciadas, o sistema político implantado no período pós-colonial desenvolveu uma tática operacional idêntica, logo depois que Moçambique alcançou a emancipação política. Assim, com a independência, muitas localidades viram os seus nomes transformados, sendo impostos, no seu lugar, nomes de acidentes geográficos e de figuras nacionais ligadas à revolução ou à figuras estrangeiras pretensamente ligadas a um internacionalismo socialista. Desses dois processos, e indo de acordo com Titiev, a erradicação da toponímia vernácula não só significou o simples afastamento dos nomes, mas também dos donos dos nomes e, fundamentalmente, da erosão da simbologia que daí resultava, mormente, a relação entre tais donos com o território, por um lado, e entre aqueles com os sujeitos que nele habitavam, por outro. Não era por acaso que os nativos se recusavam a aceitar a erradicação dessa toponímia local, tal como evidencia o seguinte trecho: “segundo consta dum registo do Posto, a regedoria passou a designar-se por Lisboa, a pedido de Guareneia IV, terminando oficialmente com o antigo nome tradicional, mas que no meio nativo não tem aceitação daquele, pelo qual continuam a ser conhecidas as terras e o régulo” (BRANQUINHO, 1969, p. 74).

Finalmente, durante o período colonial, largos espaços catalogados como aptos para o desenvolvimento de culturas obrigatórias, picadas, blocos algodoeiros e outros mecanismos de reprodução económica, contribuíram para o despojamento de terras e desenraizamento dos nativos, mesmo que algumas deslocações não fossem substanciais. Para o caso específico da cultura do algodão, uma leitura à representação cartográfica da distribuição de companhias algodoeiras durante o período em alusão feita por Fortuna (1993) evidencia que o território situado entre os rios Rovuma e Zambeze acolheu a maior parte daquelas companhias, indiciando maiores movimentações de grupos familiares. Uma ação idêntica de despojamento de terras ocorreu com a I República em Moçambique. De facto, o pós-independência em Moçambique

terá largamente aumentado esse desligamento dos indivíduos ao torrão, primeiro, com as aldeias comunais e em seguida, com os fluxos e refluxos populacionais que acompanharam a guerra civil em Moçambique entre 1976 e 1992.

Um dos processos incontornáveis de entre os factores que condicionaram a formação de um comportamento menos apegado ao território relacionou-se com o tipo de colonização empreendido por Portugal em Moçambique. Sem meios para possibilitar a agregação da colónia à sua metrópole ou condicionar a subserviência, Portugal introduziu não só mecanismos directos e coercitivos de colonização, desenvolveu, paralelamente, uma lavagem cerebral aos nativos por via de um processo aculturativo, por via de um processo educativo que induzia o reconhecimento da primazia dos pressupostos lusitanos, em detrimento da própria existência individual e coletiva dos nativos.

Mentalidade volátil e convulsão política em Cabo Delgado

Como resultado dessa sucessão de processos, impregnou-se uma relação volátil com a terra e, funcionando com um ADN/DNA social¹², foi herdado pelos moçambicanos, o qual, mesmo de forma inconsciente, continua a prevalecer, constituindo-se num dos alicerces explicativos do comportamento hodierno dos distintos grupos que compõem o mosaico etnocultural em relação ao seu próprio país. Situado num quadro simbólico, certamente que a sua mensuração nunca será quantitativa, mas da observação de comportamentos e sinais exteriores que, da sociedade, vão se manifestando. O fraco apego ao torrão e a porosidade que resulta de um hibridismo marginal reflectem-se, sobremaneira, na abordagem das questões territoriais e identitárias em Moçambique. Por esta via, parte-se de uma outra conjectura segundo a qual, por causa dessa volatilidade, cimentada ao longo dos distintos períodos da história do Oceano Índico Ocidental e justamente no território entre o Rovuma e a Ponta de Ouro, passaram a ocorrer processos que atentam contra a subsistência de um Estado íntegro, em virtude dos seus cidadãos nunca se sentirem responsáveis pela sua manutenção ou defesa. De facto, tal manutenção e protecção do Estado é alguma coisa encarada como vindo de fora de um ego ou sujeito de referência, de um grupo, de uma região, etc.

Essa realidade, inicialmente alicerçada durante o período colonial em que o nativo ficou excluído da gestão de Moçambique, foi reforçada logo depois do falhanço de um processo inclusivo que decorreu entre 1975/77-1987/90¹³ por via de uma utopia de vida socializada.¹⁴ O

¹² Alguns traços dessa herança cultural podem ser incorporados no contexto da colonialidade (vide, p. ex. QUIJANO, 2009), enquanto outros poderão ter resultado como consequências paralelas e inesperadas do próprio processo colonial.

¹³ O marco visível de abandono da utopia samoriana, assim apelidada pelo facto de ter sido um projeto mais personificado na figura do presidente, ocorre com a introdução do PRE/PRES, em 1987 e, legalmente com a Constituição de 1990, que institui a II República no país.

facto deste último falhanço ter sido seguido pela introdução de um sistema neoliberal, para o qual o moçambicano foi apanhado sem alguma preparação, propiciou ainda a introdução de incertezas quanto a relação que cada um devia ter em relação ao território. Uma das realidades atinentes à falta de preparação das pessoas para este último sistema foi o facto de maior parte destas terem percebido, erradamente, que tudo podia ser mercantilizado ou comercializável, realidade que quase podia encaixar-se num paradigma que, desde períodos mais recuados, caracterizou Moçambique, quer por causa da sua ligação ao espaço oceaníndico ocidental, tipicamente comercial, como pelo facto de, desde o período colonial, as pessoas se terem apercebido que tudo o que era de mais-valia servia para alimentar outros grupos sociais e nunca a si mesmos.

Se tal inclusão de Moçambique num circuito comercial foi concretizável em períodos precedentes, devido a presença de mecanismos de provisão local e regional de recursos, contrariamente, neste último período, a mesma mercantilização passou a operar num quadro jamais sustentado por uma produtividade económica interna, em parte, por falta de uma responsabilização recorrente sobre os papéis que cada um deve exercer no quadro da funcionalidade sistémica de Moçambique. De facto, essa atitude de desresponsabilização das pessoas aos desígnios gerais do país constitui-se no marco recorrente do comportamento dos indivíduos, no quadro da construção de Moçambique como um Estado. Num quadro relacional e funcional, Moçambique tem poucas pessoas comprometidas a um projecto que esteja acima do interesse pessoal. Um dos aspectos que deriva dessa falta de comprometimento, desse desinteresse pelo país, resume-se em existir uma permissividade recorrente em Moçambique que ocorre em todos os sectores, incluindo os que são cruciais para a integridade do país. Por exemplo, no país, a obtenção de documentos nacionais, desde o Bilhete de Identidade ao passaporte por cidadãos estrangeiros, é algo que ocorre recorrentemente, o que pode ser confirmado com o aparecimento de nomes/apelidos nacionais em cidadãos de outras paragens da África e de origem asiática, sem alguma ascendência local e sem que para o efeito tenham obtido por vias formais.

Esta doação gratuita de Moçambique constitui-se num dos erros gravíssimos que o país enfrenta no presente, cujas consequências podem ser mais desastrosas que às que resultam da conflitualidade que por enquanto envolve o extremo norte do país. A gravidade surge pelo facto de não se ter nenhum mecanismo institucional que controle a mobilidade de quem quer que seja e permita o conhecimento da existência de qualquer coisa que seja. Pelas evidências presentes, e com pequenas margens de erro, se é de opinião de que o Estado moçambicano pouco sabe da

¹⁴ Mesmo que tenha sido num contexto extremista, o facto de as políticas terem sido orientadas para a satisfação dos interesses de todos, o seu posterior abandono foi acompanhado pela negligência, por parte das pessoas, da defesa do território e das instituições, por se pensar que existem eleitos ou beneficiados dos dividendos nacionais, com obrigações para tal efeito.

existência real de cada vivalma,¹⁵ à exceção do contexto numérico que resulta dos recenseamentos. O facto do país não se encontrar formalmente repertoriado, quer física, como em termos humanos, para se saber o que existe e quem vive em cada parcela, permite formular uma questão para acrescentar à tantas que existem sobre ele: quantos problemas resultam dessa falta de catalogação “do que existe” e de “quem existe”, efetivamente, em Moçambique? A resposta à esta questão pode estar direta ou indiretamente relacionada com o que se passa em Cabo Delgado que, no momento, funciona como o epicentro de uma guerra sem rosto.

Crê-se que a situação resulta do carácter de uma província que tendo realidades híbridas e caracteres osmóticos está sujeita a criar um *interface* com outras regiões do complexo oceaníndico ocidental, e não só. Desta forma, Cabo Delgado torna-se o rosto visível de uma realidade que poderia acontecer na maior parte dos territórios que corporizam Moçambique, já que os caracteres acima identificados podem ser localizados em outras parcelas territoriais do país. Provavelmente os mentores dos conflitos escolheram um meio mais permissivo para atingirem os seus objetivos que, pela lógica, dificilmente podem ser incorporados no fórum político, já que, caso a instabilidade resultasse de uma privação política, os seus autores ter-se-iam manifestado nesse sentido. De facto, sempre que haja uma privação dos indivíduos em direitos fundamentais, o grito pela liberdade é o único que não se esconde e dificilmente se adia, ao que, em seu lugar, tem impelido a mudança da situação prevalecente. Tal como a História da Humanidade tem sempre mostrado, é um dos poucos domínios do sociocultural que se tem revelado imediatamente. Haverá indícios nessa direcção? É provável que haja, mas algumas afirmações nesse sentido terão servido e servirão apenas para desviar outras vias de pesquisa.

Pelas evidências presentes até ao actual debate do assunto, a conflitualidade que se verifica em Cabo Delgado serve como simulacro para encobrir outras ações paralelas, cuja violência é recorrentemente assumida ou recorrida, pelo facto da funcionalidade administrativa, com as novas divisões administrativas e com o robustecimento do aparelho do Estado, estar a propiciar o (re)conhecimento de regiões que antes, por causa da disfuncionalidade institucional, eram locais de operações clandestinas que não davam lugar nem a protestos e nem a relatórios. Em função do crivo analítico até aqui seguido, a desestabilização de Cabo Delgado estará correlativamente relacionada à integração de pessoas num espaço não repertoriado efetivamente pelo Estado moçambicano mas que, localmente, é permissivo à integração de vários atores, por causa: (i) de um hibridismo parcial, pelo qual têm surgido janelas de integração de pessoas externas em função da capitalização de algumas referências locais e (ii) da presença de indivíduos e grupos sociais endógenos que clamam por uma protecção institucional evidente,

¹⁵ Exceptua-se provavelmente o caso de pessoas que estejam ligadas ao sistema e-Sistafe, pelo menos no que concerne à ligação institucional. Contudo, quanto ao real conhecimento da cartografia individual no quadro residencial, o país continua a viver na informalidade e num desregramento assinalável.

mas que não podem recebe-la em virtude do funcionamento das instituições estar à reboque de agendas pessoais, em detrimento de coletivas, supremas ou nacionais.

Numa outra vertente, a situação de Cabo Delgado deve estar aliada a um facto que resulta do apego ao torrão num contexto volátil, em parte porque as pessoas sentiram-se abandonadas à sua sorte e, por isso, foram obrigadas a procurar alguma sobrevivência individual, com a capitalização de redes locais e regionais, algumas delas com impacto negativo sobre a integridade pública e a sobrevivência coletiva. Esse apego volátil ao torrão é acrescido pela prevalência de uma territorialidade minimalista que, existindo um pouco por todo o país, resultou da imposição de sistemas estruturantes estranhos ao meio, num contexto hegemónico e excludente e que, por essa via, interromperam o desenvolvimento de processos identitários internos, cuja expressão territorial teria propiciado a formação de entidades socioculturais que situassem os indivíduos acima de referências familiares, linhageiras e clânicas. Em contrapartida, as referências sociais fixaram-se ao nível mais restrito e que se ultrapassam o do familiar é motivo para se levantar braços, como motivo de regozijo. Por causa dessa realidade, manifestam-se processos atípicos que atentam a solidariedade, o amor ao próximo e ao torrão que não esteja directamente ligado ao indivíduo, etc., tal como se evidencia em um dos setes sapatos sujos de Mia Couto. Segundo este, “(...) [estamos] dispostos a denunciar injustiças quando são cometidas contra a nossa pessoa, o nosso grupo, a nossa etnia, a nossa religião (...) [mas] estamos menos dispostos quando a injustiça é praticada contra os outros” (COUTO, 2005),¹⁶ condicionando a persistência “ (...) de zonas silenciosas de injustiça, [e de] áreas onde o crime permanece invisível” (*Ibid.*).

O enunciado de Couto vai ao encontro do argumento que aponta não existir um sentido/sentimento nacionalista entre muitos membros que têm Moçambique como seu país, por terem a sua visão centrada na localidade, se ela não se situar ainda em um escalão inferior, isto é, nos diferentes egos. As pertenças e referências individuais ou grupais a um vasto território, seja ele provincial ou nacional ocorrem menos por convicção e mais por referência formal, legalista ou contextualizada ou, se se quiser ser mais ousado e menos formal, mais interesseira, justamente no quadro da viabilização de agendas pessoais. Por aí pode vislumbrar-se como ações individuais dos funcionários, mesmo quando ocupam um posto governamental, e mesmo que do seu desempenho haja alguma compensação pecuniária, esta jamais é suficiente para estancar atos corruptos daqueles. Com a prevalência de interesses particulares/subjetivos/egocêntricos, impossibilita-se a capitalização de projetos que contemplem a coletividade ou tenham uma incidência nacional, enfermado, em consequência, a construção do Estado em Moçambique e

¹⁶ Vide : Os sete sapatos sujos, de Mia Couto, concretamente no seu sexto sapato.

propiciando a porosidade/permisividade de processos nefastos ao normal funcionamento das instituições.

NOTA CONCLUSIVA

A prevalência de processos que induziram a criação de processos excludentes aos nativos, num território que na *longue durée* foi trilhado por interlocutores que, por causa da actividade comercial ou de presença extrativa, dificilmente tiveram uma ligação com o terreno, propiciou o desenvolvimento de um simbolismo e uma representação frágil entre os nativos na sua relação com os territórios. O facto dessa condição ter se constituído em denominador comum nos diferentes processos estruturantes do que viria a ser Moçambique, criando um ciclo vicioso propiciou a formação de uma norma, mesmo que esta tenha sido de carácter atípico. O desregramento institucional generalizado, que daí advém, tem criado a disfunção governativa que, em última consequência, condiciona a concretização de agendas obscuras, de difícil identificação dos seus autores, tal como ocorre no extremo norte de Moçambique, onde supostos insurgentes estão a atuar em Cabo Delgado desde 2017 e, até ao momento, continuam na condição de grupo sem rosto.

Embora tenham sido levantados vários prismas de análise, a solução dos problemas acima apontados, e que no seu conjunto emperram a construção do Estado em Moçambique ou têm influência sobre as dinâmicas locais de distintas zonas geoculturais que compõem o extenso território, passa, necessariamente, pelo revigoramento de um contrato social, assente na inclusão de todos os grupos sociais e do cidadão, em particular. De facto, embora exista um discurso que aponte a inclusão, tal parece nunca ter saído ainda do papel. O que prevalece é uma situação em que o Estado continua a ser visto como uma entidade exterior ao indivíduo e que, correlativamente, é algo que nunca se espera que faça parte da solução dos problemas individuais e coletivos, o que, por via disso, dificilmente condiciona o comprometimento destes em sua defesa.

O desenvolvimento, por parte do Estado, de ações que sejam tangíveis e inteligíveis propiciará, de forma retroativa, a redução da porosidade e da permisividade no interior dos micro espaços que o compõem, perante propostas alheias que o país deve esperar quotidianamente. De facto, no quadro da correlação de forças e agendas internas e da funcionalidade da geopolítica regional, continental e mundial, desenvolvem-se mecanismos subtis, com o aproveitamento de vários atores presentes num determinado país de referência, como o é Moçambique, visando à preparação de futuros espaços de manobra que possibilitem a viabilização de respectivas agendas. A redução dessa porosidade só pode ser encontrada em

indivíduos que, mesmo sem possuírem alguma arma, sejam capazes de impedirem qualquer ação corrosiva contra o Estado, isto é, denunciem a ocorrência de processos que suspeitem não serem normais, formais ou funcionais do Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Alfredo A. Freire de. (Governador geral de Moçambique, 1906 – 1910). **Relatórios sobre Moçambique (2ª edição) 2º Volume**. Lourenço Marques: Repartição Técnica de Estatística – Imprensa Nacional de Moçambique, 1950.

BELLO, Angela Ales. **Cultura e Religiões. Uma leitura fenomenológica**. Bauru, SP. EDUSC, 1998.

BRANQUINHO, José A.G. de Melo. **Prospecção das Forças Tradicionais – Distrito de Moçambique**. Lourenço Marques: SCCI, 1969.

CAPELA, José; MEDEIROS, Eduardo. **O tráfico de escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico: 1720 – 1902**. Maputo: Núcleo Editorial da UEM, 1987.

CAPELA, José. **Escravidão: A empresa de saque. O abolicionismo, (1810 – 1875)**. Porto: Afrontamento, 1974.

COUTO, Mia. Os sete sapatos sujos. Aula de Sapiência, 2005. <https://www.contioutra.com/os-sete-sapatos-sujos-por-mia-couto/>

DEFERT, Daniel, EWALD, François (Dir.). **Michel Foucault. Dits et écrits (1954 – 1988). II (1970-1975)**. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

ENNES, António. **Moçambique. Relatório apresentado ao Governo de Sua Magestade**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1893.

FORTUNA, Carlos. **O fio da meada. O algodão de Moçambique, Portugal e a economia-Mundo (1860-1960)**. Porto: Edições Afrontamento, 1993.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.) **Epistemologias do Sul**. Porto: Almedina, 2009, p. 383 - 417.

HRBEK, Ivan. A difusão do islã na África, ao Sul do Saara. In: EL FASI, Mohammed; HRBEK, I.(Org.). **História Geral da África III. África do século VII ao XI**, Vol. III. Brasília: UNESCO, 2010, p. 83-112.

ISAACMAN, Allen; ISAACMAN, Barbara. Os Prazeiros como Trans-Raianos: Um Estudo Sobre Transformação Social e Cultural. In: **Arquivo, Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique**, nº 10 Especial. Tete. Maputo: UEM, 1991, p. 5 - 48.

JOURDIN, Michel M. du; DESANGES, Jehan. **As rotas milenares**. Lisboa: Edições Iapa, 1989.

LOBATO, Alexandre, **Evolução Administrativa e Económica de Moçambique – 1752 – 1763**. 1ª Parte – Fundamentos da criação do Governo Geral em 1752. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1957.

LOUREIRO, João. **Memórias de Lourenço Marques**: uma visão do passado da Cidade de Maputo. Lisboa: Missimagem, 2003.

MACHADO, Aníbal. **Relatório do Governador**: Distrito de Moçambique – 1908-1909. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1910.

MALBERT, Thiery. Emergence d'une identité indien-océanique, leviers et perspectives. In : Yvan Combeau et Yvon Rolland (Dir.). **Dire l'Océan Indien**, Volume 2. Université de la Réunion: Epica Éditions, 2017, p. 557-568.

NEWITT, Malyn. **A Short History of Mozambique**. London: HURST & COMPANY, 2017.

OLIVER, Roland; FAGE, J. D. **Breve história de África**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980.

PEDRO, Martinho. **La persistance des Autorités traditionnelles au Mozambique Colonial (1834 – 1974)** : Le cas de *Mamwene* de Nampula, 2010, 864 p. Sous la direction de Monsieur Frédéric CHAUVAUD, (Thèse de Doctorat, Histoire Contemporaine). Université de Poitiers. 2010.

PÉLISSIER, René. **Naissance du Mozambique** : Résistance et révoltes anticoloniales (1854 - 1918). (tome 1). Paris: Orgeval, 1984.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.) **Epistemologias do Sul**. Série Conhecimento e instituições. Coimbra: Almedina, 2009, p. 73-117.

RITA-FERREIRA, António. A sobrevivência do mais fraco: Moçambique no 3º Quartel do Século XIX. In: **I Reunião Internacional de História de África: Relações Europa-África no 3º Quartel do Século XIX**. Lisboa: IICT, 1989.

SALDANHA, Eduardo d'Almeida. **Questões Nacionais. Colónias, Missões e Acto Colonial**. Vila Nova de Famalicão: Tipografia Minerva, 1930.

SERRA, Carlos. **Para a História da Arte Militar Moçambicana (1525 – 1920)**. Maputo: Cadernos Tempo, 1983.

SILVA, J. Oliveira da. **Da urgência da reforma em Moçambique**. Beira: Notícias da Beira, 1962.

TEIXEIRA, Botelho. **Diferenças essenciais na génese de Angola e Moçambique sob o domínio português**. Separata das “Memórias”. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1938.

TITIEV, Mischa. **Introdução à Antropologia Cultural**. 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

DOCUMENTOS

AHM, Maputo, Fundo do Governo Geral, Inspecção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. Relatório duma inspecção às circunscrições do Distrito de Moçambique, (1936-1937), pelo Inspector Pinto Corrêa. Cx. 76.Vol. II, (Membra).

AHU, Lisboa, DGU, Pasta 12, (Moçambique), Capilha 1, 15 janvier 1850.

AHU, (Lisboa), DGU, Caixa 28 (1862), Governo Geral de Moçambique, Capilha 2, 6 de Fevereiro de 1862, série de 1862, n° 41.

ALVES, Anselmo António. **Política Colonial. Alguns aspectos práticos em Moçambique**, 1951. Dissertação para exame do 2° Ano do Curso de Altos Estudos Coloniais, apresentada na Cadeira de Política Colonial. Lisboa, Escola Superior Colonial.

O País, Ano XV, n° 411103, de 28 de Agosto de 2019.

Recebido em: 10/11/2019

Aprovado em: 28/12/2019



ISSN: 2595-5713

Vol. 2 | Nº. 4 | Ano 2019

André Victorino Mindoso

IDENTIDADES DIFERENCIADAS E IMAGINÁRIOS SOCIAIS EM MOÇAMBIQUE: UMA INCURSÃO NA “QUESTÃO ALBINA”

DIFFERENTIATED IDENTITIES AND SOCIAL IMAGINARIES IN
MOZAMBIQUE: AN INCURSION IN THE “ALBINO ISSUE”

RESUMO: Apesar do estigma e os diferentes tipos de violência que os indivíduos com albinismo se encontram sujeitos em Moçambique, o estudo desta temática não tem ainda constituído tópico predileto de cientistas sociais do país. Tentando contribuir para o debate, este artigo propõe-se a analisar os imaginários sociais sobre o albinismo presentes na sociedade moçambicana, e que vêm refletidos na narrativa jornalística. Toma como suporte empírico alguns jornais produzidos e difundidos no país entre 2010 e 2019. A análise mostra que a questão albina tem sido apresentada evidenciando-se a sua dimensão de direitos humanos, dada a violência que indivíduos naquela situação têm passado. Ao mesmo tempo, tem-se construído um imaginário que colocam estrangeiros como sendo os motivadores dessa violência. Este tipo de imaginário, contudo, revela um processo de construção e reprodução de uma narrativa assente na ideia de “pureza nacional”, onde as causas da violência e estigmatização contra indivíduos com albinismo são atribuídas aos outros, quando elas estão profundamente enraizadas na sociedade moçambicana, à semelhança do que acontece nos demais países da África subsaariana.

Palavras-Chave: Albinismo; Identidades Diferenciadas; Imaginário Social.

ABSTRACT: Despite the fact that stigma and different types of violence affects individuals with albinism in Mozambique, the issue has not yet become relevant for local social scientists. Intending to contribute to the debate, the article analyzes the social imaginary about albinism in Mozambican society. Methodologically it is supported by a qualitative approach focusing at analyzing some local newspapers produced and disseminated in the country between 2010 and 2019. The results of the work show that the albino issue has been presented emphasizing its human rights dimension, given the violence that affects individuals in that condition. At same time, its believed that foreigner are those which promote such a violence. This kind of imaginary, the article concludes, reveals a process of constructing and reproducing of a “nation purity” narrative, where the causes of violence and stigmatization against individuals with albinism are attributed to others, when they are deeply rooted in Mozambican society in the same way that happens in the other countries of sub-Saharan Africa.

Site/Contato

Editor

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

Key words: Albinism; Differentiated Identities; Social Imaginary.

IDENTIDADES DIFERENCIADAS E IMAGINÁRIOS SOCIAIS EM MOÇAMBIQUE: UMA INCURSÃO NA “QUESTÃO ALBINA”

André Victorino Mindoso¹

A história recente de Moçambique, sobretudo no pós-independência, mostra um esforço das autoridades públicas em imaginarem politicamente um país que se afirmava pela negação da existência de particularismos identitários. Estava em causa a construção de um ideário de nação assente numa abordagem universalista e homogeneizante de cidadão (MINDOSO, 2012).² Este, contudo, tinha consequência na vida dos indivíduos, na medida em que contribuía para a negação do reconhecimento de minorias nacionais. Nesse sentido, referir-se a segmentos étnicos ou regionais nacionalmente sub-representados na vida política ou econômica do país significava entrar em choque com a abordagem universalizante que orientava a elite dirigente, e que era avessa aos particularismos identitários. Em outros termos, a forma como historicamente Moçambique se constituiu enquanto Estado, possibilitou a que se criasse aquilo que Pierre Bourdieu (2008) chama de espírito de Estado³, assente, no caso particular em análise, numa visão de mundo dominante em que os diferentes particularismos e suas narrativas identitárias não gozassem de maior visibilidade em detrimento de sua abordagem universalista. Este tipo de abordagem não se resume, como poderia se pensar, às representações e ações de instituições governamentais e estatais, mas também, na atuação de diferentes meios de produção de imaginários nacionais, incluindo a imprensa. Trata-se, essencialmente, daquilo que Appadurai (2009, p.45) designou de “medo ao pequeno número”, para metaforizar a aversão que se constrói nas sociedades às identidades diferenciadas.

É com base na discussão precedente que surgiu o nosso interesse em estudar a forma como a imprensa moçambicana contemporânea (que é produto e em parte produtora de um espírito de estado profundamente universalista) encara a questão da população albina. População esta que, apesar de não constituir um grupo racial, seu caráter diferencial em relação a seus contemporâneos, derivada de sua pigmentação, lhe deixa em alguns casos sujeitas a processos de estigmatização, privações e violência pelos seus pares. Cabe, antes de mais nada, compreendermos a situação de indivíduos com albinismo. Trata-se de uma condição genética

¹ Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná. Docente na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Rovuma (Moçambique). Email: amindoso@hotmail.com. Declaro que este texto é totalmente inédito e não se encontra em processo de julgamento em nenhuma outra revista ou coletânea.

² Apesar de ter havido alguma redefinição desse ideário universalizante ao longo das últimas décadas, como demonstramos em outro trabalho (MINDOSO, 2018), este ainda continua sendo dominante em alguns contextos.

³ Com esta noção o autor refere-se às visões de mundo que os indivíduos, de uma forma direta ou indireta, assimilam em função de um processo de socialização coletivo catapultado, sobretudo, pelo sistema educativo. É esse processo que permite, por exemplo, que os indivíduos, apesar de suas diferenças, reconheçam os símbolos, as leis ou mesmo uma forma particular de ser e estar numa configuração nacional.

rara em que o indivíduo nasce com falta de melanina, substância responsável pela pigmentação da pele (PARKER; PARKER, 2007). É um problema que é visível a olho nu, especialmente em indivíduos negros, na medida em que a coloração de sua pele, assim como a dos cabelos e pêlos, difere profundamente daquilo que é peculiar a seu grupo racial, conferindo-os uma tonalidade muito mais clara. Embora não haja dados disponíveis sobre o tamanho da população com albinismo em Moçambique, certamente que a mesma não estará longe do padrão da região austral do continente, onde se estima que 1 em cada 4000 indivíduos tenha albinismo.⁴

A ocorrência do albinismo, contudo, não se reflete unicamente na pigmentação dos indivíduos. Ela pode trazer consequências para a sua saúde. Com efeito, a falta ou escassez de melanina no organismo do indivíduo, como sugerem estudos (entre eles vide, LUND; GAIGHER, 2002), o torna vulnerável a desenvolver doenças relacionadas com a pele, notadamente o cancro. Os mesmos também estão propensos a sofrer disfunções na visão. Nisso, para manterem sua saúde, indivíduos com albinismo são fortemente recomendados a usarem protetores solares, roupas que cubram maior parte do corpo, chapéus de abas largas, assim como óculos de sol. O princípio por detrás dessa recomendação é o de que aqueles devem evitar ao máximo a exposição aos raios solares. Esta particularidade biológica ou genética do indivíduo com albinismo, contudo, agrava-se para aqueles residentes em regiões de clima tropical, como é o caso de Moçambique e os demais países da África subsaariana, onde a presença de sol intenso é uma regra.

Como podemos notar, até aqui nossa argumentação leva a enfatizar a ideia de que o albinismo é uma questão biológica, na medida em que o que lhe caracteriza é a ausência de um componente genético (a melanina) que leva a que os indivíduos logo à nascença desenvolvam aquela condição. E que, para minimizar danos à sua saúde, os mesmos são fortemente recomendados a terem menor exposição ao sol.

Mas, a questão albina supera essa condição biológica e genética. Ela nos oferece matizes para que, de algum modo, possamos compreender processos sociais mais complexos, sobretudo no tocante à forma como os indivíduos com albinismo se encontram inseridos em sociedades africanas. A esse respeito, Braathen e Ingstad (2006), analisando o significado que os malauianos atribuem a indivíduos com albinismo naquele país, mostram que, dada à tonalidade clara de sua pele, aqueles têm passado por um processo de estigmatização, sendo classificados como *azungu* (brancos), embora sem os mesmos privilégios econômicos e sociais que normalmente os outros brancos (ocidentais) têm desfrutado em sociedades africanas. Cruz-Inigo *et al.* (2011), por seu lado, e a partir de evidências de diferentes estudos, mostra a situação de discriminação de

⁴ Esta estimativa é feita em função de levantamentos feitos tanto no Zimbábue quanto na África do Sul (Lund citado, entre outros, por BRAATHEN; INGSTAD, 2006).

indivíduos com albinismo no mercado de trabalho. Indica, por exemplo, que pelo fato de terem fobia ao sol, indivíduos com albinismo têm-se visto preteridos pelos empregadores, considerando-os pouco aptos para desempenharem atividades ao sol. Acontecendo o mesmo pelo fato daqueles serem tidos como indivíduos que têm uma expectativa de vida reduzida, quando comparados com os não-albinos; bem como pela sua aparência física, considerada pelos imaginários locais como sendo contagiosa. Finalmente, e em decorrência de um estudo realizado no Zimbábue e África do Sul, Charlotte Backer *et al.* (2010) defendem que é por causa de mitos e crenças que se criam em torno de indivíduos com albinismo, desde a sua nascença, que este segmento da população não se encontra devidamente integrado na sociedade. Trata-se de mitos e crenças que sugerem que indivíduos naquela situação sejam filhos de “maus espíritos”, e que esta é uma condição contagiosa. Daí o estigma que eles passam no cotidiano, indicam os autores. Isto leva a que estes se vejam discriminados e excluídos do acesso à escola, emprego, transporte e a outros serviços que impliquem contacto com os demais integrantes da sociedade.

Embora não retirados da realidade moçambicana, e sim da de países vizinhos do país, os exemplos acima apresentados são suficientes para elucidar que pela condição de sua identidade diferenciada, os demais integrantes da sociedade podem criar e difundir representações sobre indivíduos com albinismo, as quais podem ter influência no grau de sua inserção social. Ou seja, a questão albina é não apenas biológica/genética, ela é também social, e, como tal, passível de ser estudada sob as diferentes perspectivas das ciências sociais. Para fins deste trabalho, e visando fazer uma incursão ainda exploratória da temática, tomamos a imprensa escrita moçambicana como locus a partir do qual poderíamos “captar” algumas das interpretações presentes no imaginário da sociedade sobre a questão albina, o que reflete, parcialmente, a situação por que este segmento da população moçambicana tem passado na contemporaneidade.

Pudemos identificar tal imaginário por meio da análise de algumas publicações feitas por jornais do país, no período que vai de 2010 a 2019. Trata-se de jornais eletrônicos como o **Ikweli**, **O País** e **@Verdade**. Ao analisá-los, o nosso intuito não era o de identificar a forma peculiar como cada um deles, em função de sua linha editorial ou inserção nacional, encara a questão albina. Ao contrário, o que orientou nosso trabalho foi, tão só, identificar como todos eles apresentam a questão albina e, dessa forma, percebermos os imaginários dominantes existentes no país sobre a situação dos indivíduos naquela situação. Esta opção metodológica afigurou-se importante, na medida em que, como considera Legros *et al.* (2007), todos os meios que apresentem suas narrativas de forma escrita ou iconográfica, constituem fontes importantes que possibilitam descortinar imaginários orientados ou orientadores de práticas em uma determinada sociedade. No caso em alusão, imaginários sociais presentes na imprensa escrita moçambicana sobre a questão albina. Nosso argumento é o de que, para além das crenças

presentes no cotidiano da sociedade moçambicana que têm levado a que indivíduos com albinismo passem por situações de estigma e violência frequentes, existe um espírito de Estado, o qual reflete certa ideia de pureza nacional, e que está presente também na imprensa escrita. O mesmo se assenta, como veremos ao longo do artigo, na ideia de que a violência contra aqueles é motivada pelos “outros”, especialmente os estrangeiros.

Com vista a desenvolvermos o argumento colocado, estruturamos o artigo da seguinte forma. Para além desta introdução, o artigo apresenta três seções. Na primeira delas, e tendo em vista enquadrar teoricamente a questão em estudo, ocupamo-nos em discutir a construção de imaginários sociais em Moçambique a partir do processo de produção de crenças. Em seguida analisamos a forma como a questão albina aparece noticiada em jornais locais, onde, como veremos, é enfatizada a ideia de que estes têm sido alvo de violência em decorrência da sua condição identitária. Na terceira e última seção mostramos a forma como no imaginário local tem sido construída uma “narrativa oficial”, visando explicar a ocorrência da violência contra indivíduos com albinismo e a deterioração da moral coletiva.

Das “crenças anômicas” às violências, teorizando a questão albina em Moçambique

Empreender um esforço que vise teorizar a questão albina em Moçambique afigura-se uma tarefa nada fácil. Isto pelo fato de se tratar de uma temática que pouco interesse tem despertado aos cientistas sociais locais, não apenas dos moçambicanos como também os do continente africano. Nesse sentido, Burke *et al.* (2014) em seu balanço da literatura sobre a questão, em âmbito continental, constata que maior parte de estudos a respeito caracteriza-se por enfatizar a dimensão genética e epidemiológica do albinismo. Apesar dessa fraca disponibilidade de estudos no âmbito das ciências sociais, alguns trabalhos refletindo contextos como os da África do Sul, Zimbábue, Malawi e Tanzânia encontram-se disponíveis, sobretudo em publicações eletrônicas, os quais já apresentamos brevemente na parte introdutória deste artigo.⁵

Assumindo a escassez de literatura especializada que discuta a “questão albina”, uma análise de processos coletivos de construção de imaginários e crenças na realidade moçambicana se fez necessária. Nesse sentido, não poderíamos passar ao lado do trabalho de Carlos Serra (1997; 2003; 2012a; 2012b). Este autor é, provavelmente, o cientista social moçambicano que mais se dedicou ao estudo de imaginários e crenças sociais no país, as quais denominou por crenças anônimas de massas. No seu entender, estas se caracterizam por serem imaginários surgidos de forma esporádica, não se conhecendo seus autores reais e que se espalham em forma

⁵ Curiosamente, parte significativa dessas pesquisas tem sido desencadeadas por pesquisadores sediados fora do continente, especialmente em universidades ocidentais.

de boato, de tal sorte que os indivíduos especialmente de meios sociais pobres a vivenciam como sendo real. Crenças estas que lhes levanta certa ira a ponto de, em alguns casos, empreenderem ações de violência contra os demais, considerados culpados da situação de anomalia que vivenciam. O autor teoriza o processo de produção dessas crenças e a conseqüente ação violenta de indivíduos contra aqueles que definem como os responsáveis de sua situação anômala a partir de três principais fenômenos ocorridos entre as décadas de 1990 e 2000, nas províncias da Zambézia e Nampula.

No primeiro caso, Serra (1997) mostrou que indivíduos, geralmente pobres, acreditavam que as autoridades públicas, dado o suposto desdém que tinham deles, tendiam a introduzir enormes seringas em suas habitações quando estes se encontrassem a dormir, e lhes sugavam o sangue. No entender do autor, esses indivíduos acreditavam que as autoridades locais praticavam o “chupa sanguismo”, uma espécie de vampirismo de Estado para com as populações pobres. Situação esta que levava a que populações de regiões rurais da Zambézia agissem de forma violenta, inclusive atacando aqueles que julgavam serem a fonte do problema, designadamente, as autoridades públicas locais.

O segundo exemplo ilustrado por Serra (2003) tem a ver com a propagação da cólera em Nampula. O autor mostra que alguns moradores daquela província acreditavam que a causa da propagação da doença que ali se vivia à época era decorrente da ação do governo quando este introduzia cloro na água que consumiam. Ou seja, a ação das autoridades locais de saúde visando a purificação da água para o consumo das populações era vista por estas como sendo a causadora da doença. Eles subjetivamente acreditavam, nota Serra, que tal ação governamental nada mais visava senão a eliminação dos pobres. Estes, por sua vez, e supostamente em defesa de suas vidas, atacavam os agentes de saúde, assim como a polícia, julgando serem estes responsáveis pelas mortes que a cólera estava a causar nas comunidades.

Um último exemplo de crenças anônimas de massas, ilustrado pelo autor, e que gostaríamos de apresentar aqui, aconteceu na já citada província da Zambézia. Trata-se da crença que caracterizava algumas populações camponesas que dependiam da chuva para irrigação de seus campos de cultivo. Mostra Serra (2012a) que, quando a chuva não caísse com a regularidade que as populações desejassem, estas tendiam a apontar o dedo acusador àqueles que detinham localmente uma condição de vida estável (os poderosos), incluindo as autoridades da região. Acreditavam que fosse o desejo de tais poderosos o de vê-los continuarem naquela situação, ou mesmo que perecessem. Em outros termos, essas populações pobres rurais acreditavam que os poderosos é que “amarravam a chuva” com a clara intenção de perpetuá-los na situação de pobreza. A conseqüência desta crença, indica Serra, era a de que essas populações vissem nos ditos poderosos locais, assim como as autoridades públicas, como sendo os

causadores de seu infortúnio e, como tal, justificava-se empreenderem ações violentas contra aqueles.

Ao procurar conferir uma explicação sociologicamente aceitável para os fenômenos que ocorriam tanto na Zambézia quanto em Nampula, Serra (2003; 2012a; 2012b) começa por considerar que apesar das referidas crenças caracterizarem imaginários de populações rurais com baixa escolarização, não se deve olhar a ignorância como sendo o fator determinante que justificasse a aceitação acrítica das mesmas e a consequente empreitada violenta contra os supostos causadores de seus males. Defende o autor que tais crenças – que no seu entender já existiam no passado colonial – foram se tornando frequentes e ganharam maior visibilidade em decorrência das crescentes desigualdades sociais que vinham caracterizando a sociedade moçambicana, sobretudo no pós-1990, período este onde se assistia a uma crescente liberalização da vida econômica e social do país. Nesse sentido, conclui o autor, as populações que se vissem cada vez mais encurraladas com a situação de pobreza, ao contrário de seus vizinhos que supostamente “prosperavam” (os privilegiados), passaram a identificá-los como sendo os causadores de seu infortúnio:

[...] o que os pobres das zonas rurais estão a dizer é que sabem ver e sentir as assimetrias, as desigualdades sociais, que sabem observar que uns vivem bem, que não lhes falta a comida, que a chuva lhes é presente, que a cólera os poupa; e que outros, a maior parte, vivem mal, que lhes falta a comida, que a chuva emigrou deles, que a cólera os mata. É esta realidade que é expressa através de duas alegorias (a da chuva e a do cloro), é esse problema real que está embrulhado e disfarçado pelo envelope do bizarro e do ilógico (SERRA, 2012a, p.135).

Esta proposição de Serra, contudo, carece de ser reformulada para melhor compreendermos o seu alcance explicativo. É certo que o autor constrói sua teoria a partir da experiência de pesquisa empírica que teve em meios rurais, de onde chegou à conclusão de que o fato de que os indivíduos fossem diferentemente afetados pela pobreza fazia com que os que mais a sentissem passassem a produzir, difundir e acreditar em crenças nas quais viam nos outros como responsáveis pela sua situação. A nossa preocupação quanto a esta colocação do autor é a de que a ocorrência das referidas crenças não se limita ao meio rural. Elas também podem e são observadas em meios urbanos do país.

Com efeito, o próprio autor, em outro contexto (SERRA, 2012b), mostrou, por exemplo, aquilo que considerou ser a crença da existência de um “papão nigeriano” que muito preocupava indivíduos residentes em meios urbanos do país. No seu entender, existiam rumores que indicavam a existência no imaginário social, especialmente na Beira e Maputo, a crença de que alguns indivíduos estrangeiros, representados pela figura do nigeriano, eram causadores de

anomalias. Indivíduos estes que de alguma forma detinham uma posição social privilegiada, dado serem em sua maioria comerciantes e detentores de um estilo de vida diferente do normal das populações dos bairros em que residiam. Eles eram vistos, considera Serra, como sendo os causadores de diferentes tipos de males aos seus vizinhos pobres, desde a transmissão de vermes (doenças) às mulheres, várias práticas de feitiçaria, tráfico de seres humanos, entre outros. Ou seja, assim como acontecia no meio rural – com as crenças no chupa-sanguismo, na existência de “amarradores da chuva” ou mesmo a propagação da cólera pelo cloro – algumas populações do meio urbano acreditavam e difundiam rumores de que existiam indivíduos poderosos de nacionalidade estrangeira que eram causadores de diferentes males às populações pobres e indefesas:

Esse fabuloso carro [símbolo de riqueza] cujas características exactas ninguém conhece – mas que muitos de nós afirmarão conhecer -, é, afinal, em mais uma hipótese uma alegoria para expressar o estatuto sinuoso, ambíguo, dos poderosos, para exprimir todos aqueles que constroem a sua riqueza com a desgraça dos pobres. A sua natureza de estrangeiro é exemplar pelo facto de remeter simbolicamente para o exterior a corrosão do tecido social interno. O rumor do bicho-papão-nigeriano é um indicador de desigualdades sociais. Os vermes que é suposto ele espalhar são os arautos da desgraça social (SERRA, 2012b, p.115).

Em suma, podemos afirmar que a contribuição de Serra no concernente ao processo de construção de crenças anómicas, sugere uma aversão dos pobres (os normais da comunidade) em relação as autoridades públicas e aos ditos poderosos locais (os supostamente portadores de atributos diferenciados). Essa aversão é feita por meio da criação de boatos e rumores hostis contra eles, por acreditarem serem estes os causadores de seus infortúnios e nisso, ocasionalmente empreendem ações violentas. Apesar desta proposta explicativa do autor não dizer respeito à questão albina, a qual nos interessa, julgamos que a racionalidade nela presente constitui um marco importante para compreendermos o processo de construção de imaginários sociais em Moçambique, e, dessa forma, construirmos algumas hipóteses de trabalho para, embora parcialmente, analisarmos a questão albina.

O primeiro elemento a ser retido é o de que a condição diferenciada do indivíduo na sua comunidade, isto é, a sua identidade diferenciada em relação aos demais, pode levar a que estes últimos construam uma imagem negativa ou positiva sobre si, dependendo do contexto e situação em particular. Quando esta imagem é negativa, no caso do indivíduo com albinismo, é-lhe atribuído atributos que remetam a ideia de que o mesmo é a causa da deterioração moral da comunidade, recaindo sobre ele ações de discriminação e estigmatização, incluindo violência física (GOFFMAN, 2008). Ao mesmo tempo, acrescentamos – a avaliação positiva da identidade diferenciada do indivíduo com albinismo, em relação aos demais (não-albinos), pôde levar a que

ele seja visto como a “solução” dos problemas que afetam a comunidade. Tal posituação (às vezes dotadas de justificativas extra-humanas) pode igualmente levar à emergência de crenças em certos sectores da sociedade fundadas na ideia de que as partes do corpo do indivíduo com albinismo sejam úteis para a solução dos mesmos. Tendo lugar numa sociedade em que o mercado passa a se constituir em elemento mediador das relações sociais, essa posituação da identidade diferenciada do indivíduo com albinismo passa a ganhar valor de troca a ponto de se ignorar a sua dignidade humana (BURKE et al, 2014).

Pode-se afirmar, desse modo, que a identidade dos indivíduos com albinismo tende a ser ambivalente: ao mesmo tempo em que lhe é socialmente conferida certa negatividade e estigma por determinados sectores da sociedade, em outros momentos ela se vê positivada na medida em que é vista como recurso para determinada finalidade “desejável”. Tanto uma quanto outra tendência presente no imaginário social local, contudo, acabam por se configurar, em alguns casos, em reações extremas que tem levado à violência contra indivíduos que apenas se diferenciam dos demais pela sua condição albina. O segundo e último aspecto importante a ser tomado em consideração, e inspirado na proposta de Serra, é a ideia de que no processo de construção de crenças anómicadas em Moçambique, o estrangeiro à comunidade local, ou nacional, tende a ser apresentado como sendo o responsável pela deterioração das relações sociais. Para o caso particular da questão albina, onde são reportadas ações violentas contra indivíduos naquela situação, imaginários de pureza nacional são criados deixando a ideia de que os responsáveis por tais atos são indivíduos estranhos à comunidade nacional, são estrangeiros ou nacionais com ligações a eles. Neste caso em particular, tem sido os malauianos e tanzanianos tidos como os principais responsáveis pela violência contra indivíduos com albinismo e, conseqüentemente, os supostos deterioradores da moral coletiva nacional. É com base nos dois pressupostos acima apresentados que nos propomos seguidamente analisar e interpretar a questão albina em Moçambique, dando enfoque à forma como a imprensa local, enquanto dispositivo de construção e difusão de imaginários, a apresenta.

A questão albina como domínio dos direitos humanos

Um dado importante a ser tomado em consideração inicialmente, nesta parte do artigo, é o fato de que a imprensa moçambicana se orienta por uma tendência de colocar a questão albina como um problema de direitos humanos. Com efeito, quase todas as reportagens e peças noticiosas analisadas foram produzidas e difundidas na sequência de algum evento de rapto, assassinato ou desaparecimento de indivíduos com albinismo, sendo apresentada a situação como trágica e amoral. Nessas narrativas jornalísticas as principais fontes de informação têm

sido as autoridades públicas, designadamente os agentes policiais e procuradores. Estes, na qualidade de agentes do Estado, tendem a mostrar o seu comprometimento com a perseguição dos criminosos e a conseqüente responsabilização criminal dos mesmos. Esta dimensão criminal, que remete a questão albina a uma abordagem dos direitos humanos, fica evidente nos extratos abaixo apresentados:

O rapto e assassinato de pessoas com falta de pigmentação da pele, conhecidas como albinas, continua sendo um crime que tira sossego aos cidadãos de Nampula, sobretudo as vítimas e seus parentes. (...). Foi em 2015 que a prática criminosa atingiu o seu pico no país, observando-se uma constante violação dos direitos humanos das pessoas albinas, incluindo o assassinato (violação do maior direito) e tráfico de partes dos corpos das vítimas (LUTXEQUE, 2019). O recrudescimento dos crimes de rapto e tráfico de pessoas com falta de pigmentação da pele, vulgo albinos, preocupa a Procuradoria Geral da República (PGR) que se via satisfeita pela calma registada recentemente. (...). Segundo a fonte, o Serviço Nacional de Investigação Criminal (SERNIC) ainda está a investigar os dois casos, sendo que para o caso de Larde ainda não há indiciados, enquanto que para o caso de Murrupula três indivíduos já foram constituídos arguidos e estão sob custódia policial (MANUEL, 2019).

Um mesmo tipo de abordagem criminal, incluindo a sua dimensão moralizante, tem sido feita àqueles indivíduos que tendem a violar túmulos de indivíduos com albinismo já falecidos com o intuito de coletarem as suas ossadas, orientados pela crença de que os mesmos têm valor de troca em determinado mercado. Este ato, que tem sido apresentado na imprensa como ética e moralmente inaceitável, é igualmente apresentado como crime, punível por lei e que tanto a polícia quanto os procuradores têm incitado iniciativas visando à captura e acusação dos referidos criminosos:

Treze indivíduos estão sob custódia policial, no Comando Distrital de Milange, província da Zambézia, indiciados de envolvimento em crimes de profanação de túmulos, tráfico de pessoas albinas [...]. Segundo o retrato descrito pelos supostos criminosos, o seu envolvimento nos crimes surge na sequência de convites feitos por amigos, na promessa de receberem elevadas quantias de dinheiro, que chegam a atingir um milhão de meticais para cada indivíduo. No entanto, alguns envolvidos citados pela Rádio Moçambique (RM), emissora pública, disseram-se arrependidos e enganados pelos amigos, ora foragidos, que os arrastaram para a prática desses crimes. “Fui enganado por um amigo. Saímos juntos e fomos ao cemitério. Aí tirámos o crânio e foi assim que me agarraram. O meu amigo encontra-se ainda em parte incerta”, declarou à RM um dos indiciados. “Não sei de nada. Os meus amigos vieram ter comigo e disseram que tinham um negócio. Eu saí à procura da minha mulher e fui pegue, desde lá fiquei preso”, afirmou outro detido (JORNAL O PAÍS, 2019).

Fica claro, a partir do trecho acima, que mesmo já falecidos, indivíduos com albinismo têm sido alvo de uma interpretação por certos setores da sociedade que vê a sua identidade diferenciada como portadora de alguma “utilidade”, e por via disso, estarem propensos a serem

raptados, assassinados ou mesmo terem seus túmulos profanados. As peças noticiosas trazem outro aspecto que chamou a nossa atenção. É o fato de estas indicarem o perfil das vítimas da violência e as circunstâncias da sua ocorrência. Elas mostram que as referidas vítimas têm sido tanto do sexo masculino quanto as do feminino, muitas vezes crianças e adolescentes:

Uma criança do sexo masculino, de apenas três anos de idade, com problemas de pigmentação da pele, foi raptada por pessoas ainda não identificadas, após introduzirem-se na residência da mãe, na passada sexta-feira (28), no distrito de Angónia, na província de Tete, informou o Comando-Geral da Polícia da República de Moçambique (PRM). [...]. É o primeiro episódio do género que ocorre este ano em Tete, onde, entre 2015 e 2016, foram reportados vários casos de rapto e assassinato de albinos. Trata-se de um crime que abalou o país inteiro e ocorria com maior incidência em Nampula (JORNAL VERDADE, 2017).

O rapto do menor, cuja identidade não apuramos, ocorreu entre a noite e a madrugada do dia 28 de Fevereiro último, na região de Pacone, Posto Administrativo de Mutuali, e os protagonistas são três indivíduos que, também, desconhecemos as suas identidades. Segundo nossas fontes na região, os três indivíduos teriam iniciado com uma sondagem para perceber com quem vivia o menor, tendo constado que o mesmo estava na noite daquele dia apenas com a sua avó, uma idosa, o que fez com que os malfeitores aproveitassem da fragilidade da anciã e arrombassem as portas. De acordo com as nossas fontes, a idosa não conseguiu distinguir as pessoas que raptaram o seu neto, mas o certo é que sabe falar que eram três homens (LUTXEQUE, 2019).

A província de Nampula volta a registar casos de desaparecimento e assassinato de albinos. São dois casos ocorridos até aqui, sendo que o primeiro aconteceu em Março, a vítima é um menor de seis anos de idade que está desaparecido. O segundo caso aconteceu este mês (Maio), no distrito de Murrupula, a vítima é uma menor de 11 anos, que foi raptada e de seguida morta, tendo seus membros amputados (MACHAVA, 24 de Maio 2019).

Uma criança de um ano de idade, que sofre de albinismo, foi roubada por pessoas ainda não identificadas, na semana finda, no distrito de Mecanhelas, província do Niassa. Um cidadão está detido por se suspeitar que tem alguma conexão com os presumíveis criminosos. Uma criança de um ano de idade, que sofre de albinismo, foi roubada por pessoas ainda não identificadas, na semana finda, no distrito de Mecanhelas, província do Niassa. Um cidadão está detido por se suspeitar que tem alguma conexão com os presumíveis criminosos. O roubo do miúdo aconteceu à noite, no povoado de Maico, quando ele estava a dormir junto da sua mãe. Não é a primeira vez que um caso similar acontece naquele ponto de Moçambique, e as restantes ocorrências ainda não foram esclarecidas pelas autoridades policiais e da justiça. (...) Em Janeiro deste ano, no Niassa, *um miúdo de sete anos* de idade, também que sofre de albinismo, foi roubado por quatro indivíduos desconhecidos, depois de arrombaram a porta de casa onde a vítima estava com a família, a dormir. O caso deu-se no distrito de Ngaúma. Nunca mais se soube, publicamente, se o rapaz foi ou não resgatado, nem se os raptadores foram detidos (JORNAL VERDADE, 2017).

Resumindo o que vem sendo discutido nesta seção, fica claro que a imprensa moçambicana aqui analisada toma a questão albina como um problema de direitos humanos e que a violência dirigida a indivíduos com albinismo constitui um forte golpe à moral coletiva a ponto de deixarem as autoridades públicas empenhadas em encontrar e punir os criminosos por detrás desses atos. E, esse sentimento agudiza-se pelo fato de muitas das vítimas serem crianças e adoles-

centes. É importante, contudo, contextualizarmos a relevância do âmbito dos direitos humanos que a questão albina ocupa. No entender de Burke *et al.* (2014) imaginários sobre indivíduos com albinismos já estavam presentes não apenas em países africanos, como também nos demais, dado o fato destes terem características físicas peculiares, diferentes do normal de seu grupo de pertença racial. Nesse sentido, por exemplo, continuam os autores, desde tempos idos já havia processos de sacrifício de crianças que nascessem com albinismo, estigmatização e até violência contra indivíduos naquela condição.

O que acontece atualmente, indica Burke *et al.*, é que dada a recorrentes mortes, raptos e amputações de pessoas com albinismo acontecidos no continente africano, e que ganhou maior visibilidade e midiaticização na década de 2000, os organismos internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU), passaram a encarar esses atos como crimes contra a humanidade. Isto fez com que a violência contra a população albina, embora já tivesse raízes históricas, passasse a gozar de uma atenção especial. Os Estados passaram a ver a questão albina como tendo um lugar importante e que era sua responsabilidade criarem mecanismos de proteção desse grupo de cidadãos que se diferenciava dos demais pela sua condição ao mesmo tempo genética e social.

As crenças “anômicas”, identidades diferenciadas e a coisificação da vida

Demonstramos, na seção anterior, que a forma como a imprensa moçambicana tem representado indivíduos com albinismo, coloca-os como vítimas de violência e que a mesma se configura um atentado à moral coletiva e, conseqüentemente, um problema da seara dos direitos humanos. Notamos, contudo, que em paralelo a esse tipo de abordagem, uma outra surge, e que tem a ver com a forma como a violência contra esse segmento da população moçambicana tem sido explicada. Os dados empíricos tomados para esta parte do artigo indicam, exatamente, as representações presentes tanto naquilo que os próprios jornalistas deixam transparecer em sua narrativa quanto as percepções de suas principais fontes noticiosas, designadamente, as autoridades públicas (agentes policiais e procuradores):

Desde os anos 1990 que a região Norte do país, Nampula em particular, virou um [lugar] perigoso para pessoas portadoras de albinismo. Crenças supersticiosas de que partes do corpo dos albinos ajuda na cura de doenças e/ou dá sorte, alimentou o fenómeno de “caça” aos albinos, sendo que Tanzânia e Malawi são tidos como os destinatários dos órgãos ou ossadas de albinos para fins de feitiçaria (MACHAVA, 2019).

A perseguição aos albinos é baseada na crença de que partes do corpo do albino podem transmitir poderes mágicos. Tal superstição é especialmente presente na região dos Grandes Lagos e tem sido promovida e explorada por médicos tradicionais e outros que usam essas partes em ingredientes, rituais e poções, alegando que irão trazer prosperidade ao usuário (JORNAL O PAÍS, 2018).

É particularmente revelador o depoimento de um curandeiro condenado a uma pena de 40 anos de prisão por ter participado no rapto e assassinato de um indivíduo com albinismo em Nampula:

Trata-se de um curandeiro que terá sido contactado por um homem identificado por Evaristo, inicialmente para supostamente o tratar a hérnia de que padecia. “Disse que foi mandado com o patrão dele. Não conheço esse tal patrão dele. Não sei se é moçambicano ou estrangeiro porque não lhe vi”. Todavia, aliciado por um valor total de dez milhões de meticais para uma divisão a cinco, o curandeiro trocou a medicina tradicional pelo crime e ajudou a carregar o corpo do albino, depois de ter sido executado por Evaristo em plena via pública, por volta das 17 horas do dia 16 de Setembro de 2015. A ideia era enterrar o corpo numa mata para depois da decomposição exumarem as ossadas para alimentar o negócio obscuro que vinca em muitas tradições, sobretudo nos países vizinhos onde se acredita que um tratamento mágico com partes do corpo de um albino ajuda a dar sorte na vida, enriquecimento ou outro tipo de curas. Essas crenças estão tão enraizadas que só no Estabelecimento Penitenciário Regional de Nampula soubemos que há outros condenados em quatro processos a penas que variam de 22 a 38 anos de prisão de consumação e tentativa de venda de partes do corpo de pessoas com albinismo. “Temos até casos de parentes que cortaram cabelo do filho e entregaram alguém para procurar clientes”, confidenciou-nos um agente da guarda prisional que [foi] destacado pela direcção daquela cadeia para acompanhar a nossa presença no dia da entrevista com os dois reclusos (JORNAL O PAÍS, 2019).

Os dados colocados nos trechos jornalísticos acima indicam alguns aspectos importantes a se tomarem em consideração na análise da questão albina no imaginário da sociedade moçambicana. Trata-se, em primeiro lugar, do fato de a violência e raptos de indivíduos com albinismo, supostamente, serem tidos como motivados por “crenças obscuras” que sugerem que partes do corpo de albinos constituem elementos importantes na criação de poções mágicas visando à melhoria da condição financeira e de saúde daquele que se sente necessitado. Este fato coincide com aquele que identificamos nos estudos previamente discutidos neste artigo. Com efeito, ao se falar de crenças obscuras está-se a subentender um desconhecimento que as populações denotam em relação à identidade diferenciada do indivíduo com albinismo. É nesse sentido que Cruz-Inigo *et al.* (2011) analisando a situação de sociedades da África subsaariana, defende a ideia de que para que se eliminasse a violência contra aqueles era necessário que se apostasse na educação das populações, sobretudo as do meio rural, onde no seu entender esse fato ocorre com maior frequência.

Acontece que explicar as crenças em torno da violência contra indivíduos com albinismo, recorrendo à falta de educação (ignorância) das populações não é de todo pacífico. E aqui a colocação de Serra (2003; 2012a; 2012b) sobre o processo de produção de crenças em Moçambique afigura-se importante. O autor defende que a ignorância está longe de entrar na equação para a explicação desse processo. No seu entender, são as condições sociais

(especialmente desfavoráveis) que são subjetivamente sentidas pelos indivíduos, o que lhes leva a acreditar em rumores e boatos que aos olhos dos demais pode parecer infundado. Nesse caso em particular, acreditamos, ao sentirem que as suas condições materiais e até de saúde precisam ser melhoradas, os indivíduos procuram encontrar respostas a curto prazo atacando, para isso, aqueles que a nível local são socialmente percebidos em alguns círculos (curandeiros e não só) como tendo atributos extra-humanos. Pelos extratos dos jornais acima apresentados, fica claro que indivíduos com identidades diferenciadas, os albinos, passam a ser vistos como uma fonte de “salvação”, mesmo que isso implique colocar em causa sua integridade física.

Um segundo elemento relevante nesse imaginário, presente, sobretudo na narrativa das autoridades públicas e secundada pelo da imprensa aqui analisada, é o de que essas crenças tendem a ganhar espaço em Moçambique por causa da mão de cidadãos estrangeiros, especialmente daqueles provenientes da região dos Grandes Lagos, incluindo Tanzânia e Malawi. Esses locais são tidos como hospedeiros de curandeiros que encaram as partes do corpo de indivíduos com albinismo como detentoras de valor curativo, ou mesmo de poder de enriquecimento. Em outros termos, fica a ideia de que os promotores de raptos e violência contra indivíduos com albinismo são os estrangeiros, aqueles que supostamente colocam em causa a moral coletiva nacional por via de práticas desumanas.

Esta forma de se explicar a violência contra indivíduos com albinismo, presente tanto na narrativa jornalística quanto na de agentes do Estado, contudo, ignora ou pelo menos minimiza o fato dessas crenças também estarem enraizadas na sociedade moçambicana, que os indivíduos com albinismo ao longo da história do país têm passado por cenários de violência, discriminação e privações. Um exemplo eloquente a esse respeito é o que nos foi contado por Tomás António⁶, um homem atualmente com sessenta anos de idade e que fala sobre como indivíduos com albinismo eram tratados no passado, em seu povoado algures na província de Nampula:

Naquele tempo, quando eu ainda era criança, a situação de pessoas albinas era muito má. Acreditava-se que os albinos traziam má sorte. Por isso, se houvesse pessoas com albinismo as mesmas eram separadas de outras pessoas. Como não havia coragem de tirar a vida as pessoas que nasciam naquela situação, elas eram levadas a uma montanha perto do povoado, onde havia uma gruta. As crianças eram abandonadas naquela gruta e nunca mais eram vistas na comunidade (ANTÓNIO, 2019).

Uma das explicações que existe para essa prevalência de imaginários sobre a população albina, e que em alguns casos culmina na violência contra os mesmos, é a de que a presença de grupos ou segmentos populacionais com identidades diferenciadas numa dada sociedade, pode levar a que os mesmos sejam constituídos como bodes expiatórios, considerados responsáveis

pelos males sociais ou eventos anómalos que possam estar a acontecer (APPADURAI, 2009). Retomando a ideia de crenças anômicas de massas desenvolvida por Serra, e que já tivemos oportunidade de apresentá-la neste texto, fica claro que à medida que as comunidades sentissem ameaçadas ou a sua condição de pobreza aumentando, elas tendiam a desenvolver crenças segundo as quais certos grupos da sociedade eram responsáveis pelo sucedido, eram constituídos como bodes expiatórios e assistia-se a uma onda de violência contra os mesmos. Esta, como já indicamos anteriormente, era uma situação que já se verificava no passado, contudo, com a crescente monetarização da vida, não apenas em Moçambique, algumas identidades diferenciadas, mais do que estigmatizadas, estão a ser ‘coisificadas’, sendo-lhes atribuídas uma utilidade e um valor de troca.

Está em causa, como se pode notar, um processo de reconfiguração do significado que em alguns contextos se atribuíam aos indivíduos com albinismo, saindo estes de uma situação de privações e estigmatização para outra, de mercantilização de sua identidade diferenciada. Esta abordagem explica, por exemplo, o depoimento acima colocado segundo o qual, havia pais que cortavam os cabelos de seus filhos com albinismo e punham à disponibilidade de possíveis compradores dos mesmos. Nessa nova configuração da identidade albina, contudo, e como já indicamos acima, cidadãos estrangeiros têm sido apresentados pela narrativa “oficial” como os compradores de órgãos e partes do corpo de indivíduos naquela situação. Eles são encarados, pensando com Serra (2012b), como sendo os poderosos que prosperam à custa da moral local, os que aos olhos do imaginário das autoridades públicas, bem como nos da imprensa, contribuem para a degradação da sociedade moçambicana.

Considerações finais

Em jeito de fecho desta incursão exploratória na questão albina em Moçambique, julgamos ser pertinente afirmar que o imaginário social presente na imprensa do país, assumindo quase que totalmente a narrativa do Estado, a coloca como sendo uma realidade do âmbito dos direitos humanos, dada a violência que este segmento da população tem passado no seu cotidiano. E que esta violência acontece porque alguns nacionais, influenciados por estrangeiros, passam a ver partes do corpo de indivíduos com albinismo como sendo úteis para a produção de poções mágicas visando o enriquecimento ou cura de doenças. Esta narrativa, como se vê, encerra a ideia de uma certa pureza nacional, sugerindo que a violência contra indivíduos naquela condição decorre da ação dos “outros”, os estrangeiros.

⁶ Nome fictício. Conversa tida em 28 de jul. de 2019, na cidade de Nampula.

Uma análise mais cuidada dessa questão, contudo, indica-nos que independentemente da influência de estrangeiros, muitas vezes colocados como bodes expiatórios pelas autoridades públicas, os indivíduos com albinismo sempre estiveram propensos a diferentes tipos de violência em Moçambique. E que a mesma decorre de sua identidade diferenciada, num contexto onde historicamente os seus atributos têm sido avaliados pelo imaginário local de forma ambígua. Por um lado, a referida identidade tem sido interpretada como aquela que causa males às comunidades, que deve ser evitada; por outro lado, e, sobretudo mais contemporaneamente, a identidade diferenciada de indivíduos com albinismo tem sido encarada como tendo potencial de proporcionar prosperidade material e cura de doenças.

Estes tipos de avaliação, contudo, têm em comum o fato de coisificarem a vida de indivíduos naquela situação, encarando-os como meios para que se alcance determinado fim, e que a equação da violência muitas das vezes se vê presente. Pensamos que esta tentativa de incursão na questão albina, embora que ainda exploratória, poderá contribuir, ou no mínimo mostrar a necessidade de uma agenda de pesquisa a nível nacional a qual possibilite uma melhor compreensão dos processos de produção de crenças e imaginários sociais, e como eles influem na vida de indivíduos com identidades diferenciadas aos mais diferentes níveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, A. **O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

BACKER, C. *et al.* The myths surrounding people with albinism in South Africa and Zimbabwe. **Journal of African Cultural Studies**, v.22, n. 2, p.169–181, 2010.

BOURDIEU, P. Espírito de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In: ____ (Org.) **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papiros, 2008, p. 91-124.

BRAATHEN, H.; INGSTAD, B. Albinism in Malawi: knowledge and beliefs from an African setting. **Disability & Society**, v. 21, n.6, p. 599-611, 2006.

BURKE, J. *et al.* Media analysis of albino killing in Tanzania: a social work and human rights perspective. **Ethics and Social Welfare**, v.2, n.8, p. 117-134, 2014.

CRUZ-INIGO, A. E. *et al.* Albinism in Africa: stigma, slaughter and awareness campaigns. **Dermatol Clinical**, n. 29, p. 79–87, 2011.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

LEGROS, P. *et al.* “Interpretações do Imaginário”. In: _____. (Org.). **Sociologia do Imaginário**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2007, p. 110-184.

LUND, P. M.; GAIGHER, R. A. health intervention programme for children with albinism at a special school in South Africa. **Health Education Research: theory and practice**, v.17, n.3, p. 365-372, 2002.

MINDOSO, A. V. **A construção simbólica da nação nos livros escolares no Moçambique pós-colonial-1975-1990**. 138p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

MINDOSO, A. V. Transformações sociais e a metamorfose do ideário de indivíduo na narrativa da nação moçambicana do pós-independência. **Revista Áfricas**, v.5, n.9, p. 89-116, 2018.

PARKER, J.; PARKER P. **Oculocutaneous albinism: a bibliography and dictionary for physicians, patients, and genome researchers**. ICON Group International, Inc., 2007.

SERRA, C. A chuva presa ao céu. In: _____. (Org.). **Chaves das Portas do Social: notas de reflexão e pesquisa**. Maputo: Imprensa Universitária, 2012(a), p.124-135.

SERRA, C. O papão 'nigeriano' que deixa vermes nas mulheres de Maputo. In: _____. (Org.). **Chaves das Portas do Social: notas de reflexão e pesquisa**. Maputo: Imprensa Universitária, 2012 (b), p.109-116.

SERRA, C. **Cólera e Catarse**. Maputo: Imprensa Universitária, 2003.

SERRA, C. **Novos combates pela mentalidade sociológica**. Maputo: Livraria Universitária, 1997.

ENTREVISTAS

ANTÓNIO, T. **Entrevista individual**. Cidade de Tete, 28 de jul. 2019.

DOCUMENTOS

LUTXEQUE, S. Albinos voltam a ter dias difíceis em Nampula. **Ikweli**, Nampula, 05 de mar. de 2019. Disponível em: <https://www.ikweli.co.mz/2019/03/05/albinos-voltam-a-ter-dias-dificeis-em-nampula/>. Acesso em: 20 jul. 2019.

MACHAVA, R. Nampula registou dois casos de desaparecimento e assassinato de Albinos este ano. **O País**, Maputo, 24 de maio de 2019. Disponível em: <http://opais.sapo.mz/nampula-registou-dois-casos-de-desaparecimento-e-assassinato-de-albinos-este-ano> Acesso em: 20 jul. 2019.

MANUEL, C. Rapto de albinos preocupa a PGR. **Ikweli**, Nampula, 28 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.ikweli.co.mz/2019/05/28/o-recrudescimento-do-rapto-de-albinos-preocupa-a-pgr/> Acesso em: 20 jul. 2019.

Albinos alvos de raptos e assassinatos em Nampula. **Jornal O País**, Maputo, 18 de jun. de 2019. Disponível em: <http://opais.sapo.mz/albinos-alvos-de-raptos-e-assassinatos-em-nampula>. Acesso em: 20 jul. 2019.

Desapareceu há quatro anos em Nampula e ainda não há pistas. **Jornal O País**, Maputo, 02 de set. de 2018. Disponível: <http://opais.sapo.mz/desapareceu-ha-quatro-anos-em-nampula-e-ainda-nao-ha-pistas>. Acesso em: 20 jul. 2019.

Treze detidos por profanação de cadáveres de albinos e calvos. **Jornal O País**, Maputo, 31 jul. 2019. Disponível em: <http://opais.sapo.mz/treze-detidos-por-profanacao-de-cadaveres-de-albinos-e-calvos-> Acesso em: 20 jul. 2019.

Criança albina raptada em Tete. **Jornal Verdade**, Nampula, 03 de maio de 2017. Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/nacional/62003-crianca-albina-raptada-em-tete>. Acesso em: 20 jul. 2019.

Desconhecidos roubam mais uma criança albina no Niassa. **Jornal Verdade**, Nampula, 12 de out. de 2017. Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/nacional/63668-desconhecidos-roubam-mais-uma-crianca-albina-no-niassa>. Acesso em: 20 jul. 2019.

Recebido em: 20/02/2019

Aprovado em: 30/08/2019



ISSN: 2595-5713

Vol. 2 | Nº. 4 | Ano 2019

Ana Gabriella F. da S. Nóbrega
Sebastião Marques Cardoso

UMA ANDORINHA PODE DERRUBAR UM IMPÉRIO? UMA HISTÓRIA DE LUTA E RESISTÊNCIA NO CONTO “QUEM MANDA AQUI”, DE PAULINA CHIZIANE.

Can a swallow topple an empire? A story of struggle and resistance in Paulina Chiziane's "Who Rules Here" tale

RESUMO: Este artigo objetiva analisar as imagens da relação colonizado X colonizador presente no conto “Quem manda aqui?”, o primeiro dos três contos que constitui a obra *As Andorinhas* (2009), da escritora Paulina Chiziane, primeira romancista moçambicana. Sabendo que as suas narrativas revelam uma escrita libertária, buscaremos compreender a representatividade dos personagens e ações do enredo, ligados à história da colonização da África, bem como, a forma como a escritora consegue transformar em arte os percalços da realidade de sua comunidade, a fim de que possa, dessa maneira, ilustrar um roteiro de luta e resistência às tiranias. Para tanto, utilizaremos em nossa análise a teoria pós-colonial, em especial os estudos de Hall (2005); Memmi (1977); Spivak (2010); Fanon (2008) dentre outros que abordam a situação do colonizado e do colonizador. Por fim, observamos que o conto revela muito mais do que a presença simbólica de fatos históricos, pois denota também uma história de possibilidades, de esperança, de liberdade e, sobretudo, de resistência.

Palavras-Chave: Literatura Africana Contemporânea; Pós-Colonialismo; Paulina Chiziane.

ABSTRACT: This article aims to analyze the relationship Colonized X Colonizer present in the tale “Who Rules Here?”, the first of the three short stories that constitutes the work *As Andorinhas* (2009), by the writer Paulina Chiziane, first Mozambican novelist. Knowing that her narratives reveal libertarian writing, we will seek to understand the representativeness of the characters and actions of the plot, linked to the history of the colonization of Africa, as well as the way the writer manages to turn the sad reality of her people into art in order to that it can fight against any imposition or form of domination. To this end, we will use Postcolonial Theory in our analysis, especially Hall's (2005) studies; Memmi (1977); Spivak (2010); Fanon (2008) among others that encircles the situation of the colonized and the colonizer. Finally, we observe that the tale reveals much more than the presence of historical facts, as it denotes a history of possibilities, hope, freedom, and above all, resistance.

Site/Contato

Editor

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

Key words: Contemporary African Literature; Postcolonialism; Paulina Chiziane.

UMA ANDORINHA PODE DERRUBAR UM IMPÉRIO? UMA HISTÓRIA DE LUTA E RESISTÊNCIA NO CONTO “QUEM MANDA AQUI”, DE PAULINA CHIZIANE

Ana Gabriella Ferreira da Silva Nóbrega ¹
Sebastião Marques Cardoso ²

Introdução

Manuel Ferreira (1987), em sua obra *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesas II*, traz o percurso das origens da produção literária em Moçambique e em Angola, separados os dois, neste volume, por questões comuns a esses países, sendo elas razões históricas, geográficas culturais ou políticas, como ele justifica no introito do livro. A sua obra é dividida em duas partes, sendo cada uma delas organizadas de acordo com os gêneros: líricos, narrativos e épicos. Em se tratando de Moçambique, lugar que nos interessa por ser o país de origem da nossa escritora e, em especial, da narrativa a ser analisada, o estudioso contextualiza alguns nomes importantes para a literatura desse país, dentre eles João Dias, o primeiro a produzir ficção em Moçambique com a obra *Godido e outros contos* (1952), e o primeiro a retratar o sujeito moçambicano, ou melhor, o negro moçambicano enquadrado no sistema colonialista. Apesar de a sua qualidade literária ser considerada, do ponto de vista de Manuel Ferreira, “imaturado e próprio da juventude”, a sua escrita apresenta a relação colonizado/colonizador, como também um narrador consciente da sua condição, na qual retrata o racismo e a exploração pela qual o homem negro é submetido.

Outros nomes são considerados importantes quando se trata do início da produção literária narrativa, dentre os quais podemos destacar: Vieira Simões, que trata de um humanitarismo do cotidiano; Nuno Bermudes, reconhecido pela qualidade no trato com a linguagem; Ascêncio de Freitas, cujas obras se reportavam às experiências da realidade vivida por ele em Moçambique; Guilherme de Melo e Almeida Santos, autores sensíveis às injustiças sociais e ao preconceito social.

Manuel Ferreira, todavia, faz uma crítica a todos eles no sentido de que, apesar da qualidade literária e importância desses autores, não há uma preocupação em demonstrar o

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Letras – PPGL, pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Professora substituta na UERN. Membro do Grupo de Pesquisa em Literaturas de Língua Portuguesa – GPORT. E-mail: agabriella_fs@hotmail.com

² Doutor em Teoria e História Literária (UNICAMP). Docente do Departamento de Letras Estrangeiras (DLE), do Programa de Pós-graduação em Letras – PPGL – e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem – PPCL –, ambos da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: sebastiaoamarques@uern.br

Este trabalho é 100% inédito e não se encontra em processo de julgamento em nenhum outro periódico ou coletânea.

homem negro, o homem moçambicano. Somente em 1964, Luís Bernardo Honwana, surge como uma revelação da narrativa moçambicana, pois retrata a condição do colonizado e do colonizador por meio dos personagens e das situações de exploração e de injustiça presentes em suas narrativas, alinhando-se, portanto, às ideias de João Dias.

Contudo, é Orlando Mendes, o primeiro a lançar um romance moçambicano, com a publicação da obra *Portagem* (1965), cujas ações das narrativas se destacam para a inadaptação do mestiço enquadrado numa sociedade composta pela presença do europeu. A literatura deste é marcada pelo conflito da relação do africano, diante do branco, do europeu. João Dias, Luís Bernardo e Orlando Mendes são, portanto, os escritores que mais se aproximaram da realidade moçambicana em suas narrativas.

Não há nenhuma menção de mulheres romancistas na obra de Manuel Ferreira até o período delimitado por ele em sua pesquisa, que vai até 1975 com a obra *Norte*, de Virgílio Chide Ferrão, talvez pelo fato de não haver até os anos 90 uma produção literária feminina reconhecida, - situação - vale salientar, que necessita até os dias atuais de maior expressividade, apesar de podermos citar com louvor a nossa escritora, Paulina Chiziane, Lília Momplé, dentre outras, dedicadas a contar a realidade social, política e histórica de sua terra natal. Ambas as escritoras denunciam as opressões, a violência e o sofrimento experimentado pelo negro moçambicano durante a Guerra Civil e o *apartheid*.

Imbuídas do senso de inconformismo e incômodo com o massacre ao seu povo, essas contadoras de histórias encontram na literatura meios de combate à discriminação, o racismo e o direito das mulheres para, dessa forma, encorajar leitores e leitoras a lutarem também contra qualquer forma de preconceito e, a partir disso, poderem enxergar, na ficção, um mecanismo transformador da realidade. Importante mencionar ainda que, embora essas escritoras falem sobre mulheres, não se consideram feministas, apenas escrevem numa perspectiva feminina, sobre histórias de mulheres. De acordo com Lília Momplé, em entrevista a Ana de Sousa Baptista, “deve ter havido qualquer mecanismo inconsciente que favoreceu a mulher naquilo que escrevo”, (2012, p. 13). Essa frase é complementada e compreendida pelo pensamento de Paulina Chiziane ao dizer que não se enquadra a posturas radicais e definitivas, alegando que escreve o que vivenciou, na condição de mulher.

Em se tratando de escritoras mulheres, Paulina Chiziane é considerada a primeira a publicar romances em Moçambique, sendo o primeiro deles lançado em 1990, *Baladas de Amor ao Vento*, muito embora não se considere romancista, e sim, contadora de histórias, forma pela qual ela mesma se identifica. Em muitas de suas falas, a autora diz não querer se prender a um modelo estético constituído e que prefere a liberdade, tendo em vista que inunda a seus romances

referências a gêneros da tradição oral africana, como os provérbios, por exemplo, sendo exatamente isto que faz de sua estrutura romanesca um gênero peculiar.

1.1 O PAPEL DO ESCRITOR PÓS-COLONIAL

Para Inocência Mata (2000, p. 04), uma marca importante da literatura pós-colonial “tem a ver com o lugar e o modo como o escritor africano trabalha e se posiciona na língua portuguesa”, isto é, o escritor da pós-colonialidade deve primeiramente situar o território no qual será tratado para, em seguida, denunciar e buscar a igualdade sem, contudo, não cair no discurso nacionalista de que se tem uma só identidade em África. Portanto, é necessário “localizar” esse africano, nos termos também de Bhabha (2010), dizer quem é e, mais ainda, criar estratégias “contra-discursivas que visem a deslegitimação de um discurso dominante”. Muito embora, de acordo com o teórico, seja difícil situar esse sujeito colonial “despersonalizado e deslocado”, devido às inúmeras pressões identitárias sofridas ao longo de sua história a partir de questões nacionais, regionais, culturais, econômicas ou ideológicas.

Talvez, por esta razão, encontramos diversas vezes, nas obras de Paulina Chiziane, um sujeito moçambicano dividido entre a tradição e a modernidade, fruto, poderíamos assegurar, da imposição do colonialismo, conforme nos apresenta Mazrui (2010) em *História geral da África*, VIII. Ao tratar sobre a história da literatura da África, este autor elenca alguns temas e conflitos que perpassam o escritor africano, sendo o primeiro a tensão entre o passado e o presente. O escritor “[...] revela uma profunda nostalgia, uma idealização daquilo que outrora existia ou possa ter existido” (MAZRUI, 2010, p. 677). Além disso, encontramos um escritor que permeia entre a tradição e a modernidade. Essa oposição dá-se principalmente à ocidentalização, isto é, ao choque entre o mundo autóctone e o mundo estrangeiro. Em outras palavras, vemos uma tensão entre a inserção de objetos culturais, econômicos e religiosos estrangeiros nas sociedades africanas frente às tradições africanas locais.

Ainda em referência a este autor, esses conflitos permanecem na África de hoje. Por esta razão, é possível perceber, em Paulina Chiziane, a dialética entre a tradição e a modernidade. “Confrontados aos males de um esquarteramento múltiplo – político, educacional, linguístico, estético e técnico – eles [os escritores], compuseram a vanguarda da luta para reaver a memória, em busca de uma derradeira renovação” (MUZRUI, 2010, p. 688). Diante disso e cientes do papel de tentar mostrar os vários territórios, citados anteriormente, escritores como Mia Couto e Paulina Chiziane, por exemplo, encontram como recurso de narração e ao mesmo tempo de transformação literária, o insólito e o fantástico como formas de enfrentamento do real. “Através de construções simbólicas, alegóricas e insólitas intenta-se recuperar o sentido da realidade”.

(MATA, 2000, p. 06). Há entre eles e outros, como Ungulai Ba Ka Khosa, por exemplo, também moçambicano, a tendência de re-mitificar a história, de reescrever o passado, a guerra e as frustrações do negro africano. Este último, em seu primeiro romance *Ualalapi*, traz elementos do realismo mágico latino-americano, assim como em Mia Couto, com *Terra Sonâmbula*, e em Paulina com *O sétimo Juramento* (2000). Ao que parece, todos esses autores, guardadas as diferenças entre eles, re-mitificam situações da história de Moçambique.

As estratégias de “re-escrever e re-mitificar” o passado, nas palavras de Hamilton (1999, p. 07), “é, de certo modo uma estratégia estético-ideológica que tem em vista protestar contra as distorções, mistificações e exotismos executados pelos inventores colonialistas da África”. Exatamente o que anseia a nossa escritora Paulina Chiziane que, comprometida com o seu papel de intelectual africana, utiliza a ficção para evidenciar debates e suscitar temas polêmicos de caráter social, histórico e cultural, por ela vividos e experienciados. O comprometimento desses escritores nos faz lembrar o pensamento de Spivak (2010) em relação à posição do intelectual pós-colonial, que deve ser: promover/criar espaços de abertura para que o sujeito subalterno possa falar e também ser ouvido. Nessa operação, o sujeito deixaria a sua subalternidade. Essa atitude difere da posição do intelectual ocidental que fala a partir de um ambiente exógeno ao do sujeito referido por ele.

Sobretudo pela condição de mulher, negra e africana, Paulina Chiziane torna-se notadamente central e indispensável na literatura de língua portuguesa, por proporcionar, através de seus escritos e da expressão de suas personagens, esses espaços e caminhos de reflexão, releituras e reconstrução de identidades de mulheres negras africanas subalternas. Dessa forma, parece sentir-se no dever de trabalhar contra essa subalternidade, já que, segundo Spivak, o intelectual não pode falar pelo subalterno, entretanto, pode trabalhar contra os atos de subordinação e sujeição. E, desta maneira, a autora não se limita apenas a registrar a história da guerra, a exploração e as frustrações do/a negro/a, ou o direito das mulheres, mas também na tarefa de transcender o ato de contar estórias, e desenvolver, assim, estratégias de resistência.

1.2 A CONFIGURAÇÃO DO SUJEITO PÓS-COLONIAL

É importante esclarecer que, por vezes, o comportamento do imperador – um personagem emblemático do conto “Quem manda aqui?”, de Paulina Chiziane – poderá ser associado à figura do colonizador branco. Contudo, esse personagem é um sujeito local, negro e africano, cuja atitude e postura é fruto de um pensamento caricatural do sujeito pós-colonial, imerso num território marcado pela guerra, por disputas culturais acirradas e, principalmente, movido por uma identidade notadamente fragmentada. O imperador é, nesse sentido, um indivíduo ambíguo,

contraditório, que se estabelece no *intermezzo* entre a tradição africana e um comportamento baseado em estereótipos da visão que o ocidente espera de um imperador negro-africano, visto a rigor que “todo homem de poder africano é rude e mal com o seu próprio povo”. Essa posição do imperador é ambígua à medida que ele sai da condição de subalterno e consegue chegar ao poder, passando a sentir-se superior em relação aos seus iguais ao assumir o estereótipo da imagem do imperador esperada pelo colonizador.

A percepção de Bhabha (2010), diante da nova representação de poder local, dá-se de duas maneiras: primeiro, essa classe dirigente sente-se numa posição superior em relação aos outros colonizados, por isto, oprime e, ao mesmo tempo, sente-se numa posição inferior em relação aos colonizadores. É exatamente dessa confluência entre um lugar e outro que surge a ideia de sujeito ambíguo e contraditório, que mata e oprime, mas que teme e ama, ao mesmo tempo, as sanções e correções de comportamento vindas do ocidente. Pelo viés da história, é possível compreender essas atitudes incoerentes, típica dos ditadores africanos e dos novos grupos de apoio aos ex-colonizadores, que recém-saídos da luta pela libertação, instigados antes pelos colonizadores brancos a utilizarem a violência como forma de combate, saem da guerra completamente desumanizados e, a partir daí, naturalmente utilizam os mesmos métodos de opressão quando chegam ao poder. Ou seja, agora não é mais o branco estrangeiro que aniquila e afronta, o cenário que se estabelece é controvertido em negros africanos hostilizando os próprios negros africanos.

Diante das fatídicas consequências do processo de colonização, entendemos que a tirania apresentada pelo imperador, no conto em questão, pode estar relacionada muito mais a um movimento histórico, propriamente dito, que fez desse sujeito o que ele exprime em face do contexto social, negando, talvez, a própria ética pessoal. Isso nos remete a Cardoso (2015) que, ao analisar um personagem igualmente emblemático de Abdulai Sila, um escritor guineense contemporâneo, indica uma subjetividade do sujeito africano, negro e dominador, bastante próxima da representação feita do imperador por Paulina Chiziane. O personagem Amambarka, segundo Cardoso, apesar de matar os próprios pais para poder instituir um novo poder no país, não pode ser considerado um típico representante do mal, pois ele é, em suma, um sujeito-produto novo que se instaura após a colonização.

Assim, [...] o personagem não é mau porque nasceu mau, porque tem uma natureza interior ruim, mas porque as condicionantes históricas fizeram com que pessoas como ele, um africano da própria terra, se afastassem da própria tradição diante do processo violento de descolonização, e que, em seguida, tendo naturalizado essa violência em si, a perpetuou de maneira trágica (CARDOSO, 2015, p. 238).

Percebemos, portanto, que esses tipos aqui representados, tanto o imperador de Chiziane quanto o personagem de Sila, podem certamente ser considerados frutos da (pós) colonização, que de tão avassaladora e impiedosa, fez surgir uma nova classe dirigente em África: o (neo)colonizador – sujeitos que não são brancos (vistos como europeus ou ocidentais), mas que almejam o local (na colonialidade) dos brancos de tal maneira, nem que para isso seja necessário agir da mesma forma que os brancos agiram no passado com os colonizados nos territórios africanos, quer seja oprimindo-os, quer seja empreendendo guerras intermináveis nesses locais.

Na visão de Bhabha, esse homem africano, marcado pela duplicidade, pode ser reconhecido principalmente pelo processo de hibridização, isto é, pela presença de traços do outro, aliados aos seus, imbricados de tal modo que não é possível pensar em um sujeito puro, mas completamente misturado às ideias, à cultura e à ideologia do outro. Ou seja, “[...] o homem branco está a todo momento inscrito no corpo do homem negro” (BHABHA, 2010, p. 76). Não há como separar. A mestiçagem funde as identidades, os discursos e as tradições, tão fortemente, que esse indivíduo não consegue precisar em que lugar exatamente se encontra. É mais prudente situar esse sujeito no entrelugar, no *intermezzo*. Por esta razão, esse indivíduo da pós-colonialidade encontra-se deslocado, fraturado e contraditório. De modo mais profundo e específico, nos personagens citados de Chiziane e Sila, a hibridização cultural que se fez neles ocorreu através da superfície de mímicas e estereótipos, tornando-os agressivos e (auto)destrutivos.

Corroborando com o pensamento de Fanon (2008), e diante desse processo cultural conflituoso, podemos dizer que a identidade do imperador é construída, ou melhor dizendo, é lançada para fora, por meio da diferença, ou seja, concorre em direção a um “outro”, externo a si mesmo, no sentido de que ele, à medida que foi explorado e recalçado pelo colonizador, almeja agora, explorar e oprimir, para então ser esse outro no que tange ao poder, a fim de ocupar a representação desse lugar, desse outro sem, entretanto, ser reconhecido como o outro. Como integrantes de uma elite pós-colonial africana, tanto Amambarka quanto o imperador, absorvem o comportamento imaginado do colonizador, mesmo sendo eles nativos, e passam a trabalhar em busca de seus próprios interesses, promovendo, desta forma, ainda mais sofrimentos ao seu povo, com a finalidade de manter o local que sonham ocupar. Segundo Cardoso: “Com Amambarka, não há devir, a nação africana estaria fadada a repetir o mesmo comportamento na cultura” (2015, p. 242), isto é, a condição de subalternidade seria perpetuada, com um agravante ainda mais contraditório, pois agora seria um sujeito negro-africano, oprimindo outro sujeito de sua própria semelhança.

Em síntese, tanto o personagem de Abdulai Sila quanto o de Paulina Chiziane são fracassados em suas empreitadas. A diferença entre eles está em Amambarka, que, em

determinado momento, percebe-se fora da posição de (neo)colonizador e se volta em pensamento, para a ancestralidade. Ele e os seus seguidores “sentem que estão em falta com a ancestralidade, uma voz de consciência os acusa dos crimes cometidos e de suas fugas constantes” (CARDOSO, 2015, p. 241). Tal sentimento não se encontra no imperador que, mesmo quando é pego pelos portugueses, continua com o sentimento de superioridade diante dos habitantes daquele território. Ele diz:

Colocaram-me diante do povo para me verem chorar? Mas enganam-se – diz o Imperador. Um rei não chora e nem verga. [...] Sou Imperador apesar de preso. Serei Imperador mesmo depois de morto. [...] Nunca me ajoelharei perante nenhum poder deste mundo. [...] O meu corpo recolhe agora para a prisão, mas eu fico. O barco me arrastará para terras distantes, mas eu fico (CHIZIANE, 2017, p. 48).

Tanto diante do colonizado, quanto diante do colonizador português, o imperador sente-se superior a todos eles. É nesse ponto que Chiziane torna o fenômeno da identidade ambígua do imperador em algo fixo, irreal, absurdo e patológico. Poderíamos pensar que ele utiliza o recurso da autoafirmação ao dizer que nem a prisão, nem a morte o fará deixar de ser o imperador daquele povo, como forma de contradizer a narrativa de que ele não tem mais o domínio sobre os outros. Além disso, o desejo de continuar se aproximando ao branco, no sentido de ser visto e respeitado por ele, é tão latente que a possibilidade de ser encarcerado e levado pelos portugueses o deixa num estado de não-aceitação desmedida, em delírio pleno, a ponto de reafirmar várias vezes ser imperador independente das circunstâncias do local. A frase da citação acima em que o imperador diz que o barco o levará para terras distantes, mas que sua presença fica no local parece resumir toda a contradição do personagem: sua posição só pode ser relevante, ainda que carregada de contradições, no local, e nunca fora dele.

1.3 QUEM MANDA AQUI?

São inúmeros os temas que poderíamos analisar nesse conto como, por exemplo, a condição da mulher, a temática da identidade, a subalternidade... Porém, a nossa análise tem por objetivo tentar compreender o conto, tendo como pano de fundo a história da colonização da África. Mais do que isto, tentar mostrar também a percepção da escritora e a maneira como ela consegue traduzir e transformar a realidade histórica de sua comunidade em uma enriquecedora literatura que melhor desvela a compreensão do real. *As Andorinhas* é uma trilogia de três contos, a saber: “Quem manda aqui”, “Maundlane, o Criador” e “Mutola”. Publicada em 2008, é uma das obras mais recentes da escritora ao lado do seu último romance, *O alegre canto da perdiz*, cujo título também se refere a uma ave que, assim como em *As andorinhas*, canta

alegremente, anunciando a ideia de liberdade, tema central da obra, e reflete também o ideal de liberdade presente na própria autora.

Resumidamente, o conto “Quem manda aqui” relata a história do imperador de Gaza que, após o almoço, sempre se deitava embaixo da sombra de uma árvore para descansar tranquilo. Para obter o sossego que almejava, ordenava total silêncio a fim de que pudesse dormir em paz. Porém, certo dia, aparece um bando de andorinhas alegres a cantar e a voar bem acima das árvores onde o imperador dormia, até que uma delas libera seus excrementos exatamente nos olhos do imperador. Completamente enfurecido com a situação, manda chamar todos os generais a fim de que eles saiam como exército, em busca das andorinhas que o provocaram. O objetivo é castigá-las, para que elas reconheçam quem manda ali. Já cansados do imperador, eles aceitam a ordem de matar todas as andorinhas, pegam todos os armamentos, mobilizam toda a comunidade, as crianças, os idosos, adultos, saem em missão e não retornam mais. O imperador, ao ficar sem guarnição é capturado pelos portugueses, que o prendem e conseqüentemente ele perde o seu reino.

O início da narrativa é marcado pela contemplação do imperador a tudo que já construiu desde que chegou àquelas terras. Não há limite para o seu poderio, pois, em sua contemplação, inclui toda a natureza, desde as árvores na terra até a infinitude do céu. Tudo pertence a ele. Ele é Deus, enquanto os homens que o servem, já nem homens são, em suas palavras. Em sua obra *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, Memmi (1977) declara que o colonizador “degrada todas as qualidades que fazem do colonizado um homem. E a humanidade do colonizado, recusada pelo colonizador, torna-se de fato, para ele, opaca” (1977, p. 123). Ou seja, para o colonizador, o colonizado assemelha-se a um animal, a um objeto, a uma espécie de coisa. Poderíamos dizer que este indivíduo é completamente **despersonalizado**. Para entender o efeito dessa despersonalização, mais uma vez Memmi retrata um trecho da desumanização estabelecida em torno do colonizado: “Um acidente, mesmo grave, que atinge o colonizado, quase o faz rir. Uma multidão colonizada metralhada faz com que dê de ombros” (1977, p. 124). Podemos encontrar no conto uma situação correspondente a esse comportamento adotado pelo colonizador.

Na semana finda, **guerreiros valentes foram atirados à vala comum, como gatos mortos. Tudo porque o gordo imperador mandou silenciar uma manada de hipopótamos que se refrescava no lago, em pleno sol.** Organizou uma expedição e os homens fizeram-se ao desafio. Hipopótamos e humanos não lutam com as mesmas armas. Enquanto os guerreiros nadavam e tentavam desferir golpes com as frágeis lanças de ferro, os hipopótamos, numa só dentada, quebravam o guerreiro pela coluna e atiravam o corpo para dar de comer aos peixes! Cem guerreiros mortos é o balanço. Outros cinquenta e tal ganharam graves mutilações. Perderam os braços, perderam as pernas, perderam

a cabeça. Agora é a guerra aos pássaros. Quantos se irão perder desta vez? (CHIZIANE, 2017, p. 16, grifo nosso).

Ainda espantados com o ocorrido, poucos dias antes, ao verem seus amigos morrerem e serem tratados como animais, no caso, como gatos, e serem jogados em uma vala sob completo desprezo, sem dignidade alguma, os generais decidem obedecer a ordem do imperador, por mais inusitado que pareça. A probabilidade de sofrerem o mesmo destino que os outros guerreiros é quase inevitável que, se não a morte, as consequências físicas. No trecho acima, a escritora consegue revelar o comportamento brutal, tirano e degradante dos dominadores em face dos dominados. É possível, inclusive, nesse mesmo fragmento em que os guerreiros são tratados como animais, relacionar alguns animais com os dois grupos aqui mencionados, os quais julgamos não terem sido escolhidos de maneira aleatória pela autora.

As características dos hipopótamos se assemelham as do usurpador da colônia. Primeiramente, esses hipopótamos estão a tomar banho, representando aqui as regalias e os privilégios dos colonizadores recém-chegados, que se apropriam das terras dos nativos e absorvem delas todos os recursos possíveis para se satisfazerem. Podemos, ainda, fazer uma analogia ao colonizador, através de uma outra característica desses animais: o comportamento agressivo que eles apresentam diante dos homens. O relato diz: “os hipopótamos, numa só dentada, quebravam o guerreiro pela coluna e atiravam o corpo para dar de comer aos peixes!” (CHIZIANE, 2017, p. 16). A brutalidade desses bichos, mediante a força e o porte que possuem, destroem os homens facilmente. Além de os matarem, ainda jogam os corpos para os peixes, o que revela a desumanização e o desprezo por eles. Notamos, assim, uma hipérbole discursiva, onde os colonizadores, simbolicamente, aparecem aos colonizados como mito de superioridade, de força e saberes superiores.

Em contraposição, os guerreiros são comparados a um animal frágil³, de pequeno porte e sem força expressiva: “guerreiros valentes foram atirados à vala comum, **como gatos mortos**” (Ibidem). Não bastasse a comparação a seres vulneráveis, esses ainda se apresentam sem vida, reforçando ainda mais a insignificância destes homens tipo “gatos mortos”. É importante não deixar de enfatizar a profunda reflexão presente nessa frase: “Hipopótamos e humanos não lutam com as mesmas armas” (Idem). Nesse trecho, a autora reflete e ilustra, talvez, a luta cruel e desigual do colonizador ao chegar às colônias. A disparidade nos artifícios utilizados entre eles torna a luta assimétrica e ao mesmo tempo desumana. Ainda sobre essa relação, um ponto de destaque da narrativa é o retrato da subordinação dos seus generais ao imperador. Ao gritar por

³ Em outra passagem do conto o narrador utiliza outro animal, ainda mais indefeso que o gato, para inferiorizar os seus soldados: “que entendes tu, seu cabeça de galinha”? (CHIZIANE, 2017, p. 12).

eles, os homens vêm correndo, ajoelhados e se colocam às ordens de sua majestade, como podemos comprovar neste trecho:

O grito que solta corta a respiração de quem o escuta. **Os homens vieram correndo. Ajoelhados diante do soberano, recitam em uníssono. - Às ordens, alteza.** - Quem manda debaixo do sol? - Deus – respondem de novo em uníssono. - Deus? – a raiva do imperador cresce. - Sim. - Quem é Deus aqui? O Nguyuza é o primeiro a falar. É o chefe. A ele cabe a primeira palavra e ao imperador a última. - O imperador é Deus. É o Mambo dos Mambos, o Nukulunkulu! **Eles respondem a mesma ladainha de sempre, com tremor acrescido naquelas vozes de guerreiros** (CHIZIANE, 2017, p. 11, grifo nosso).

A submissão e a subserviência desses homens fazem-nos lembrar as estratégias do colonizador para sobrepor-se diante do colonizado, abordadas por Memmi, na qual “consiste primeiramente em uma série de negações. O colonizado *não* é isto, *não* é aquilo” (1977, p. 122). Através do discurso, e sempre por razões de interesse, o colonizador encontra no racismo mecanismos para conseguir o seu objetivo. Primeiramente, procura descobrir/forjar e colocar em evidência as diferenças do colonizador e colonizado. Em seguida, busca valorizar essas diferenças, assumindo-as como definitivas. A fim de obter lucro, o colonizador começa a dizer que o colonizado é um sujeito preguiçoso⁴, e assim justifica os salários irrisórios pagos a eles ou, em casos mais agudos, justificar o escravagismo. Afirma serem incompetentes e débeis, e por isto necessitam de proteção e de alguém que os governe. Uma vez que é presumido com tais atributos negativos, serão julgados por quaisquer acontecimentos apenas por definição.

Assim, a proporção desse discurso atinge o ápice quando, com o passar do tempo, o próprio colonizado começa a identificar em si mesmo esses rótulos negativos e passa a se convencer da superioridade do outro. A partir daí, o colonizado torna-se apático e oprimido, como podemos exemplificar também nesse trecho de Chiziane: “Todos baixam a cabeça e batem as palmas em sinal de total submissão” (CHIZIANE, 2017, p.15) e como podemos ver ainda em Memmi:

A acusação o perturba e o inquieta na mesma proporção em que admira e teme seu poderoso acusador. Será que este não tem certa razão?, murmura. Será que não somos mesmo um pouco culpados? Preguiçosos, já que temos tantos ociosos entre nós? Medrosos, já que nos deixamos oprimir?”(1977, p. 125).

A partir desse momento, o colonizado entra em conflito com a imagem de si e acaba reconhecendo o colonizador como dominador de fato, acaba aceitando e legitimando a ideologia

⁴ O colonizador “decide que a preguiça é constitutiva da essência do colonizado” (MEMMI, 1977, p. 119).

do dominador, ou seja, a opressão sofrida passa a ser tolerada e vivida por ele. Essa é a imagem e o conceito que o colonizado faz de si, após perder gradativamente a sua memória. No momento que decide obedecer às ordens do colonizador, introduz e adota as suas ideologias. Esse é o retrato pintado pela escritora ao demonstrar, de maneira literária, a subserviência dos generais no conto, ao correrem diante do grito do imperador. Em outro momento, o narrador afirma:

Treinados para cumprir sem questionar, **são cegos cumpridores das ordens**. Mas hoje desconfiam: - Estará o imperador no uso da razão? - Terá bebido um copo a mais? - Terá fumado daquelas ervas que crescem livres nos campos? [...] Hoje, a loucura e a lucidez bailam no mesmo compasso. Parece que a demência começa a marcar presença. Subtilmente. - Silenciar as andorinhas, majestade? – Pergunta Nguyuza. - Não ouviste? Perdeste os ouvidos? - **Perdão, majestade. A pergunta é meramente técnica. Só queria confirmar a ordem para melhor estruturar as regras**, depurar o método, refinar a estratégia desta missão (CHIZIANE, 2017, p. 13, grifo nosso).

Nesse trecho, também é possível perceber a voz que não é ouvida logo na primeira frase, na qual eles seguem as ordens obstinadamente, acham-na absurda até, porém, sabem que não serão ouvidos. Portanto, esses subordinados preferem questionar em silêncio. Logo mais ao final do trecho, um deles, Nguyuza, atreve-se a fazer uma pergunta, no entanto, diante da agressividade do soberano, justifica a sua indagação e pede perdão. Essa cena de subordinação na narrativa pode nos remeter às reflexões de Spivak, quando, sobretudo, ela alega que a voz do subalterno não é (nunca) ouvida. Entendemos a expressão “não ser ouvida” como uma voz que não possui valor ou efeito diante de quem ouve. Em outras palavras, é também a voz que não se reverbera, que não toma proporções: nas palavras da teórica, sem agenciamento.

[...] processo de fala se caracteriza por uma posição discursiva, uma transação entre falante e ouvinte,[...] porém, esse espaço dialógico de interação, não se concretiza jamais para o sujeito subalterno, que desinvestido de qualquer forma de agenciamento, de fato, não pode falar (SPIVAK apud ALMEIDA, 2010, p. 13).

Diante da impossibilidade de ser ouvido, vemos na história da colonização que desde cedo o colonizado aprende o amor ao colonizador e se convence da superioridade do outro, sendo ainda esse outro quem determina a imagem que o colonizado tem de si e da sua coletividade. Esse processo chega ao extremo quando a figura do colonizador passa a se tornar o seu modelo, de tal maneira que o subalterno almeja ser esse outro. Para Fanon (2008, p. 34), quanto mais o sujeito assimilar a cultura, os valores e a linguagem da metrópole, mais distante ele se torna da sua condição, assemelhando-se à imagem forjada pela diferença do branco. Além da impossibilidade de ser ouvido e tentar ser assimilado, esse sujeito se depara com outra impossibilidade, que é a de ser esse outro. Diante das tentativas de superar o desprezo do

colonizado através da imitação do comportamento do colonizador, da maneira de vestir-se, do uso da linguagem, etc, este mostrará, brutalmente, por meio do preconceito, que o colonizado jamais conseguirá identificar-se com ele.

Preso a esses impedimentos, o colonizado tentará libertar-se de sua condição. De acordo com Memmi, essa investida será estabelecida por meio da revolta. Diga-se, de passagem, que essa revolta não se dará por meio de guerras ou violência, mas perpassará pela busca e reconquista de si mesmo, da sua dignidade, da retomada de si. Este cenário é descrito sabiamente pela escritora no relato do conto no qual após receberem as ordens de castigar as andorinhas, saem para preparar a melhor estratégia militar a fim de aplacar a ira do imperador. Concomitantemente, irrompe em Nguyuza um sentimento de revolta tão avassalador que:

Fala sozinho como um louco. A vaidade do homem eu é que a sustento. Em cada batalha, faço uma vitória, [...]. No pôr-do-sol, a sua imagem se reflete e dialoga com a própria consciência. **Não. Não sou eu**, aquele que vê ali, todo manchado de sangue. Que fiz eu, de batalha em batalha, cumprindo ordens e bramindo outras, correndo atrás do imperador, na conquista do nada? (CHIZIANE, 2017, p. 16, grifo nosso).

De onde me veio a cegueira, a ponto de aperfeiçoar a arte de aceitar a mentira como verdade? De onde me veio a ilusão de preservar a própria vida, matando outras? **Eu devia ser outro e não este. Talvez seja eu que ainda possa vir a nascer** (CHIZIANE, 2017, p. 16, grifo nosso).

Poderíamos dizer que este foi o momento de epifania do personagem, quando seus olhos se abrem, e ele reflete a sua trajetória, a sua identidade perdida, e descobre com horror, que foi arrancado do seu passado e está prestes a perder também o seu futuro, caso não tenha êxito na empreitada às andorinhas. Percebe que está longe de si há muito tempo, desde quando o imperador chegou àquele lugar, e que sequer tinha dado conta disso. Fica perplexo ao perceber que foi condicionado pelas exigências do imperador e se tornou um homem-produto, que agora não consegue se reconhecer. Vive entre o conflito de não se reconhecer e o desejo de ser outro. Memmi explica esse conflito vivido pelo oprimido, afirmando que durante esse processo de revolta, o colonizado “[...] estava dilacerado entre o que era e o que queria ser, ei-lo dilacerado entre o que queria ser e o que, agora, faz de si. Mas persiste o doloroso descompasso consigo mesmo” (1977, p. 181).

Na perspectiva deste mesmo autor, dialogamos com Hall (2005), quando discorre sobre as transformações sociais e estruturais que ocorrem em uma sociedade. Ele sustenta que essas mudanças acabam modificando principalmente a ideia que temos de nós mesmos como sujeitos. O que ocorre com esse personagem é exatamente o que o teórico denomina de descentração ou deslocamento, tanto de seu lugar na sociedade, quanto de si mesmo. Comprovamos esse

pensamento na seguinte fala de Ngyuza: “**Não. Não sou eu**, aquele que vê ali, todo manchado de sangue. Que fiz eu, de batalha em batalha, cumprindo ordens e bramindo outras, correndo atrás do imperador, na conquista do nada? (CHIZIANE, 2017, p. 16, grifo nosso). Esse sujeito depara-se com um processo de identificação contraditório ao que ele imaginava ter, isto fruto da história que o circunda. De acordo com Memmi, não há outra saída para o colonizado se não for por meio do fim da colonização. Para isto, apenas o sentimento de revolta não é suficiente, é necessário que se estabeleça algo mais drástico, mais agressivo, o qual ele chamará de revolução. A revolução é inevitável, uma hora ou outra as colônias se libertarão.

Para o personagem Ngyuza, as reflexões acima são o começo do processo da revolução que se instaurará naquele ambiente hostil e na vida dos seus amigos que ali sobrevivem. Portanto, ele e os demais generais preparam os armamentos, levam tudo que pode, mobilizam famílias inteiras: pais, mães, filhos e até mesmo os avós, e saem em busca das andorinhas. Eis a grande revolução, o general segue para nunca mais voltar àquela colônia. O que seria uma simples missão, tornou-se para ele e seus companheiros o princípio de uma revolução. Ele agora entende que para que a sua libertação seja completa, é necessário aniquilar por completo a sua condição servil, e, para isso, foi necessário sair do exílio para, enfim, começar o processo de reconquista de si mesmo e recomeçar uma sociedade alternativa de exilados, longe da figura do imperador. Mais tarde, as terras do imperador são invadidas pelos portugueses, aproveitando-se da frágil situação em que se encontrava o reino, sem armamentos e sem guerreiros. Ou seja, todo o seu império e poderio, agora, caem por terra, como consequência de tentar silenciar o barulho de simples andorinhas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A narrativa de Paulina Chiziane, em especial o conto aqui analisado, desenha e desdobra, através de figuras e metáforas, os fios da história da colonização ocorrida na África, desde a invasão e implantação da colônia pelo europeu, pelas terras conquistadas até as consequências e o efeito negativo provocado na identidade do africano colonizado. A escritora retrata, ajustadamente, e de maneira singela, utilizando símbolos, descrevendo sonhos e até mesmo a magia e o fantástico (abordagens que não foram mencionadas aqui, porém, notadas durante a leitura), a luta destemida vivenciada pelos moçambicanos. Através de uma percepção aguçada das guerras estabelecidas no país e do enfrentamento por eles vividos, em consonância com um olhar crítico para a história, resgata de maneira mítica e encantadora o passado coletivo de Moçambique, produzindo, então, uma literatura que amarra o passado à esperança do futuro.

O tempo do conto, por ser mítico, conta o passado, o presente e o futuro da (pós) colonização e seus possíveis efeitos. Ou seja, analisamos o conto, através de uma operação que obedeceu a estrutura mítica cíclica da narrativa: vimos a pós-colonização na colonização, com a revolta dos subalternos, e a (neo)colonização na pós-colonização, com a antecipação da figura do ditador negro africano na formulação do imperador. Contudo, o enredo mostra, desde o título do conto, uma indeterminação, pois escrito de modo interrogativo. Essa interrogação nos leva a outras possíveis indagações/reflexões: é possível sair da condição de dependência do colonizador? De que maneira? O relato responde que é possível a liberdade, e ela perpassa primeiramente pelo campo da consciência literária, e isto implica refletir sobre a própria história e a condição de vida no contexto da pós-colonialidade; implica, também, compreender e abrir-se para o novo ao desalienar-se em frentes de resistência. São estas – a consciência literária e a resistência – as duas armas que podem proporcionar, utilizando-nos da metáfora da escritora, o canto alegre de uma perdiz e a liberdade de uma andorinha.

Assim, a andorinha é símbolo da liberdade preconizada pela autora em muitas de suas obras, mas ainda podemos pensar na hipótese de representar também o subalterno, aquele cuja voz é silenciada constantemente através do mando. Porém, este pode também gozar da posição de subversivo, ou seja, não obedecer a este silêncio, ao contrário, juntar-se ao cantar e ao bailar alegremente da liberdade conquistada e, dessa maneira, servir de exemplo a seus companheiros. Por fim, entendemos que a escrita de Paulina Chiziane, diante do conto analisado, é uma literatura instigante de consciência e resistência, principalmente pelas alegorias e metáforas realizadas à história. Dessa forma, em face das reflexões que ela suscita nos espaços do imaginário, promove, no contexto da pós-colonialidade, uma abertura para novos agenciamentos discursivos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CHIZIANE, P. **As andorinhas**. 2.ed. Belo horizonte: Nandyala, 2017.

CARDOSO, S. M. A esperança como revide ou o maravilhoso mundo da literatura de Abdulai Sila. **Via Atlântica**, São Paulo, v. 27, n. 27, p. 231-249, 2015.

FANON, F. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, M. **Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa**. São Paulo: Ática, 1987.

HALL, S. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Trad.: Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HAMILTON, R. G. “Literatura dos PALOP e a teoria pós-colonial”. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 3, p. 12-22, 1999.

MATA, I. “O pós-colonial nas literaturas africanas de língua portuguesa”. Texto apresentado no X Congresso Internacional da ALADAA (Associação Latino- Americana de Estudos de Ásia e África) sobre CULTURA, PODER E TECNOLOGIA: África e Ásia face à Globalização – Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro – 26 a 29 de outubro de 2000.

_____. “Localizar o Pós-Colonial”. In: MATA, I.; GARCIA, F. (Org.) **Pós-Colonial e Pós-Colonialismo: propriedades e apropriações de sentido**. Rio de Janeiro: Dialogarts Publicações, 2016, p. 32-50.

MAZRUI, A. A. “O desenvolvimento da literatura moderna”. In: MAZRUI, A. A; WONDJI, C. (Org.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 663-696.

MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

SAID, E. “Reflexões sobre o exílio”. In: _____(Org.). **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.46-60.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Recebido em: 10/12/2019

Aprovado em: 30/12/2019



ISSN: 2595-5713

Vol. 2 | Nº. 4 | Ano 2019

Bernardino Essau Bilério

DESCENTRALIZAÇÃO E CONSTRUÇÃO DO ESTADO EM MOÇAMBIQUE

DECENTRALIZATION AND STATE BUILDING IN MOZAMBIQUE

RESUMO: Moçambique iniciou, em princípios dos anos 90, com o programa de reforma dos órgãos locais, um processo de descentralização como parte integrante de um conjunto de reformas políticas, econômicas e administrativas em curso desde os anos 80. Desde esse período até à atualidade, várias leis foram sendo aprovadas com vista à materialização deste processo. Cientes de que cada Estado descentralizado constrói sua própria trajetória, procuramos, neste artigo, analisar criticamente a forma como o processo de descentralização é conduzido em Moçambique e como se articula com a construção do Estado. O artigo baseia-se numa pesquisa bibliográfica e documental. Partimos do pressuposto de que o tipo de Estado que se pretende construir é determinante no tipo de descentralização a ser adotado em cada país. Em países onde não há clareza em relação ao tipo de Estado que se pretende construir, o processo de descentralização tende a ser ambíguo e conflituoso, como é o caso de Moçambique a avaliar pela forma como este processo tem vindo a ser conduzido. Ademais, as alterações que vão sendo feitas à legislação da área, procuram apenas acomodar os interesses das maiores forças políticas, a FRELIMO e a RENAMO, sem, contudo, mostrar uma clareza do tipo de Estado que se pretende construir.

Palavras-Chave: Descentralização; Construção do Estado; Moçambique.

ABSTRACT: Mozambique began with the local organ reform program, in the early 1990s, the process of decentralization as part of a set of political, economic and administrative reforms underway since the 1980s. From this period to the present, several laws have been passed to materialize this process. Aware that each decentralized state builds its own trajectory, we seek in this article to critically analyse how the decentralization process is conducted in Mozambique and how it articulates with the state building. The article is based on a bibliographic and documentary research. We assume that the type of state that is intended to be built is decisive in the type of decentralization to be adopted in each country. In countries where there is no clarity of which type of state that the decentralization process is intended to build, it tends to be ambiguous and conflictive, as is the case of Mozambique in assessing how this process has been conducted. Moreover, the changes that are being made to the legislation of the area only seek to accommodate the interests of the major political forces, FRELIMO and RENAMO, without, however, showing a clarity of the type of state that is intended to be built.

Site/Contato

Editor

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

Key words: Decentralization; State Built; Mozambique.

DESCENTRALIZAÇÃO E CONSTRUÇÃO DO ESTADO EM MOÇAMBIQUE

Bernardino Essau Bilério¹

Descentralização e Construção do Estado: algumas notas introdutórias

A administração pública, entendida como o aparelho administrativo em que assenta a ação governativa, é um sistema dinâmico que evolui ao longo do tempo, tendo em cada momento características que refletem as condições socioeconômicas, culturais, políticas e administrativas impostas pela dinâmica da sociedade. Os fins a que se propõem as forças dominantes do Estado, a postura e os interesses dos gestores e funcionários públicos, as aspirações, exigências e pressões da sociedade civil, os hábitos e tradições da própria Administração Pública condicionam o seu relacionamento com a sociedade (GUAMBE, 2008). Como afirma Scheinowitz (1993), construir a democracia não consiste em dar somente a liberdade individual, mas sim permitir ao cidadão escolher e agir. A participação em todos os níveis da vida nacional é a única maneira de se conseguir uma sociedade racional e responsável. Destarte, o processo de descentralização torna-se um instrumento privilegiado dessa construção.

É lógico que a centralização não pode ser absoluta, porque tal rigidez conflita com a realidade, a descentralização não há de estender-se em demasia, para não prejudicar o exercício do comando político e administrativo. Compatibilizar a partilha de competências e atribuições, cada dia mais necessária, com a autoridade que deve coordenar o poder e a realização de seus fins políticos e administrativos planejados, é desafio permanente ao legislador e ao governo. Pois, no Estado moderno, a forma de exercício de poder é fundamental, porque dela depende em grande medida a satisfação das exigências coletivas. Estamos cientes que cada Estado descentralizado constrói sua própria trajetória (SCHEINOWITZ, 1993, p. 9-10). É neste sentido que pretendemos analisar a trajetória da descentralização em Moçambique e como se articula com a construção do Estado.

Pois acreditamos que o tipo de Estado que se pretende construir é determinante no tipo de descentralização a ser adotada em cada país. Em países onde não há clareza em relação ao tipo de Estado que se pretende construir o processo de descentralização tende a ser ambíguo e conflituoso. Visto que, o tipo de instituições a serem criadas nas esferas subnacional ou local

¹ Professor da Academia de Ciências Policiais (ACIPOL-Moçambique). Bacharel em Ciências Sociais orientação em Ciência Política, Licenciado em Administração Pública, mestre em Governação e Administração Pública pela Universidade Eduardo Mondlane e Doutor em Ciência Política pelo Instituto dos Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ). Suas áreas interesse são: descentralização, Governação, democracia e eleições. bilerio81@gmail.com ou bilerio@iesp.uerj.br

dependem da clareza que se tem em relação ao tipo de Estado que pretende construir a médio e longo prazo. E para o caso africano e moçambicano em particular, a descentralização não passa de pequenos arranjos visando resolver problemas ou conflitos que vão surgindo ao longo do tempo, sem revelar alguma clareza em relação ao tipo de Estado que se pretende construir. Para Monteiro (2011), o conceito de descentralização tem uma conotação favorável. Evoca diferença, florescimento, multiplicidade e participação. Em contrapartida, centralização é a palavra, à partida, carregada de sentidos negativos, evoca autocracia, “não consulta”, dirigentes distantes, desligados dos problemas reais.

Segundo Chone (2005), a descentralização num contexto estadual é definida como sendo a transferência ou delegação de autoridade judicial e política para efeitos de planeamento, tomada de decisão e gestão de atividades públicas do governo, empresas públicas, semiautônomas ou autoridades de desenvolvimento regional, governos autônomos ou organizações não-governamentais. E para Falleti (2006, p. 60-61), a descentralização é um processo de reforma do Estado, composta por um conjunto de políticas públicas que transfere responsabilidades, recursos ou autoridade de níveis mais elevados do governo para níveis inferiores, no contexto de um tipo específico de Estado. Dado que essas políticas objetivam reformar o Estado, seu conteúdo e sua interação com os sistemas políticos e econômicos mais amplos, elas se tornam altamente dependentes do tipo de Estado que buscam reformar. Otayek (2007) afirma que arrastada na terceira vaga de democratização, no início dos anos noventa, a África subsaariana não escapa à regra segundo a qual democratização se conjuga, invariavelmente, com descentralização. Raríssimos são, com efeito, os Estados que não decidiram descentralizar, segundo ritmos e modalidades diferentes, mas em nome dos mesmos objetivos de promoção da democracia local, do desenvolvimento, da eficácia administrativa, de uma melhor governação e da racionalização das opções econômicas e orçamentais.

Esta associação positiva tornou-se uma corrente dominante no mundo, fazendo com que muitos países adotassem medidas conducentes à descentralização do Estado de diferentes maneiras. No entanto, Arretche (1996) adverte que não há consenso quanto à possibilidade de que a reforma das instituições possa produzir comportamentos democráticos. De um lado, as instituições conformam as formas de ação política e, neste sentido, a ação pública pode, deliberadamente, incentivar determinados comportamentos políticos (COHEN; ROGERS, 1995 *apud* ARRETCHÉ, 1996). Por outro lado, contudo, o contexto social e a história condicionam, profundamente, a forma efetiva de funcionamento das instituições (PUTNAM, 1993 *apud* ARRETCHÉ, 1996). Isto significa que comportamentos fortemente enraizados na cultura política de uma determinada sociedade podem ser um sério fator limitador da concretização dos comportamentos e princípios democráticos perseguidos, mesmo que se obtenha sucesso na

implantação de instituições consoantes com aquelas finalidades. A recorrência e a diversidade das políticas de descentralização desenvolvidas em África, desde o início dos anos sessenta e mesmo antes, validam a observação segundo a qual a descentralização e democracia nem sempre vão a par. Com efeito, as aspirações descentralizadoras dos Estados subsaarianos esbarraram constantemente na contradição – insolúvel, tendo em conta o seu carácter autoritário e neopatrimonial – entre os dois princípios de autoridade e de liberdade, cuja regulação institucional funda, no Norte, a articulação entre poder central e coletividades locais (PONTIER, 1978 apud OTAYEK, 2007).

Este aspecto dá-nos uma indicação clara de que embora, formalmente, se pretenda em alguns casos construir Estados democráticos e unitários descentralizados quanto a forma, muitos acabam criando Estados unitários desconcentrados ou centralizados. E sempre prevalece a falta de clareza em relação ao tipo de Estado que se pretende: se é unitário centralizado; unitário desconcentrado; unitário descentralizado ou um Estado Federal? Entre os países africanos, há uma grande semelhança nas experiências. Todos foram colónias e tentaram introduzir sistemas de governação depois da independência, seguindo os modelos mundiais em voga, com mais ou menos sucesso e enfrentado mais ou menos problemas. Como apontam Lundin e Machava (1996),

Muitos estados africanos escolheram pouca pluralidade depois das independências, ingressando, entretanto, actualmente e gradualmente, no pluralismo democrático. Com o monopartidarismo em muitos destes Estados, o estado e suas funções confundem-se com o Partido no poder, ora com a casa real, dependendo dos exemplos que se queira tomar. As mudanças estão a inverter esta situação, mas pelos textos nem todos estão abraçando pacificamente estas mudanças. Na Swazilândia parece haver necessidade do desenvolvimento de uma cultura política sobre pluralismo e governo local, o que transparece também ser necessário na maioria dos países que aqui afiguram (LUNDIN; MACHAVA, 1996, p. 9).

Por essa razão mostra-se pertinente lembrar que: “a história de África é uma história particular” (MONTEIRO, 2011, p. 24). Monteiro (2011) alerta que os Estados ora existentes são uma realidade imposta do exterior. Não é demais repeti-lo, porque os esforços estrénuos que exigiram, e continuam a exigir a manutenção e funcionamento desse Estado exterior, tendem a fazer esquecer a realidade que lhe subjaz. Criados de cima para baixo, incompletamente estendidos e imperfeitamente articulados com as formas organizativas das populações, os Estados e realidades jurídico-formais africanas são, por um lado, muito superficiais: podiam subjugar no passado ou ser respeitadas no presente, mas pouco penetram e, sobretudo, pouco se sustentam no âmago da sociedade.

Estes países africanos, dos quais Moçambique faz parte, nem sempre foram governados de forma democrática, mas, como já fizemos referência à descentralização² é própria de um regime democrático. Tal como avança Cistac (2001), o processo de descentralização é um verdadeiro projeto da sociedade democrática e, inversamente, só um contexto democrático pode favorecer um processo de descentralização. É um desafio democrático, na era da democratização em África marcada pela (re) introdução do multipartidarismo nos anos 1990. A descentralização tem sido vista como uma das condições básicas para um desenvolvimento democrático sustentável (MUCANHICIA 1998, *apud* CISTAC, 2001). Posto isto, passamos em seguida analisar como o processo da descentralização se articula com a construção do estado em Moçambique. O objetivo central deste artigo é analisar a trajetória da descentralização em Moçambique e sua relação com a construção do Estado. Metodologicamente baseia-se na pesquisa bibliográfica e documental. Para além das notas introdutórias na parte seguinte, para entender a descentralização e a construção do Estado em Moçambique, subdividimos em duas partes: a primeira analisa a trajetória da construção do Estado desde período colonial até a década de 1990, e em seguida de 1990 até a atualidade.

Trajectoria da descentralização e Construção do Estado em Moçambique

Em Moçambique, ao longo do tempo e através dos diferentes relacionamentos entre Homem, a nível local, com a natureza e o exterior, variados sistemas socioeconómicos e políticos foram-se alterando. As instituições sociais foram, também de alguma forma, assumindo aspectos apropriados ao contexto emergente no âmbito local. Assim, as formas de organização das classes sociais, e sua interação com as formas de poder, foram e continuam a ser elementos que distinguem os universos sociais, apesar do sistema predador chamado globalização (ZAVALE, 2011). Cistac (2012) defende que o processo de descentralização é relativamente antigo em Moçambique, apesar de que se tornou mais consistente a partir do fim dos anos 80. Com efeito, desde a segunda metade do século XIX, a descentralização é uma questão de natureza política que interessa diretamente Moçambique como província ultramarina de Portugal. Rodrigues (2015) avança que Moçambique esteve primeiro sob a gestão da Índia (Goa), em modelo de administração indireta.³ Nesse tempo já havia algumas funções que os governos locais de Sena e Ilha de Moçambique desempenhavam por delegação. Esta se trata de

² Referimo-nos à descentralização política ou devolução, aquela que tem como algumas das características principais a autonomia financeira, patrimonial e administrativa, a realização de eleições locais para a escolha dos governantes locais.

³ Nesta fase, o governo Português não tinha instalado, em Moçambique, uma máquina administrativa própria, mas, sim, havia alguns indianos que geriam esses territórios sob tutela de Portugal.

uma primeira fase da administração indireta do território que hoje se chama Moçambique, por parte de Portugal.

Em 1752, Moçambique passou para gestão direta de Portugal. Nesse período, verificou-se a criação de legislação que visava criar as chamadas câmaras municipais, que tinham como objetivo civilizar os súbditos de Moçambique. Isso com o tempo tornaria Moçambique réplica do reino de Portugal (RODRIGUES, 2015). Nesta fase, as vilas apareciam assim como espaço de representação cultural e política, e como meio transformador. Essas vilas seriam o meio de promover a sociedade civil, como no Brasil. Esta autora mostra que a legislação aplicada por Portugal no Brasil foi muitas vezes usada (adaptada) no contexto moçambicano, como por exemplo, a legislação de Minas Gerais, Grã-Pará e Maranhão. Apesar de Portugal ter aplicado, em alguns casos, a mesma legislação nas suas colônias, Rocha e Nascimento advertem que:

As noções de poder municipal variam não só consoante às épocas, mas igualmente de colônia para colônia e em cada uma delas. Revendo o passado, deparamo-nos, não com um decalque do modelo do reino, mas com instituições modificadas em razão das circunstâncias históricas, por acção tanto dos colonizadores que adequaram o modelo aos imperativos dos contextos locais ou conjunturas políticas, quanto de fracções de colonizados, mesmo se ínfimas, na modelação da acção dos poderes locais (NASCIMENTO; ROCHA, 2015, p. 11-12).

Para Rocha (2015), o municipalismo foi introduzido, em Moçambique, no século XVIII pela colonização portuguesa. Até essa altura, o território que hoje constitui Moçambique não possuía uma administração ordenada, coexistindo as capitânias-mores, de conformação feitoral, localizadas, sobretudo, no litoral, com reinos e chefaturas africanas. Esta conformação política administrativa esteve em vigor, com uma e outra nuance até aos 20 anos do séc. XX. Como argumenta Canas (1998), as câmaras municipais do passado eram um instrumento da administração colonial que misturava algo de autoritarismo do regime com uma ou outra concessão à democracia e aos ideais do autogoverno. Eram, além do mais, estruturas discriminatórias de maior parte dos cidadãos. E as comunidades rurais eram objeto, na filosofia do sistema, de um atestado geral de menoridade.

Em relação ao municipalismo vigente nesta fase da história de Moçambique, Zavale (2011) é mais esclarecedor ao afirmar que, desde logo, a estrutura municipal em Moçambique, durante aquele período colonial, estava estruturada de modo a servir a minoria da população de origem europeia, até a disposição do regime colonial. O sistema de votação, por exemplo, era concebido de forma ambígua: aos moçambicanos de origem era lhes negado legalmente o voto, passando a deter o título de estrangeiro dentro do seu território. Embora possamos encontrar alguns sinais de descentralização durante o período colonial, importa ressaltar que nesta fase

ainda não se podia falar de Estado moçambicano, o território que constitui o atual Moçambique ainda era parte integrante de Portugal (província do ultramar). Segundo Osório e Macuácu (2014), entre 1974-1975, fase da descolonização, destacam-se a adoção de providências pertinentes à organização e ao funcionamento do aparelho de administração central, destacando-se, em relação à administração territorial, a aprovação do Decreto-Lei n° 6/75, de 18 de janeiro, que altera a nomenclatura colonial da divisão administrativa do território, passando os distritos, conselhos e postos administrativos a designarem-se, respectivamente, províncias, distritos e localidades.

Na verdade, tratou-se de uma mudança na continuidade, visto que se operou a mudança dos nomes dos vários níveis. A máquina administrativa deixa de servir aos interesses da metrópole (Portugal) e passa a estar ao serviço dos interesses dos moçambicanos, mas a estrutura administrativa manteve-se. Tal como afirmam Weimer, Macuane e Buur (2012), a divisão territorial administrativa em 11 Províncias, 128 Distritos e 23 centros urbanos, incluindo a capital provincial e nacional, tem sido baseada, no geral, na divisão colonial do território efetuada em 1958. Afirma Guambe (2008) que a administração pública herdada do sistema colonial se caracterizava por uma estrutura administrativa essencialmente baseada no princípio da centralização, isto é, na centralização da decisão administrativa aos órgãos superiores da administração central colonial. O autor avança ainda que:

Com a independência a natureza do regime modificou-se substancialmente, do qual resultou a reforma de 1977, que escangalhou o aparelho do estado colonial, e criou um aparelho do Estado que se adequasse com as opções políticas e econômicas para a construção de uma sociedade socialista e de democracia popular (GUAMBE, 2008, p. 57).

O quadro jurídico que substituiu as estruturas administrativas coloniais instala três níveis de organização administrativa: nacional, provincial e local (cidades e distritos). De fato, foi uma verdadeira manutenção da organização e divisão territorial, tendo apenas sofrido alguns ajustamentos. Esta nova organização não impediu uma centralização de tomada de decisão a favor das administrações centrais (CISTAC, 2001). Não há dúvida que, logo após a independência, pretendeu-se construir um Estado unitário centralizado de orientação Socialista.

Osório e Macuácu (2014) apontam que entre 1975-1979, fase da construção do Estado socialista de base ideológica marxista-leninista e de partido único, releva-se a consagração constitucional da República Popular de Moçambique como Estado unitário centralizado, guiado e dirigido pelo Partido FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), como força única dirigente do Estado e da sociedade. Nesta fase criam-se, em 1978, os Conselhos Executivos das Assembleias Distritais e de Cidades, na sequência da extinção das Câmaras Municipais, das

Juntas Locais e dos Serviços de Administração Civil, incluindo a nacionalização de todo o patrimônio econômico, imobiliário e fiscal. Pode-se depreender que esta acumulação e centralização de poderes para o Estado dão ao Executivo proeminência constitucional no xadrez político nacional em detrimento, por exemplo, do poder judicial e legislativo, proeminência essa que se mantém até aos dias de hoje, embora pesem algumas diferenças de ordem formal.

Apesar do discurso de escangalhar o aparelho do estado colonial e construir um estado novo, a razão da manutenção da estrutura administrativa colonial no período pós-independência pode ser encontrada em Guambe (2008), ao defender que a necessidade de reforçar a unidade nacional e o imperativo de atingir certas metas sociais, econômicas, políticas e a falta de quadros, continuaram a aconselhar o centralismo da decisão administrativa, embora a lei não deixasse de criar fóruns onde a voz popular poderia fazer sentir as suas aspirações. Comungando do mesmo posicionamento, Zavale (2011) afirma que com a independência Moçambique torna-se um Estado estruturado no centralismo democrático de partido único, baseado nos princípios de radicalismo da esquerda. Este defende que, apesar da nova agenda política do governo de Maputo, e das intenções traçadas no III Congresso do partido FRELIMO, em 1977, designadamente, a descentralização administrativa do Estado que passava por criar postos provinciais, distritais e locais, baseados no poder popular e na herança da divisão administrativa, disseminada pela então administração colonial portuguesa, o projeto da descentralização administrativa não foi posto em prática, não passando de declarações unilaterais proferidas pelo Partido FRELIMO.

Até aqui o Estado veio se organizando por meio de um “ensaio” permanente do processo de desconcentração ou descentralização administrativa. Ou seja, a estrutura de organização e de tomada de decisão na/para a administração do Estado (em todos os seus níveis territoriais) continua centralizada, isto é, nenhum órgão de poder político governamental paralelo se encontra instituído, incluindo os então Conselhos Executivos, tidos como representantes dos cidadãos (apenas com poder administrativo delegado para pelouros de administração específicos, como a limpeza da cidade, portanto, sem autonomia política e/ou fiscal e financeira, ou mesmo econômica) que mais tarde deram lugar aos Conselhos Municipais de Cidade (OSÓRIO; MACUÁCUA, 2014).

Para Osório e Macuácuca (2014), entre 1980-1989, destaca-se a desacumulação de funções, por previsão constitucional (Lei nº 4/86, de 25 de junho), dos cargos de Presidente da Assembleia Popular e de Primeiro-Ministro como Chefe do Governo e, a outros níveis, com a eleição de Presidentes das Assembleias Populares, distintos dos dirigentes de órgãos executivos do respectivo escalão, a introdução do posto administrativo e a supressão da cidade como escalão territorial autônomo na organização administrativa, passando a ser, como a vila, uma mera forma

de organização das zonas urbanas. Refira-se também a desconcentração dos ministérios e das comissões nacionais, o alargamento das competências de Secretário-Geral em 1989 e, ainda a desconcentração, descentralização, desnacionalização e privatização do setor empresarial do Estado, no quadro do Programa de Reabilitação Económica e Social, e a introdução do sistema de economia de mercado no país. Fica claro que a par da desconcentração (descentralização administrativa) há uma nova forma de transferência do poder do Estado: a descentralização económica.

Nesta fase, Guambe (2008) afirma que no processo de implementação da reforma do aparelho do Estado, verificou-se uma divergência entre centralização da decisão administrativa e vontades e realidades locais manifestadas pelos fóruns então criados para a participação da população nos diversos escalões territoriais, provocando, desse modo, frustrações. Esta realidade foi constatada e discutida, em 1982 no IV Congresso do Partido FRELIMO. Na verdade, nesta fase, há que concordar com Zavale (2011) ao afirmar que, por um lado, o Estado e, por outro, o Partido FRELIMO funcionavam como vasos comunicantes, ou seja, o governo e o Estado eram a mesma coisa. Era difícil dissociar um do outro. Os papéis de ambos os órgãos eram dúbios, não estando explicitamente delimitada a fronteira entre eles. Basta lembrar que se tratou na verdade de uma tentativa de construção de um Estado unitário centralizado, de orientação socialista, onde estava eliminada qualquer possibilidade de manifestação de pluralismo social e político. Foi uma fase por excelência de vigência do monopartidarismo. Este cenário viria a mudar no início da década de noventa com a abertura do país à economia do mercado, e ao processo de democratização, como veremos na secção a seguir.

Descentralização e construção de Estado em Moçambique no contexto democrático: do início da década de 1990 até a actualidade

Em 1991, foi realizado o primeiro seminário sobre a autonomia dos órgãos locais, do qual saíram as recomendações de base para se desencadear o processo de descentralização. Foi em seguimento a isso que, em Maio de 1992, o governo de Moçambique aprovou o Programa de reforma dos órgãos locais do Estado, cujo objetivo era a realização de estudos sobre a organização, funcionamento e competências dos órgãos locais do Estado, no novo contexto político, económico, administrativo, social e cultural, à luz da Constituição de 1990. Destes estudos saíram as bases para a definição de um quadro legal onde os órgãos locais do Estado tivessem autonomia administrativa, financeira e patrimonial, numa perspectiva da descentralização (GUAMBE, 2008).

Esta forte centralização da administração pública, aliada à exiguidade de recursos materiais, financeiros e humanos, e à acentuação da guerra civil, tornou o Estado distante dos cidadãos na medida em que este tinha cada vez mais dificuldades em prover aos cidadãos o serviço mínimo em áreas vitais, tais como saúde, educação, transporte, habitação, água, saneamento, entre outros. Para Forquilha (2007) as reformas na Administração Pública moçambicana ocorreram ao mesmo tempo com outros países africanos, e foram influenciadas por instituições internacionais, como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional.

Elas foram associadas à ideia do reforço do processo de democratização e de uma governação participativa, transparente, capaz de conduzir à redução da pobreza. Integradas, assim, no pacote de ‘boa governação’, numa abordagem marcadamente normativa, as reformas de descentralização têm vindo a ser promovidas pelas instituições internacionais como factor importante de redução da pobreza (FORQUILHA, 2007, p. 5).

Foi neste sentido que, em maio de 1992, o Estado aprovou o Programa de Reforma dos Órgãos Locais (PROL), cujo objetivo era a reformulação do sistema de administração local do Estado vigente e, conseqüentemente, a sua transformação em Órgãos Locais com personalidade jurídica própria, distinta do Estado, dotados de autonomia administrativa, patrimonial e financeira. Decorrente disso, em 1994 foi aprovada pela então Assembleia Popular de Moçambique⁴ a Lei – quadro dos distritos municipais (Lei 3/94 de 13 de Setembro).

Para Rosário (2012), o mais importante nesta lei era que tanto as zonas rurais quanto as urbanas recebessem, através da autarcização⁵, o mesmo tratamento e aplicação da lei, e devessem, no exercício de seu poder, manter o respeito e estabelecer boas relações, não apenas com o Estado central, mas também com as autoridades tradicionais existentes nos seus territórios. Este era um marco importante de saída de um estado unitário. Contudo, a Lei nº 3/94 de 13, de setembro foi tida como inconstitucional, pois não estava previsto em nenhum capítulo da Lei mãe⁶ a criação de órgãos com este tipo de poder. Deste modo, foi feita a alteração pontual da Constituição da República de 1990, através da Lei nº 9/96, de 22 de novembro, que introduziu princípios e disposições sobre o poder local no contexto da lei fundamental, e efetuaram-se estudos, a partir de 1995, que culminaram com a promulgação do pacote legislativo autárquico,⁷ em 1997. Na base dessa legislação foram realizadas as primeiras eleições municipais, em julho

⁴ Esta era uma assembleia monopartidária resultante do período de partido único (Partido-Estado)

⁵ Autarcização em Moçambique refere-se ao processo de descentralização que resulta na criação de autarquias locais, ou seja, a transformação dos Órgãos Locais do Estado (OLE) em Órgãos de Poder Local (OPL).

⁶ Com a expressão Lei mãe referimo-nos a Constituição da República de 1990.

⁷ De acordo com este pacote legislativo autárquico, em especial a Lei nº2/97, de 18 de fevereiro, as autarquias são entidades distintas do Estado que funcionam num determinado território que pode ser: cidade, vila ou sede do posto administrativo. Em função da especificidade territorial as autarquias locais podem ser Municípios ou Povoações. Os Municípios correspondem à circunscrição territorial das cidades e vilas e as Povoações correspondem à circunscrição territorial da sede do Posto Administrativo.

de 1998 e, posteriormente, empossados, em agosto do mesmo ano os órgãos municipais nelas eleitos, marcando, assim, o início do exercício da municipalização.⁸

No entanto, com a declaração da inconstitucionalidade da Lei nº 3/94, de 13 de setembro, os passos seguintes rumos à descentralização foram caracterizados por muita ambiguidade e um abandono quase completo do espírito que guiava o Programa de Reforma dos Órgãos Locais do Estado, pois o pacote legislativo autárquico aprovado a seguir já não defendia a autarcização dos então 23 distritos municipais urbanos e 128 distritos municipais rurais existentes no país, apenas foram criadas 33 autarquias locais. Nesta fase começa a se acentuar a falta de clareza em relação ao tipo de estado que se pretendia construir, pois se pensava que estava em construção um Estado unitário descentralizado, mas na verdade verificou-se uma descentralização parcial. Situação que viria a se agravar com a aprovação da Lei nº8/2003, de 19 de maio, sobre os Órgãos Locais do Estado que já dá indicação do desejo de construção de um Estado unitário desconcentrado.

O processo de descentralização em Moçambique passou a significar uma combinação do processo de desconcentração e de autarcização (devolução), o que abriu espaço para a coabitação entre Órgãos de poder local (autarquias locais)⁹ e Órgãos locais do Estado.¹⁰ Esta situação denota, segundo Weimer e Carrilho (2016) as dificuldades das elites políticas no poder em romper com o paradigma de governação vigente no período monopartidário e uma certa contradição no processo de implementação do pacote de reformas, o modelo foi gerando conflitos, que se tornaram mais agudos ao longo do tempo. Isto é, há dificuldades em abandonar a lógica de governação de um estado unitário fortemente centralizado. Os Órgãos de Poder Local (autarquias locais), assim instituídos, dispõem de órgãos representativos próprios, isto é, têm seus dirigentes e a sua assembleia. Elas gozam de uma autonomia administrativa, patrimonial e financeira, e têm o controlo quase total sobre a sua própria administração, planos, orçamentos e instalações. Aqui, o Presidente do Conselho Municipal (PCM) e os membros da Assembleia Municipal (AM) são eleitos por um sufrágio universal, direto igual, secreto, pessoal e periódico dos cidadãos eleitores residentes no respetivo círculo eleitoral.¹¹

O pacote autárquico foi aprovado com um quadro jurídico e regulamentos correspondentes, bem como a designação do primeiro grupo de 33 autarquias locais. As eleições autárquicas foram realizadas em 1998, 2003, 2008 e 2013, com um número adicional de 10

⁸ Ministerio da Administração Estatal (MAE). Folha Informativa dos Municípios II. Maputo 2002

⁹ As autarquias locais representam a descentralização política ou devolução que, segundo Mazula (1998), ocorre quando a descentralização implica uma transferência final do poder de decisão e implementação da administração central para órgãos locais eleitos.

¹⁰ Os Órgãos locais do Estado representam a desconcentração que, segundo Mazula (1998), ocorre nos casos em que a descentralização é feita sem implicar uma transferência definitiva de autoridade, poder de decisão e implementação, da administração central para outros agentes fora dos órgãos centrais. E de acordo com a Lei nº8/2003, de 19 de maio, os Órgãos Locais do Estado compreendem a Província, Distrito, Posto Administrativo e Localidade.

¹¹ Lei 2/97, de 18 de fevereiro: Define o regime jurídico das autarquias locais em Moçambique.

autarquias designadas em 2008, e com mais um lote de 10, em 2013, passando a totalizar 53 autarquias locais apenas, apesar de, em 2000, um número total estimado em 544 cidades, vilas, sedes distritais e aldeias / localidades terem sido consideradas como potencialmente elegíveis para a autarcização (WEIMER, 2012). Por detrás desta descentralização excludente foi levantado o princípio de gradualismo quanto ao número de autarquias, e quanto às competências a serem transferidas do governo central aos Órgãos de poder local (autarquias locais). Segundo Weimer (2012), o gradualismo na descentralização política em Moçambique denota, em termos institucionais e jurídicos, dois processos. Sendo, por um lado, o aumento do número das autarquias a partir da transformação de subunidades dos OLE (Vilas, Povoações) e, por outro lado, a transferência de um maior número de funções e de recursos presentemente atribuídos aos OLEs¹² para as autarquias. Ora vejamos:

De acordo com os governantes e legisladores moçambicanos, o gradualismo também possui uma dimensão técnica e política, nomeadamente, um caminho cauteloso e sequencial em direcção à descentralização – contrariamente a uma abordagem de big – bang! Segundo a literatura, isto significa avaliar e edificar a descentralização gradualmente, passo a passo, com base nas experiências adquiridas na primeira fase da descentralização, com vista a evitar os riscos de uma estrada potencialmente perigosa, com grandes buracos, notavelmente relacionados com a descentralização fiscal (BIRD, 1990, SHAN; CHUADREY, 2004 *apud* WEIMER, 2012, p. 77-78).

No entanto, Brito, Chicahava e Pohlmann (2008) criticam o gradualismo na descentralização por diferenciar os cidadãos das zonas autarcizadas, e de outras regiões que aguardam a vez de serem abrangidas. Justificam a crítica considerando que neste modelo ‘alguns são mais cidadãos’ que outros, ou seja, uns têm direitos mais amplos que outros, visto que alguns (os que vivem nas poucas áreas definidas como municípios) dispõem do direito de voto nas eleições nacionais, provinciais e locais, ao passo que um grande número de cidadãos moçambicanos está privado do direito de eleger os seus representantes locais. Weimer (2012) também critica o gradualismo na descentralização política, em Moçambique, e defende que para ela funcionar devidamente implicaria, contudo, ter pelo menos uma estratégia¹³ e um quadro de monitoria que incluísse um banco de dados para avaliar as mudanças desejadas, elementos que têm estado de certa forma ausentes no caso de Moçambique, onde a primeira década da descentralização produziu resultados diversos, fragmentados e pouco documentados.

¹² Importar clarificar que no contexto moçambicano a sigla OLE refere-se aos Órgãos Locais do Estado, e OPL para designar os Órgãos de Poder Local (autarquias locais).

¹³ Em Dezembro de 2012 o governo viria a aprovar a Política e Estratégia da Descentralização através da Resolução n° 4/2012, de 20 de Dezembro. No entanto, nada mudou com a aprovação desse instrumento, pois apenas veio a legitimar as práticas dispersas já existentes. Ainda se diz que em Moçambique a descentralização é feita através das autarquias locais, Órgãos Locais do Estado e instituições de consulta e participação comunitária. O gradualismo continua sem nenhuma clareza, sem prazos.

Neste contexto, os poderes centrais não têm grande dificuldade em recuperar uma parte da margem de manobra consentida aos investidores, esvaziando a reforma do essencial do seu conteúdo, ao imporem, em nome da fragilidade estrutural das coletividades locais e da inexperiência das suas administrações e dos eleitos locais, medidas de desconcentração que lhes permitem empossar as arenas locais e controlar a sua dinâmica (OTAYEK, 2007). Para o caso moçambicano, esta falta de clareza em relação ao tipo de Estado que se pretende criar tem levado as tendências de recentralização e reconcentração que, segundo Chiziane (2012), consiste nas ações que o Governo central tem vindo a desenvolver, seja através de criação de novas leis seja por revisão das já existentes, que levam a retirada de poderes que tinham sido anteriormente transferidos para as autarquias locais ou para os Órgãos Locais do Estado. Esta situação dá-nos a indicação de que, provavelmente, nem o Estado unitário descentralizado ou desconcentrado sejam desejáveis no contexto moçambicano e que o Estado que por excelência desejável é o unitário centralizado. Pois, a descentralização parece servir apenas para resolver pequenos problemas que vão surgindo ao longo do tempo, e não necessariamente para sair de um Estado unitário centralizado para o descentralizado, ou desconcentrado nem federal.

Um elemento que está a influenciar a forma como o processo da descentralização é conduzido em Moçambique é a questão da unidade nacional. A ideia da unicidade do Estado esteve presente desde a fundação da FRELIMO e continua até hoje, e isso faz com que não haja muito consenso entre os atores relevantes sobre o tipo de descentralização para o país. Sobretudo porque, para alguns, uma maior descentralização pode constituir perigo à unicidade do Estado, daí a combinação da devolução (OPL) e desconcentração (OLE), gradualismo e as tendências de recentralização e reconcentração para evitar que isso aconteça. Como afirmam Faria e Chichava (1999), ainda que o processo de descentralização tenha tido origem no seio da FRELIMO, antes de os dadores terem eleito a descentralização como prioridade ou condição da ajuda a Moçambique, é significativa a resistência no seio da FRELIMO quanto à necessidade da descentralização e, sobretudo, as divergências quanto ao tipo de descentralização, os benefícios e desvantagens da mesma, e quanto à sua evolução. Estas autoras são ainda mais esclarecedoras ao apontarem que,

Alguns, particularmente no seio da Frelimo e da administração, defendem que a descentralização comporta sérios riscos para a manutenção da unidade do Estado (receios de regionalismos e separatismos) e para a multiplicação aos níveis regional e local das vicissitudes da administração central (burocracia, falta de capacidade, corrupção). A descentralização económica, política e administrativa implica necessariamente mudanças significativas na distribuição e níveis de poder, pelo que pode ser uma potencial fonte de conflito (FARIA; CHICHAVA, 1999, p. 6).

Como foi possível observar muitas ações descentralizadoras já foram avançadas, mas até hoje uma pergunta permanece sem resposta: qual é o modelo de descentralização¹⁴ mais adequado para Moçambique e como deve ser operacionalizado? A forma como ela tem sido conduzida acaba sendo geradora de conflitos. Basta lembrar que o país já se encontrou mergulhado numa tensão política em que a RENAMO (Resistência Nacional de Moçambique), maior partido da oposição, queria governar as províncias onde venceu nas eleições de 2014. Esta situação surgiu porque desde 2009 as eleições gerais legislativas e presidenciais são acompanhadas pela eleição de membros das assembleias provinciais. E contrariamente ao que podia se esperar, o governador (executivo provincial) era nomeado centralmente. Isto é, os governos provinciais estão subordinados diretamente ao governo central, não sendo abrangidos pela descentralização, apesar de terem, desde 2009, uma assembleia provincial¹⁵ multipartidária eleita. Apenas com a emenda Constitucional de 2018 e consequente aprovação da legislação da governação descentralizada é que o governador da província sairá de um processo eleitoral, sendo, neste caso, “o cabeça” de lista do partido mais votado. E este novo pacote de descentralização, mais uma vez, está voltado a resolver problemas pontuais que opunham a RENAMO e o Governo da FRELIMO. Neste caso, este novo pacote de descentralização é mais voltado para garantia da paz.

Com a nova legislação sobre a descentralização, aprovada em 2018 e 2019, que introduz alterações tanto na lei que define o quadro jurídico das autarquias locais (297 de 18 de fevereiro) e a lei 82003 de 19 de Maio, passando para além das autarquias locais a se falar de órgãos de governação descentralizada de nível provincial e distrital, onde seus dirigentes serão selecionadas via eleição. A questão que se coloca, na prática, é se depois de 2024, instituídos os órgãos de governação descentralizada distrital, teremos ainda espaço para novas autarquias locais ou não. Como serão as novas relações intergovernamentais no contexto do Estado moçambicano? Estaremos a caminhar a Estado Federal? Claro que não parece o caso, pois, a ideia da unicidade do Estado moçambicano não permite que se avance para um Estado federal ou verdadeiramente descentralizado.

Considerações finais

¹⁴ Para Faria e Chichava (1999), há divergências quanto ao tipo de descentralização, os benefícios e desvantagens da mesma e quanto à sua evolução resultantes das clivagens entre centralizadores e não-centralizadores, quanto ao grau de descentralização, nomeadamente: entre o governo, o partido e a bancada parlamentar da FRELIMO (mas também na oposição e nas elites moçambicanas); clivagens entre estruturas superiores e de base da FRELIMO (que pode, em parte, explicar o elevado grau de abstenção nas eleições autárquicas) e; conflitos de liderança no partido.

¹⁵De acordo com a Lei n° 52007, de 9 de fevereiro, as Assembleias Provinciais são órgãos de representação democrática, eleitos por sufrágio universal direto, igual, secreto, periódico e de harmonia com o princípio da representação proporcional, cujo mandato é de 5 anos.

O processo da descentralização em Moçambique não passa de um simples arranjo com vista à resolução de problemas pontuais, não existe nele um pensamento de construção de Estado. As evidências práticas levam-nos a crer que embora haja um movimento de descentralização, não nos parece que haja vontade de sair de um estado unitário centralizado para descentralizado, desconcentrado, ou mesmo Federal. Na verdade, Moçambique podia ter optado por fortalecer os níveis territoriais já existentes (OLEs), tais como província, distritos, postos administrativos, sem criar outras entidades distintas do Estado, como é o caso das autarquias locais. Não havia necessidade de criar autarquias locais para em seguida fortalecer (atribuir mais competências e recursos) aos Órgãos Locais do Estado. A criação das autarquias foi sempre de forma tímida desde 1998, o que reforça nossa hipótese de que não há muito interesse em sair de um Estado unitário centralizado para outra forma de Estado.

Com a nova legislação sobre a descentralização aprovada em 2018, que introduz alterações tanto na lei que define o quadro jurídico das autarquias locais (297 de 18 de fevereiro) e a Lei 8/2003 de 19 de Maio, passando para além das autarquias locais a se falar de órgãos de governação descentralizada de nível provincial e distrital, onde seus dirigentes serão selecionados via eleição. A questão que se coloca na prática é se depois de 2024, instituídos os órgãos de governação descentralizada distrital, teremos ainda espaço para novas autarquias locais ou não. Como serão as novas relações intergovernamentais no contexto do Estado moçambicano. Estaremos a caminhar a Estado Federal? Claro que não parece o caso, pois, a ideia da unicidade do Estado moçambicano não permite que avance para um Estado federal ou verdadeiramente descentralizado. Temos uma descentralização muito tímida, ambígua e geradora de conflitos. Talvez a melhor opção para o caso de Moçambique seja a construção de Estado unitário desconcentrado, pois aí iria-se manter a unicidade do Estado que é sempre evocada para travar os avanços do processo da descentralização no país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRETCHE, Marta. O mito da descentralização: maior democratização e eficiência das políticas públicas? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.11, nº31, s.p., 1996.

BRITO, Luís de; CHICHAVA, Sérgio e POHLMANN, Jonas. **Algumas considerações críticas sobre o relatório de auto-avaliação de Moçambique na área da democracia e governação política**. Maputo: IESE, 2008.

CANAS, Vitalino. A lei quadro das autarquias locais-Opções Políticas. In: MAZULA, Aguiar et al. (Org) **Autarquias locais em Moçambique: antecedentes e regime jurídico**. Lisboa: Maputo. 1998. Pp. 73-80

CHIZIANE, Eduardo. As tendências da re-concentração e recentralização administrativa em Moçambique. In: **Curso de pós graduação em direito municipal comparado dos países de**

- língua oficial portuguesa** (Jornadas de Direito Municipal Comparado Lusófono), Lisboa, Abril de 2012.
- CHONE, Sónia. **O processo de descentralização em Moçambique**. Maputo: FLCS – UEM. 2005.
- CISTAC, Gilles. **Manual de Direito das Autarquias locais**. Maputo: Livraria Universitária. 2001.
- FALLETI, Túlia. Efeitos da descentralização nas relações intergovernamentais: o Brasil em perspectiva comparada. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, nº 16, p. 46-85, jul. /dez. 2006.
- FARIA, Fernanda; CHICHAVA, Ana. **Descentralização e cooperação descentralizada em Moçambique**. Maputo: Comissão Europeia, 1999.
- FORQUILHA, Salvador Cadete. Remendo novo em pano velho: o impacto das reformas da descentralização no processo da governação local em Moçambique. **Conference Paper**, nº10. Maputo: IESE, 2007.
- GUAMBE, José Manuel. Evolução do Processo de descentralização em Moçambique. In: CISTAC, Giles; CHIZIANE, Eduardo (Org.). **10 anos de descentralização em Moçambique: Os caminhos sinuosos de um processo emergente**. Maputo: UEM-NEAD, 2008. Pp. 55-69
- LUNDIN, Irae Baptista; MACHAVA, Francisco Jamisse (Org.). **Descentralização e Administração municipal: descrição e desenvolvimentos de ideias sobre alguns modelos Europeus e africanos**. Maputo: Fundação Fridrich Ebert Editora, 1996.
- MAZULA, Aguiar. Quadro institucional dos distritos municipais. In: Mazula, A. et al. (Org.) **Autarquias Locais em Moçambique: antecedentes e regime jurídico**. Lisboa: Maputo. 1998. p. 57-71
- MONTEIRO, José Óscar. **Estado, Descentralização e Cidadania. Equação Possível ou Imperativa. Desafios para Moçambique 2011**. Maputo: IESE. 2011.
- NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio. Poderes locais nos PALOP: escrutinar a história, reinventar no presente. In: NASCIMENTO, Augusto e ROCHA, Aurélio (Org.) **Municipalismo e poderes locais**. Maputo: Alcances Editores, 2015. Pp. 5-28
- OSÓRIO, Conceição; MACUÁCUA, Ernesto. **Eleições Autárquicas de 2013: Participação e Representação de mulheres e homens**. WLSA Moçambique: Maputo. 2014.
- OTAYEK, René. A descentralização como modo de redefinição do poder autoritário? Algumas reflexões a partir de realidades africanas. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, vol.77, p.131-150, junho 2007.
- ROCHA, Aurélio. Municipalismo colonial e administração local (1930-1974). Enquadramento histórico-político. In: NASCIMENTO, Augusto e ROCHA, Aurélio (Org.). **Municipalismo e poderes locais**. Maputo: Alcances Editores: 2015. Pp. 87-128
- RODRIGUES, Eugénia. Poder local e administração do território em Moçambique no período colonial: a institucionalização dos municípios no século XVIII. In: NASCIMENTO, Augusto e ROCHA, Aurélio (Org.) **Municipalismo e poderes locais**. Maputo: Alcances editores, 2015. Pp. 29-58

ROSÁRIO, Domingos do. **Alternância eleitoral do poder local—os limites da descentralização democrática: o caso do Município da Ilha de Moçambique, 2003–2008.** Maputo: IESE, 2012.

SCHEINOWITZ, Abraham Samuel. **A descentralização do Estado: Bélgica, França, Itália, Espanha, Portugal, Dinamarca, Brasil, Estados Unidos.** Brasília, DF: Livraria e Editora, 1993.

WEIMER, Bernhard; CARILHO, João. **A Economia Política da Desvcentralização em Moçambique: Dinamicas, Efeitos, Desafios.** Maputo: IESE, 2016.

WEIMER, Bernhard, MACUANE, José Jaime e BUUR, Lars. A economia do Political Settlement em Moçambique: Contexto e implicações da Descentralização. In: WEIMER, Bernhard (Org.). **Moçambique: Descentralizar o Centralismo. Economia política, recursos e resultados.** Maputo: IESE, 2012, p. 31-75.

WEIMER, Bernhard. Para uma estratégia da descentralização em Moçambique: Mantendo a falta a de clareza? Conjunturas, críticas, caminhos, resultados. In: WEIMER, Bernhard (Org.). **Moçambique: descentralizar o centralismo.** Maputo: IESE, 2012, p 76-102.

ZAVALE, Gonçalves Jonas. **Municipalismo e poder em Moçambique.** Maputo: Editora, 2011.

DOCUMENTOS:

Ministerio da Administração Estatal (MAE). Folha informativa dos Municípios II. Maputo: MAE/DNDA, 2002.

MOÇAMBIQUE. Constituição da República de Moçambique 1990, 2004.

MOÇAMBIQUE. Resolução nº40/2012, de 20 de dezembro: Aprova a Política e Estratégia da Descentralização (PED).

MOÇAMBIQUE. Lei 3/94 de 13 de Setembro: Lei Quadro dos Distritos Municipais.

MOÇAMBIQUE. Lei nº 9/96, de 22 de Novembro: Introduce os princípios e disposições sobre o poder local no contexto da Lei Fundamental.

MOÇAMBIQUE. Lei nº2/97, de 18 de Fevereiro: Lei do quadro jurídico-legal para a implantação das autarquias locais. Maputo: Imprensa Nacional.

MOÇAMBIQUE. Lei n.º 8/2003 de 19 de Maio: Estabelece princípios e normas de organização, competências e de funcionamento dos órgãos locais do Estado nos escalões de Província, Distrito, Posto Administrativo e de Localidades

MOÇAMBIQUE. Lei nº 5/2007 de 9 de fevereiro: Estabelece o quadro jurídico para implantação das Assembleias Provinciais e define sua composição, organização, funcionamento e competências.

Recebido em: 14/11/2019

Aprovado em: 17/12/2019



ISSN: 2595-5713

Vol. 2 | N°. 4 | Ano 2019

Rubilson Velho Delcano

ENTRE A VONTADE DE CONSERVAR E O DESEJO CONSUMISTA: O ANTROPOCENO NAS ILHAS UROK

BETWEEN A DESIRE TO CONSERVE AND A CONSUMERIST DESIRE: THE ANTROPOCENE IN THE UROK ISLANDS.

RESUMO: O trabalho ora apresentado se propõe a problematizar uma das múltiplas possibilidades que se têm apresentado neste “momento da bifurcação histórica” em relação ao desenvolvimento sustentável. Referimo-nos a crença atual que consiste na promoção de “ações isoladas ou particulares” para atingir um “todo”. Nossa provocação aqui tem um propósito disruptivo, sobretudo dessa ideia de “agir localmente e pensar globalmente” – tão difundido nos lides ambientalistas que, como se vê, reduz a ação ao local. A nossa postura vem reforçar, empiricamente, tomando a sociedade Bijagó de ilhas Urok como exemplo, a crítica do Porto Gonçalves em relação à “ingenuidade” dessa ideia de “ações locais” que acabam por não ganhar a proporção “global” na prática, e tenta dividir a “responsabilidade desse caos ambiental” com os povos “não ocidentais” que pouco têm contribuído para a mudança ambiental em larga escala.

Palavras-Chave: Mudança Ambiental; Ilhas Urok; Antropoceno.

ABSTRACT: This article seeks to problematize the current approach in sustainable development that emphasizes the promotion of ‘isolated or particular actions’ in order to achieve a ‘whole.’ The aim of this paper is disruptive; we suggest that there is a need to question this notion of ‘acting locally and thinking globally.’ This notion, so widespread in environmental debates, we argue, ultimately only restricts action to the local. In fact, as Porto Gonçalves suggested, these ‘local actions’ rarely attain ‘global’ proportions in practice. Furthermore, such an approach ultimately shares the ‘responsibility for this environmental chaos’ with ‘non-western’ people who have contributed little to large-scale environmental change. We propose to look at the society Bijagó of the Urok Islands as an example that further reinforces this critique.

Site/Contato

Editor

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

Key words: Environmental Change; Urok Islands; Anthropocene.

ENTRE A VONTADE DE CONSERVAR E O DESEJO CONSUMISTA: O ANTROPOCENO NAS ILHAS UROK.

Rubilson Velho Delcano ¹

Introdução

Parece constituir um consenso afirmar que pelo menos a partir do período que marca a Revolução Neolítica (12.000 BC) o ser humano, homem e a mulher, tem exercido um impacto na mudança ambiental (MELLO; APARECIDA, 2019). O domínio da técnica que caracteriza tanto as formações sociais anteriores à “modernidade” (caçadores-coletores, sociedades agrícolas primitivas, grandes impérios, assim como as sociedades industriais e a sociedade atual, pós-moderna) tem impacto à “integridade”, “preservação” e biodiversidade da natureza em algum grau (GONZÁLEZ; AMADO; SAUER, 2016). Mas, como ilustram os autores Mello e Aparecida (2019), é extremamente importante que se admita claramente que estes impactos se acentuam e adquirem caráter global (antropoceno) apenas a partir da revolução industrial e da consolidação do capitalismo. Aliás, existe em voga um crescente debate dentro e fora da academia, em diversas perspectivas, que mostra uma tendência na apropriação de energia e outros recursos naturais que se acelera exponencialmente a partir da agricultura avançada – impulsionada por essa revolução industrial que consolidou a vitória do capitalismo, e que muito tem contribuído por um aumento da poluição, emissões de dióxido de carbono, desmatamento, dentre outros impactos considerados negativos para o ambiente (GONZÁLEZ; AMADO; SAUER, 2016).

E vale ainda dizer que dentro desse debate encontram-se temas em destaque como “população e recursos” ou “população e ecologia”, “capitaloceno *versus* antropoceno”, entre tantos outros, com seus adeptos, suas bibliografias, suas conferências, seu *lobby* (HOGAN, 1989). Essa mobilização acadêmico-científica a volta da problemática ambiental, impulsionada por uma forte pressão popular², deu espaço à especulação e disputas ideológicas. Isto levou uns a acreditar que a problemática ambiental é, sobretudo, uma questão de ordem ética, filosófica e política (GONÇALVES, 2016). O que, para Gonçalves (2016), simboliza um desviar de caminho

¹ Doutorando em Economia Política Mundial/PPGEPM - UFABC/São Bernardo do Campo. Email: rubilson23@gmail.com

² Lembrando que, segundo Daniel J. Hogan (1989), os acadêmicos ou cientistas, juntando-se ao Estado, só passaram a ter envolvimento efetivo com a temática ambiental porque os movimentos sociais ambientalistas se mobilizaram primeiro, por conta de vários desastres ocorridos, pressionando uma correção na conduta de relação com a natureza, puseram essa questão na sua agenda, e que não foi fruto das nossas teorias.

das soluções práticas e técnicas, para resolver os graves problemas de poluição, desmatamento, erosão.

Ou seja, por outras palavras, a questão da mudança ambiental polarizou os discursos. De um lado estão os “apocalípticos” – que resgataram, a partir dos anos 90 com relação entre causas antrópicas e consequências catastróficas, a ideia do fim do mundo (DANOWSKI; DE CASTRO, 2015) e do outro lado se configuram os “polianas” ou otimistas tecnológicos que acreditam no papel redentor da técnica (HOGAN 1989; GONÇALVES 2016; et al). E, como afirma Hogan (1989), a verdade não está no meio que separa essas visões extremas. E a demanda urgente pela necessidade de se pensar uma saída para este imbróglcio não dá margens para um debate estéril.

É nessa perspectiva de superar um debate ideológico e superficial sobre a temática ambiental que o trabalho ora apresentado se propõe a problematizar uma das múltiplas possibilidades que se têm apresentado neste “momento da bifurcação histórica”. Referimo-nos a crença atual que consiste na promoção de “ações isoladas ou particulares” para atingir um “todo”. Nossa provocação aqui tem um propósito disruptivo, sobretudo dessa ideia de “agir localmente e pensar globalmente” – tão difundido nos lides ambientalistas que, como se vê, reduz a ação ao local (GONÇALVES, 2016). A nossa postura vem reforçar, empiricamente, tomando a sociedade Bijagó de ilhas Urok como exemplo, a crítica do Porto Gonçalves em relação à “ingenuidade” dessa ideia de “ações locais” que acabam por não ganhar a proporção “global” na prática, e tenta dividir a “responsabilidade desse caos ambiental” com os povos “não ocidentais”³ que pouco têm contribuído para a mudança ambiental em larga escala. O que, como afirma Porto Gonçalves (2016, p.24), “deixa de assumir a dimensão política implicada na relação entre as diferentes escalas, quando poderosos grupos operam em escalas supralocais, estimulando territorialidades sem governo (para outros)”.

Em outras palavras, essa ideia de “plantar uma árvore”, “coleta seletiva de lixo”, “desenvolva o ecoturismo”, “mantenha uma relação de equilíbrio com a natureza”, enquanto permanecer como a responsabilidade exclusiva dos povos “não ocidentais”, como os Bijagós de ilhas Urok, comprometerá o planeta. Essas ações locais, baseadas nas cosmologias e cosmovisões autóctones de relação de equilíbrio entre homem, mulher e a natureza, têm uma contribuição ínfima num quadro vasto e alarmante da emissão desenfreada de gases de efeito estufa na camada de ozônio por parte das multinacionais de países “desenvolvidos”. Segundo, as ações locais desses povos não ocidentais serão cada vez mais insignificantes, senão nulas, se ninguém agir em outras escalas.

³ Evitamos o uso do termo “indígena” tendo em consideração a origem da palavra que remete a “indigência”. Por isso preferimos tratá-los de “não ocidentais”.

E vale lembrar que a “colonialidade sobreviveu ao colonialismo” e o capitalismo ocidental, vendido como desenvolvimento, estimula todas as sociedades a ser de Primeiro Mundo (constituindo uma das acepções a serem analisadas no caso da sociedade Bijagó de ilhas Urok, na Guiné-Bissau). No caso de Bijagós de ilhas Urok, objeto empírico dessa nossa análise, observaremos até que ponto essa sociedade pode ser tomada como um dos últimos redutos no que tange ao exemplo de relação de equilíbrio entre homem, mulher e a natureza. Qual é a relação dessa sociedade com a natureza? Qual é sua visão de desenvolvimento? Como se relacionam com a economia do mercado (capitalismo) proposta pela dita globalização (aqui prestaremos atenção para o grau/nível de consumo)? Qual é o impacto global desse agir local dos Bijagós de Urok em relação à temática ambiental? Mas, antes de entrar propriamente nas questões que nortearão o desenvolvimento desta análise, vale contextualizar a sociedade bijagó de ilhas Urok e sua riqueza da biosfera.

Bijagós de ilhas Urok e suas riquezas da biosfera⁴

O arquipélago dos Bijagós, pertencente ao grupo étnico do mesmo nome, Bijagó, situa-se na Guiné-Bissau, e constitui um dos grandes monumentos do litoral oeste africano, constituído por cerca de 88 ilhas e ilhéus dispersos sobre aproximadamente 10.000 km, sendo, diga-se de passagem, um mundo à parte.

O único arquipélago deltaico da costa atlântica da África, oferece paisagens magníficas: ilhas a perder de vista, esbatendo-se num crescendo de bruma azulada, canais bordejados de mangal e palmeiras onde deslizam pirogas, bancos de areia e de lodo povoados de pássaros, povoações calmas à sombra de grandes árvores, conjuntos de dunas da “costa selvagem” da frente marítima... um mundo que parece ter guardado até os nossos dias uma profunda serenidade (IBAP, 2007).

Muito rico em recursos marítimos e não só, o arquipélago acaba por despertar interesse dos cidadãos atentos ou grupos com interesses econômicos. No caso concreto das ilhas Urok (Formosa, Nagô e Tcheden´a), nosso recorte empírico de estudo, dos mais expressivos grupos na região, além dos bijagós que são donos do chão, destacam-se os da etnia *Pepel*. Provenientes de Biombo, a parte do continente mais próxima do território Urok, os *Pepel* deslocavam-se a estas paragens com o principal intuito de explorar o palmar para a extração do óleo de palma (*siti*), visando sua comercialização no continente e para cortar a palha das *lalas*, para cobertura das

⁴ Os dados da análise que se seguem constituem o resultado de uma pesquisa de campo que efetuamos durante um período de 6 meses (janeiro-junho de 2018) nas ilhas Urok para produção da nossa dissertação de mestrado. Essa parte foi extraída de um dos capítulos da dissertação e rediscutida aqui.

suas casas em Biombo.⁵ Estas comunidades foram se estabelecendo nestas ilhas há várias gerações. Foram fixando residência e fundando tabancas/aldeias, conseguindo obter dos Bijagós, os proprietários tradicionais, o direito de usufruto temporário de terras comunitárias, nas quais passaram a cultivar os produtos de subsistência de que careciam (*idem*).

Após a colheita, estes eram levados igualmente para o continente. As comunidades papéis {*Pepel*} foram os principais responsáveis pela expansão do caju nas ilhas Urok, pois tinham tradição de cultivar este produto no continente e aperceberam-se rapidamente do seu interesse económico, aproveitando-se dos desbravamentos feitos no âmbito da agricultura itinerante, para o plantarem, logo após as colheitas, transformando, deste modo, a ocupação temporária das terras em permanente. Esta mudança cultural tem feito com que essas comunidades comecem a reclamar para si o direito fundiário das terras, até então pertença exclusiva dos Bijagós⁶.

A chegada e instalação dos *Pepel* encontram os Bijagós, sobretudo os de Urok, caracterizados pela sua forma de ser que envolve uma relação de cumplicidade homem, mulher e natureza. Em Urok, ou seja, regra geral, entre os Bijagós do arquipélago, o uso racional dos recursos, que se traduz na extração apenas da quantidade necessária para a subsistência, se deve não só ao fato desses recursos constituírem a fonte principal do regime alimentar, mas também, e sobretudo, por esses recursos servirem, dentro das regras e usos tradicionais Bijagós, de oferendas e alimentos para fins cerimoniais, sobretudo as conchas {mariscos}. Por isso, entre os Bijagós,

{...} a necessidade de garantir aprovisionamento durante estas circunstâncias constitui, de certa forma, uma garantia da sua manutenção enquanto sociedade. O carácter sagrado de algumas destas conchas preserva-os, de certa maneira, contra uma utilização não controlada. Torna-se assim evidente a integração das dimensões culturais e naturais no seio da sociedade bijagó: para continuar vivo, a cultura deve poder apoiar-se num ambiente em equilíbrio e vice-versa. Na abordagem das regras de gestão, esta dimensão que entra em interação com quase a totalidade dos recursos naturais existente nas ilhas, deve ser tomada em consideração numa forma sistemática.⁷

Os Bijagós precisam desses recursos naturais para fazer cerimônias que os conectam com os seus espíritos antepassados, sendo que a escassez desses produtos condiciona a realização dessas cerimônias e que, por sua vez, compromete a manutenção da sociedade, forma de ser que acaba por contrapor o consumismo capitalista que hoje coloca em risco a sobrevivência humana

⁵ Ver o relatório intitulado “PLANO DE GESTÃO UROK, 2004-2008”.

⁶ PLANO DE GESTÃO UROK 2004-2008, p. 12.

⁷ *Ibid.*

no planeta – como referido acima. Ou seja, os Bijagós acreditam que se não fizerem cerimônias que caracterizam a religião local, a sociedade estará desorientada e, assim, amaldiçoada pelos seus ancestrais. Por isso, a pesca tradicional bijagó é essencialmente de subsistência – acreditam que é a forma mais viável de garantir um devir próspero, cheio de recursos haliêuticos para sua subsistência e para as cerimônias de manutenção religiosa.⁸

Normalmente, o material utilizado na atividade de pesca de subsistência se resume geralmente a “uma rede de arremesso ou de mão (*ridi de mon*), algumas linhas de mão (*linha di mon*) e arpões ou *canhaco*. A pesca é, na maioria dos casos, individual e destinada ao consumo imediato” (UROK, 2004, p. 13). É essa forma de ser, outrora, dos bijagós que contribui fortemente para crença de que deve se agir localmente e pensar globalmente no que toca com a temática ambiental e a busca da resposta para os nossos desafios contemporâneos nessa área. Mas, essa crença ignora a capacidade de cooptação que o capitalismo possui em relação a essas sociedades (este é um assunto que contamos desenvolver daqui a pouco). Todavia, são as cerimônias que mobilizam o maior número de pescadores.

Os pescadores se articulam entre si para pescar a quantidade necessária de peixes ou mais produtos marítimos solicitados para cerimônias. Quando é para cerimônia de homens e mulheres, as tarefas são divididas. As mulheres ficam responsáveis por apanhar as conchas. E nós homens os peixes. Estes eventos {grandes cerimônias} determinam a confecção de grandes armadilhas de pesca, as *gambuas*, que fazemos com troncos do mangal ou com folhas de palmeira, nos quais os peixes penetram durante a maré-alta e ficam aprisionados na baixa maré. Armadilhas do mesmo tipo eram feitas antigamente pelos nossos antepassados em pedra, mas foram sendo abandonadas devido à rarefação dos peixes.⁹

Pode se perceber, a partir da fala do entrevistado, uma mudança na estratégia de pesca em grande quantidade, no que se refere a grandes armadilhas de pesca, em que se utilizam as *gambuas*. Se os seus antepassados usavam antigamente o método de *gambua* feito à pedra, passaram a usar troncos do mangal ou folhas de palmeiras. Esta estratégia nova visa à adequação devida à rarefação dos peixes nos dias de hoje em Urok. Explicitamente, o entrevistado admite que hoje as pedras, outrora utilizadas pelos antepassados, não conseguiriam garantir o aprisionamento dos peixes. Percebe-se aqui que a cultura prática Bijagó, no seu próprio dinamismo, atendendo as demandas da mudança social, sobretudo a rarefação dos peixes provocado pela pesca desenfreada e em grande volume dos barcos de pesca chineses e europeus

⁸ A conservação ou relação de equilíbrio com o meio ambiente aqui se tornou um estilo de vida que assume uma função obrigatória, e que garante a coesão, e mantém a estrutura social “saudável”.

⁹ Um chefe de família pescador entrevistado; Tradução nossa do kriol.

nessa zona, consegue se reinventar para se adequar ao novo.¹⁰ Eis o indício para a confirmação da postura que assumimos no início deste trabalho de que essas sociedades não são estáticas e que a globalização (capitalismo) penetrou nesses espaços o suficiente para reconfigurar a relação homem e mulher com a natureza.

A globalização, reforçada pelas influências externas, se faz sentir no sistema tradicional Bijagó nos dias de hoje, sobretudo em Urok. Hoje em dia os recursos das ilhas precisam ser conservados através de uma política que envolve muitas regras na forma de extração. A necessidade de conservação que outrora era estilo de vida de um povo (o Bijagó), inserido na estrutura de poder consuetudinário, com a “modernização” virou uma obrigação – uma lei do direito positivo.¹¹ E mesmo virando uma proibição acordada legalmente entre os residentes, sob mediação da ONG Tiniguena e do poder estatal, através do sistema judiciário, as explorações indevidas parecem persistir no presente. Os Bijagós de Urok acusam o próprio governo de emitir licenças de pesca indevidas a multinacionais que depois desrespeitam os usos e costumes locais de conservação, também acusam outros grupos étnicos nacionais de fomentar as práticas que põem em causa a sustentabilidade dos recursos ambientais da região. Aliás, no primeiro Plano de Gestão (2004-2008) que marcou a criação da AMPC-Urok documentaram essas acusações.

Os papéis {*Pepel*} vinham nos primeiros tempos às ilhas *Urok* com o objetivo de realizar campanhas periódicas na estação seca. Estas campanhas visavam a exploração de certos recursos de que tinham necessidade, tais como a palha para cobrir casas, regime da palmeira e mariscos, destinando-se este último para fins comerciais. Com o decorrer do tempo, estes acampamentos, outrora sazonais, passaram a ter um carácter mais permanente, a tal ponto que a população de etnia papel {*Pepel*} passou a ser maioritária na ilha de Nagô {uma das três ilhas que compõem Urok}. O impacto sobre as conchas foi elevado, acarretando uma diminuição importante da maioria das espécies. O exemplo mais visível neste sentido refere-se aos *gandim*, procurados pela sua carne e pelos seus opérculos, nos bancos ao largo de *Uada*, de *Bampion* e à volta da ilhota de *Manramba*, que se transformou num verdadeiro “cemitério” de conchas. Esta espécie tornou-se difícil de encontrar à volta das ilhas Urok. Como as barbatanas dos cartilagosos, os opérculos de “*gandim*” são também procurados deliberadamente para satisfazer o mercado asiático.¹²

Nesta citação vimos o provável destino de alguns produtos da região, quais sejam, as barbatanas dos cartilagosos, os opérculos de *gandim*, todos levados para ser comercializado no mercado externo ao continente africano, neste caso concreto o mercado asiático. “Os *Pepel* vendem esses produtos aos outros comerciantes com mais poder de compra e estes os levam para

¹⁰ Ou seja, os acordos de pesca que o Estado da Guiné-Bissau efetua com esses países e organizações internacionais para pesca nas ilhas bijagós desconsidera a relação de equilíbrio que esta sociedade tenta manter com a sua natureza, e os residentes precisam criar mecanismos de pesca para manter suas práticas culturais.

¹¹ Referimos a mobilização comunitária que acabou por criar condições para instituição de regras e leis que motivaram a transformação das ilhas Urok em Área Marinha Protegida Comunitária (AMPC-Urok).

fora do país ou do continente” (PGU, 2004-2008). As acusações contra os indivíduos pertencentes ao grupo étnico *Pepel* não se limitam à venda dos produtos supracitados. Esses indivíduos ainda são acusados também de mudar a paisagem das ilhas Urok.¹³

Segundo os residentes ouvidos durante nossa expedição a campo (de janeiro a junho de 2018), os indivíduos pertencentes ao grupo étnico *Pepel* são os principais responsáveis pela expansão do caju nas ilhas Urok, “pois tinham tradição de cultivar este produto no continente e aperceberam-se rapidamente do seu interesse económico, aproveitando-se dos desbravamentos feitos no âmbito da agricultura itinerante, para o plantarem, logo após as colheitas, transformando, deste modo, a ocupação temporária das terras em permanente”.¹⁴ Segundo o documento intitulado Plano de gestão Urok (2004-2008), a que tivemos acesso, “a produção de caju não só está mudando a paisagem, haja vista que o cajucultura empobrece o solo, mas também altera as ordens de prioridades” (p. 13).

Presentemente, o caju afirma-se como a cultura de renda por excelência das ilhas Urok, aquela que atrai os comerciantes a estas paragens, que trazem arroz e outros artigos de primeira necessidade para trocarem com a sua castanha. Este fenómeno tem sido acelerado principalmente nas ilhas ou tabancas onde outros grupos étnicos, nomeadamente os papéis {pepel}, fixaram residência com carácter permanente.¹⁵

Ou seja, os *pepel* influenciaram muitas mudanças em Urok. Pelo que o documento (PGU, 2004-2008) deixa perceber, e também pelo que pudemos confirmar aquando do nosso envolvimento no campo, os *pepel* revolucionaram até a forma de pescar na região. Se outrora os Bijagós praticavam a pesca ou exploração de outros recursos na base do necessário para subsistência, hoje, segundo consta no primeiro plano de gestão Urok,

{...} com a sedentarização, alargou-se a gama dos recursos explorados pelos *pepel*. Constata-se assim, ao nível do meio marinho, a introdução de técnicas de pesca tais como o *tadja rio*, as redes redondas das mulheres e as redes de arrasto nas praias. Se as redes redondas têm um impacto insignificante, o mesmo já não acontece com as outras técnicas aplicadas, pois são pouco seletivas e, ainda mais grave, são feitas na “*barriga das ilhas*”. Assim a técnica de “*tadja rio*”, que consiste em barrar as embocaduras dos pequenos rios durante a maré-alta, captura todo o tamanho de peixe sem distinção, podendo mesmo, em certas circunstâncias, impedir a passagem dos *manatins*.¹⁶

¹² Plano de Gestão Urok, 2004-2008, p. 11.

¹³ Nos parece mais interessante neste momento focar nessas microrelações dos bijagós com outros grupos residentes em Urok. Acreditamos que é a forma mais viável de chegar as relações macro (com o capitalismo do mercado).

¹⁴ Caderno de Campo, p. 09.

¹⁵ Plano de Gestão UROK, 2004-2008, p. 13.

¹⁶ *Ibd.*

As trocas globais, aliás, a coabitação entre os *Pepel* e os Bijagós talvez tivesse(m) repercussões positivas, mas entre os Bijagós, corroborado pelo entendimento das demais instituições que participaram da elaboração do primeiro Plano de Gestão AMPC-Urok (PGU, 2004-2008), os impactos considerados negativos desta coabitação parecem ganhar mais relevo. A par dos *pepel* estão os *Nhomincas*, oriundos do Sine-Saloum no Senegal. Segundo os moradores de Urok, os *Nhomincas* também contribuíram/contribuem de maneira significativa para o aumento da exploração desenfreada dos recursos haliêuticos de Urok. O contato entre os Bijagós e os *Nhomincas*, nos moldes em que é visto hoje, é muito recente. Antes, eles vinham para o arquipélago para, sobretudo, fazer acampamentos temporários de pesca.

Faziam campanhas de pesca durante a época seca, regressando para cultivar o arroz na época das chuvas. Como os *pepel*, também se foram sedentarizando pouco a pouco, confirmando o seu grande domínio da pesca. Atualmente, estão instalados, sobretudo na ilha de Chediã {Tcheden'a}, considerado como ponto principal de passagem para a maioria dos *nhomincas* que vêm pescar no Arquipélago. Em 2003 foram recenseadas 32 pirogas nesta ilha {hoje triplicaram}. Estas pirogas motorizadas permitem aos *nhomincas* uma grande mobilidade, tanto em direção às zonas de pesca como para Bissau {capital do país}, para a comercialização das capturas. Utilizam, quer as redes de emalhar para a pesca de *ethmaloses* ou *djafal* e tainhas, quer as redes boiantes de malha de 120 mm destinadas à captura de barracudas e tubarões.¹⁷

Os *Nhomincas* são considerados também, à semelhança dos *pepel*, como parte dos orquestradores da “degeneração” dos recursos de Urok. Mas, como dispõem de materiais mais sofisticados para essas atividades, começaram a atrair interesse dos Bijagós que queriam o domínio da tecnologia *Nhominca* no quesito pesca. Esse interesse condiciona inclusive a relação entre os Bijagós e os *Nhomincas*. Se no primeiro PG-Urok (2004-2008) destacam-se mais as “desvantagens” que a coabitação com os *pepel* provocam, em relação aos *Nhomincas* será ligeiramente diferente. No PG-Urok (2004-2008) a dimensão considerada positiva na coabitação com os *Nhomincas* vem à tona.

A presença dos *nhomincas* teve vários aspectos positivos para a comunidade bijagó. Permitiram a transferência de conhecimentos e de tecnologias, aproveitadas hoje por uma grande maioria de jovens bijagós que decidiram dedicar-se à pesca. É assim que, há alguns anos, apareceu a técnica de pesca à armadilha com anzóis (*palangre*). Trata-se de uma linha munida de várias centenas de anzóis com isca de pescado capturado com as redes de arremesso, que é colocada à tardinha na maré baixa nas zonas vazosas e retirada na maré baixa da manhã seguinte (PGU, 2004-2009, p. 13).

¹⁷ PLANO DE GESTÃO UROK, 2004-2008, p. 15.

Como vimos, os *Nhomincas* são aqueles que “destroem os recursos” assim como os *Pepel*, mas no imaginário dos Bijagós entrevistados por nós, tanto quanto no daqueles que participaram da elaboração do primeiro Plano de Gestão Urok (2004-2008), “diferentemente dos *Pepel*”, os *Nhomincas* oferecem algo em troca – a tecnologia moderna da pesca. Podemos ler nesse primeiro Plano de Gestão que “os *nhomincas* prestaram ainda muitos serviços aos residentes das ilhas no domínio dos transportes, pois facilitaram ligações mais frequentes entre as ilhas e o continente” (p. 13). Há um descontentamento manifesto e documentado pelos Bijagós, isto quando do momento da elaboração de políticas e regras de conservação dos recursos da região, em relação à forma como os outros grupos étnicos que compõem os residentes de Urok e os barcos de pesca internacionais interferem na exploração dos recursos naturais. Em relação aos *pepel* destaca-se mais o “componente negativo” e pouco se vislumbram os “aspectos positivos” dessa coabitação de forma explícita – isto dito em relação ao primeiro PG-Urok (2004-2008). O que ocorre de forma diferente com relação aos *Nhomincas*.

Em relação aos *Nhomincas*, os impactos negativos em destaque residem na instalação dos acampamentos temporários. Ressaltam a grande pressão exercida pelos *Nhomincas* sobre os recursos pesqueiros e a utilização de algumas artes de pesca pouco compatíveis com a produtividade durável dos recursos. “Certas espécies como os tubarões e as raias guitarra estão hoje ameaçadas por causa desta grande pressão sobre a pesca”.¹⁸ Ao mesmo tempo em que fazem esta crítica no documento supracitado, fica claro que também querem essa mesma tecnologia para eles e ainda agradecem as ajudas que recebem pontualmente dos *Nhomincas*.¹⁹ Existe um paradoxo nisso tudo que acima explicitamos. Lembremos que quando os Bijagós criticam as ações dos *pepel* em Urok no primeiro PG-Urok, da forma como apresentámos, alegam que estes “mudaram a paisagem das ilhas Urok com a produção de cajucultura que empobrece o solo”. Os Bijagós afirmam que foram os *pepel* que levaram o caju para o Urok. Aliás, este é um discurso assumido também pelas outras instituições que “estimularam/apoiaram a criação da AMPC-UROK e fiscalizam o cumprimento das regras preestabelecidas” –

¹⁸ PLANO DE GESTÃO UROK, 2004-2008, p. 15

¹⁹ Como as ações do Estado guineense são pouco visíveis em Urok, os *Nhomincas* passaram muito tempo com suas pirogas/canoas de pequena embarcação a transportar os residentes para a capital do país (Bissau). Ligando Urok, regra geral, todo o arquipélago, com a parte continental do país (inclusive a capital Bissau). Vale dizer que hoje o arquipélago dos Bijagós dispõe de dois barcos do governo que facilitam essas ligações. Mas, mesmo assim ainda existem outras ilhas onde as ligações com a capital e outras regiões são facilitadas ou pelas pirogas/canoas de grandes portes construídas e colocadas a serviço das comunidades pelas instituições do terceiro setor que atuam na região, ou pela própria iniciativa de associações ou grupos de indivíduos autóctones. Neste caso destacámos as ilhas Urok que contam com duas pirogas/canoas de grandes embarcações feitas uma pela Tiniguena e outra pela igreja Evangélica instalada na região.

Tiniguena, FIBA, RBABB e governo central através de IBAP.²⁰ E que depois foram os mesmos {pepel} que começaram a fazer o usufruto dos recursos de forma monetarizada.

Tudo isso é confirmado por quase todos os indivíduos da etnia *pepel* entrevistados por nós – envolvendo homens e mulheres. O certo também é que hoje, segundo os entrevistados supracitados, há uma forte apropriação dessas práticas por parte de muitos Bijagós de Urok.

Eles alegam que fomos nós que trouxemos caju e que nossa forma cultural de exploração de recursos não pensa no devir, talvez isso seja verdade. Estou dizendo talvez, não que seja uma verdade absoluta. Mas, há outra verdade que mereça ser dita: nós podemos até trazer caju para cá, mas não somos os únicos que dispõem de hortas de caju aqui. Aliás, sabemos bem que os Bijagós desde que descobriram que a produção de caju é menos trabalhosa e mais rentável economicamente passaram a se dedicar mais a esta atividade. Já não querem mais lavrar o arroz como antigamente, porque sabem que terão as chances de ter arroz mesmo sem lavrar. Ou seja, podem trocar a castanha de caju com o arroz. Ou melhor, podem vender a castanha e, obtendo o dinheiro em líquido, podem comprar o que quiserem. Então deviam agradecer por termos revolucionado o jeito de ser e de estar aqui.²¹

Este é o paradoxo a que referíamos no início. Pudemos ver durante nossa expedição a campo que os Bijagós de Urok hoje em dia apostam mais na produção de caju do que qualquer outra atividade. Então, não é mais uma prática exclusiva dos *pepel*, pelo menos não do jeito que ficou documentado no primeiro PGU (2004-2008). Aliás, conversando com alguns indivíduos Bijagós, donos do chão, percebemos que as suas falas confirmam essa apropriação, mesmo tendo a noção do “empobrecimento do solo provocado pela cajucultura” e o perigo da monocultura à diversificação da economia local e nacional.

{...} o Estado ou governo, sei lá, não faz nada para nós aqui. Estamos aqui abandonados à nossa própria sorte e a bondade da Tiniguena {ONG que intervém nessa região}. E a Tiniguena de hoje também não é a mesma de antes. Nossas *bolanhas* estão todas danificadas, não podemos lavrar mais o arroz nelas, pedimos ajuda várias vezes para sua reabilitação e ninguém nos ajudou. Temos necessidade de tudo praticamente. Disseram que não podemos usufruir dos nossos recursos marítimos para venda como finalidade {referindo as leis da AMPC}. A única coisa de valor {rentável} que nos resta é a campanha de castanha de caju. Apesar dos pesares, o caju ainda é o produto com mais valia na mão dos compradores/comerciantes que vêm aqui. O caju não dá muito trabalho. No mais, no caju tudo é dinheiro. A castanha tem um valor mais alto e não só, também através da fruta caju ainda posso tirar o vinho para vender ou beber um pouco {risos} {...} então prefiro a produção de caju.²²

²⁰ Esta nossa observação se deve ao fato dessas instituições serem parte integrante, quiçá fundamentais, no processo da elaboração do primeiro Plano de Gestão, onde essas questões aparecem, que desembocou na criação mais tarde da Área Marinha Protegida Comunitária de Urok (AMPC-UROK).

²¹ Uma entrevistada da etnia *Pepel*; Tradução nossa do *kriol*.

²² Um entrevistado nosso; Tradução nossa do *kriol*.

Se houvesse alguma dúvida, acreditamos que esta fala acima transcrita confirma a apropriação de “práticas estrangeiras” pelos Bijagós no que toca a algumas mudanças no sistema agrícola da região. Essas mudanças ocorrem também no usufruto dos recursos haliêuticos por parte de alguns Bijagós de Urok, sobretudo no que tange à venda ou comercialização dos recursos naturais. Ou seja, queremos aqui mostrar que hoje não só os pepel, os Nhomincas e demais grupos residentes na região vendem os produtos que outrora a venda era proibida pela tradição Bijagó, mas os próprios Bijagós, donos do chão, também se apropriaram dessas práticas. O contato com este outro (pepel, nhomincas, ONG’s etc.) reconfigurou a relação social nessa região. A sociedade de Urok está em constante transformação. A quantidade de plantação de caju em Urok demonstra que os Bijagós apropriaram dessa prática agrícola e prezam pela sua manutenção na região porque viram sua rentabilidade e também porque serve como parte da estratégia que visa dar respostas as suas necessidades sociais. Afirmamos isso porque quase todos os entrevistados nossos apontaram para essa direção.

Sempre que criticam a (não) atuação do Estado/governo na região evocam a produção de caju, entre outras atividades agrícolas²³, como formas de garantir a sua subsistência e ampliação do seu poder de compra. Através da campanha anual de castanha de caju, garantem que, se esta for bem-sucedida²⁴, conseguem angariar um valor significativo em dinheiro (também em produtos alimentícios como arroz, óleo, etc.) para compra de zínco e melhorar a cobertura das suas casas, em regra cobertas de palha e cuja estrutura deve ser trocada a cada ano. A campanha de comercialização de castanha de caju tem servido, não só para Urok, mas em todo o país como estratégia econômica para a redução da pobreza na Guiné-Bissau.²⁵ Com efeito, a campanha de comercialização da castanha de caju tem aumentado os rendimentos dos agricultores, sobretudo os das ilhas Urok.

A produção de caju tem nos servido de suporte econômico. Consigo manter ou garantir o sustento da minha família através da campanha de comercialização de caju. Nessa época, como tenho três hortas de caju, minha família, meus pais, meus filhos e minhas duas esposas se dedicam a recolha de castanha de caju para a venda ou troca na mão dos comerciantes que vêm aqui. Através de caju consegui mudar o aspecto visual das minhas três casas, como pode ver. Agora estão cobertos com o zinco. Tudo isso é graças a produção de caju. A campanha

²³ Produção de caju não é a única atividade agrícola de que sobrevivem, hoje em dia, os indivíduos residentes das ilhas Urok. Existem outras, aliás, já supracitadas. Mas, a produção de caju se tornou a atividade mais rentável economicamente e menos trabalhosa. Então, quando chega o período da campanha de comercialização da castanha de caju no país todas as outras produções agrícolas se comprometem. Os indivíduos se concentram mais em caju e abdicam das outras atividades.

²⁴ Haja vista que o sucesso da campanha de caju depende sempre do valor da castanha a cada ano no mercado nacional e internacional.

²⁵ Sobre este assunto recomendamos vários relatórios econômicos do Banco Mundial (BM) e Fundo Monetário Internacional (FMI), Banco Africano de Desenvolvimento (BAD), como também os relatórios de Índice de Desenvolvimento Humano da ONU sobre a Guiné-Bissau.

foi um sucesso ano passado, a castanha conheceu o valor mais alto da sua história de comercialização aqui em Urok, consegui garantir tudo um pouco que hoje temos para nossa subsistência nessa época. Também deu para ajudar no pagamento da escola das crianças que estudam aqui e as que estudam em Bissau. Espero que corra {a campanha} da melhor maneira possível este ano também (risos).²⁶

Como podemos notar, a produção de caju em Urok se tornou numa atividade de fundamental importância para a economia local, e oferece créditos para o entendimento das visões e percepções que a sociedade em estudo possui do processo de mudança/desenvolvimento. Através da produção de caju, com o recurso obtido na campanha, conseguem se sustentar e se reproduzir enquanto sociedade, e minimizam suas necessidades econômicas, sociais e culturais. Ou seja, o consumismo capitalista compete aqui com a vontade de manter as práticas tradicionais de relação equilibrada com a natureza. Podemos dizer que, regra geral, os Bijagós enfrentam o desafio da expansão do capitalismo com as suas necessidades sociais ao mesmo tempo em que procuram preservar a sua cultura prática de conservação da natureza. E como o capitalismo selvagem é sempre insaciável, sobretudo pela sua dimensão consumista, isso tem suscitado visões paradoxais dentro da sociedade de Urok, em especial em relação ao que se deve preservar. Tanto são paradoxais as visões que chegou uma dada altura em que um grupo, membros da sociedade de Urok, teve a iniciativa de se articular para debater os caminhos e as providências a serem seguidas para uma (re)adaptação às exigências (ou força) do mercado capitalista que chegou a região. Referimo-nos à transformação das ilhas Urok em Área Marinha Protegida Comunitária (AMPC-UROK), em 2006.

Para não concluir...

Ao mesmo tempo em que os Bijagós lutam para manter sua tradição cultural e de conservação da natureza, eles têm enfrentado o desafio capitalista de atender suas demandas econômicas e sociais, bem como do mercado regional, nacional e global. Essas demandas se atrelam, por exemplo, ao desejo de possuir celulares smartphones e outros aparelhos digitais, o de ter dinheiro para comprar roupas e pagar a escola dos filhos, tanto os que estão estudando nas ilhas Urok, como para manutenção dos outros filhos que acabaram por atingir um nível escolar mais avançado, e foram para Bissau ou outras regiões de maior fluxo demográfico, e com maior concentração de serviços e instituições públicas.

Resumindo, as necessidades sociais da população, impostas pelo capitalismo, levam-na a violar as regras tradicionais de conservação dos recursos haliêuticos e, sobretudo, passam a

²⁶ Um entrevistado; tradução nossa do kriol.

pescar grandes quantidades ou espécies de valor comercial para vender em troca de outros produtos que não existem na ilha, o que implica infringir as técnicas e normas de captura.

Efetivamente, está a ser difícil cumprir as regras tradicionais de conservação. A forma de ser Bijagó está a ganhar outra moldura e eles têm a noção disso. A mudança chegou e a sociedade está em conflito no seu interior. Portanto, a perspectiva que alega que o debate ambientalista, que por sua vez adquire fortes conotações esquizofrênicas sobre a extrema gravidade dos riscos que o planeta enfrenta, ultrapassa as pífias e tímidas propostas do gênero “plante uma árvore” (GONÇALVES, 2016), quando analisamos os desafios da sociedade bijagó de ilhas Urok. Deve se tomar em consideração que até essas sociedades que nomeamos como últimos redutos no exemplo da relação que devíamos estabelecer com a natureza já estão a enfrentar os desafios capitalistas, e promovem, aos poucos, no seu interior, o consumismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, J. B. M. **Implementação de sistemas de gestão ambiental em áreas protegidas.** Dissertação (Mestrado) Engenharia do Ambiente, Gestão e Sistemas Ambientais - Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2011.

AMARAL, Ilídio. Introdução. **Importância do Sector Informal da economia urbana em países da África subsaariana.** Finistera – Universidade Nova de Lisboa. XL, Vol. 79, p.10-29, 2005. Lisboa.

AMIN, Samir. **Accumulation à l'échelle mondiale.** T. 1 & 2. Paris: Anthropos, 1970.

_____. **Modernité, religion et démocratie:** critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes. Lyon: Parangon/Vs, 2008.

_____. La seconde vague d'émancipation des peuples: un “remake” du XXe siècle ou mieux? **Pambazuka**, n. 126, 6 décembre, 2009. Disponível em: <<http://pambazuka.org/fr/features/60840>>. Acesso em: 24 dez.2019.

BARROS, Miguel. A economia informal e estratégias juvenis em contexto da contingência. In: Furtado, Claudio A. (Org.) **Diálogos em trânsito:** Brasil, Cabo Verde e Guiné-Bissau em narrativas cruzadas, ed. EDUFBA. Salvador, 2017. p.54-71.

BARQUERO, António, V. **Desenvolvimento Endógeno em tempo de globalização.** Tradução de Ricardo Brin, Porto Alegre: Editora UFRGS, 2002.

COSTA, Augusto. **Economia e desenvolvimento humano, Estudo de um caso:** Guiné-Bissau. Bissau: s. n. Tradução de Ricardo Brin. Porto Alegre: UFRGS, 1997.

DANOWSKI, Debora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Ed.). **Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.** Desterro Edições, 2014.

DE MELLO, Leonardo; DE PAULA, Sara A. Anthropocene and Sustainable Development. **Springer Nature Switzerland AG Review**, v. 17, n. 14, p. 5-26, 2019.

HOGAN, D. J. População e meio ambiente: a emergência de um novo campo de estudos. In: HOGAN, Daniel Joseph (Org.). **Dinâmica populacional e mudança ambiental: cenários para o desenvolvimento brasileiro**. Campinas: NPUCleo de Estudo de População – Nepo/Unicamp, 2007.

FERNANDES, Raúl M. O espaço e o tempo no sistema político Bidjogó. **Soronda**, revista de estudos guineenses. INEP, n°8, V. 8, p. 5-23, 2004.

GRÉGOIRE, E. & LABAZÉE, P. **Grands commerçants d’Afrique de l’Ouest, logiques et pratiques d’un group d’hommes d’affaires contemporains**. Paris: ed. Karthala, 1994.

GONÇALVES, Carlos V. P. O desafio ambiental. In: Emir Sader (Org). **Os porquês da desordem mundial. Mestres explicam a globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2004. p.28-58.

IMBALI, Faustino. O Estado e os camponeses perante o constrangimento do desenvolvimento. **Soronda**, Bissau: INEP, n. 08, vol 8, p. 63-89, 1989.

LOPES, C. “**Etnia, estado e relações de poder na Guiné-Bissau**”. Paris: Ed. Catez, UNESCO, 1983.

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

DOCUMENTOS

CATRY, P. Parque **Nacional do Grupo de Ilhas de Orango** MP: Plano de Gestão. UICN Bissau, 2001.

Guiné-Bissau: **Documento de Estratégia Nacional de Redução da Pobreza (DENARP I e II)**. 2011. Relatório do FMI No. 11/353.

Instituto da Biodiversidade e das Áreas Protegidas (IBAP). 2010. **Projeto de regulamento interno**.

PANA. “Programa de Ação Nacional de Adaptação às Mudanças Climáticas”. Bissau: Direção Geral do Ambiente, 2006.

TINIGUENA. **A economia local da Área Marinha Protegida Comunitária das Ilhas Urok: dinâmicas, constrangimentos e potencialidades**. Projeto Urok Osheni (Urok é lindo). 2011.

UROK. Plano de gestão AMPC-Urok. Tiniguena. Bissau, 2014.

Recebido em: 07/11/2019

Aprovado em: 15/01/2020



ISSN: 2595-5713

Vol. 2 | Nº. 4 | Ano 2019

Giselda Brito Silva

O ESTADO NOVO E A POLÍTICA EDUCATIVA COLONIAL DESTINADA À POPULAÇÃO “INDÍGENA” (1940-60)

**The New State and its colonial educational politic for the
“indigenous” Population (1940-60)**

RESUMO: Neste trabalho procuramos destacar aspectos da construção do império português em África, sob o regime salazarista, no campo educativo promovido pelas missões católicas e protestantes. Em começos da década de 1940, o regime investiu na propaganda do Estado Novo como promotor de uma educação civilizatória em suas colônias, enquanto implementava leis de controle para o acesso à educação destinada às comunidades “indígenas”. Na prática, preparava-se as populações rurais para fornecimento da mão-de-obra nas colônias, através de um programa de evangelização e nacionalização promovido pelas missões religiosas. Para isso, estabeleceu acordos com a Igreja católica missionária nacional, com o objetivo de cuidar do ensino rudimentar destas populações, visando os limites de se educar para ler, escrever e contar. Por pressão internacional, e devido aos limites da quantidade de missões católicas nacionais, contudo, o regime foi obrigado a manter o trabalho das missões protestantes e estrangeiras nos espaços coloniais. Esta atuação, contudo, deu-se na contramão das determinações da política colonial portuguesa. Este fato, juntamente com o clima da guerra fria, levou o regime a investir no uso da PIDE (Polícia Interna de Defesa do Estado), a partir da década de 1950, para controle e repressão de missionários que promoviam as ideias anticoloniais.

Palavras-Chave: Salazarismo; Educação Colonial; Missões; PIDE.

ABSTRACT: In this paper we seek to highlight aspects of the construction of the portuguese empire in Africa, under the Salazar regime, in the educational field promoted by the catholic and protestant missions. In the early 1940s, the regime invested in the Estado Novo propaganda of a promoter of civilizing education in its colonies, while implementing control laws for access to education for “indigenous” communities. In practice, rural populations were prepared to provide labor in the colonies through a program of evangelization and nationalization promoted by religious missions. To this end, it established agreements with the national missionary catholic Church, with the aim of taking care of the rudimentary teaching of these populations, aiming at the limits of being educated to read, write and tell. Due to international pressure, and due to the limits of the number of national catholic missions, the regime was forced to continue the work of protestant and foreign missions in colonial spaces. This action, however, went against the determinations of the Portuguese colonial policy. This fact, coupled with the cold war climate, led the regime to invest in the use of the PIDE (State Internal Defense Police) from the 1950s to control and suppress missionaries promoting anti-colonial ideas.

Site/Contato

Editor

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

Key woards: Salazarism; Colonial Education; Missions; PIDE.

O ESTADO NOVO E A POLÍTICA EDUCATIVA COLONIAL DESTINADA À POPULAÇÃO “INDÍGENA” (1940-60)

Giselda Brito Silva¹

Introdução:

Neste trabalho, procuramos destacar alguns problemas em torno da política educativa colonial do projeto dito civilizatório do regime salazarista, implementado particularmente em Angola e Moçambique, nas décadas de 1940-60. Pela política educativa destinada às comunidades étnicas das colônias, o regime tinha como principal objetivo nacionalizar as populações africanas, enquanto defendia seu projeto civilizatório no âmbito interno e externo, visando a consolidação do império português em África. Para isto, estabeleceu acordos com a Igreja católica como principal responsável pela implementação desta política, que deveria atuar para equacionar seu projeto de evangelização com o de nacionalização do Estado.

Na prática, contudo, a efetivação desta política enfrentou uma série de problemas, sendo um deles localizado na atuação das missões protestantes nos espaços coloniais. Enquanto principal responsável pela legitimação e propagação do Estado Novo, a partir da Constituição de 1933, António de Oliveira Salazar tomou como principal política externa consolidar o império português em África. Sua política colonial, contudo, foi bastante criticada e denunciada pelas demais potências imperialistas, bem como pela exploração da mão-de-obra das populações. (JERÓNIMO & PINTO, 2014). A pressão externa, mais a ausência de missões católicas nacionais suficientes, capaz de implementar a política educativa em todo espaço colonial, obrigou o regime salazarista a aceitar a atuação das missões protestantes, ainda que atuasse para dificultar este trabalho, e até reprimir com sua polícia política, como veremos neste trabalho.

Internamente, o regime também enfrentava grande debate sobre a “missão civilizatória” de Portugal, cobrando um projeto que civilizasse até certo ponto, para evitar as perdas coloniais. Alguns doutrinadores do regime publicavam suas ideias sobre o tema em jornais da época. Destacamos aqui uma edição do Jornal *Diário da Manhã*, enquanto órgão de propaganda do salazarismo, que traz no ano de 1944 uma série de publicações contendo estudos e orientações dos doutrinadores da educação colonial do regime destinada aos “indígenas”. Entre as publicações, aparece em destaque um artigo de João Ameal (historiador português da primeira

¹ Professora Associada da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), Docente da Graduação e da Pós-Graduação em História da UFRPE. Email: giselda.brito@gmail.com

metade do século XX) intitulada “*Rumos do Espírito – as ideias e os autores: Professor Mendes Correia e as ‘Raças do Império’*”. No texto, João Ameal homenageia, em particular, os estudos de Mendes Correia sobre as “raças do império” e suas capacidades de colaborar para “o engrandecimento da Nação” [a Metrópole], enfocando a composição resultado do “cruzamento racial e de seus condicionamentos bio-social, moral e político para o regime de trabalho das populações das coloniais”, cujo estudo vinha para sanar lacunas sobre o tema.²

Além dos jornais do regime, livros de memórias da intelectualidade católica e salazarista também eram publicados, expressando preocupações com as questões “civilizatórias” do império português em África, em torno das questões do ensino das comunidades rurais das colônias para consolidação do império ultramarino. Em sua maioria, os doutrinadores do império expressavam os temores da perda de controle sobre os nativos, que deveriam ser educados até certo ponto que não prejudicasse o projeto colonial e a estrutura do trabalho planejada para os das colônias. Portanto, a implementação da política educativa destinada às populações indígenas enfrentava uma série de questões internas e externas que o regime vai ajustando dentro dos propósitos do Estado Novo, regime conhecidamente de perfil burocrático, católico, colonial e autoritário (SILVA, 2017).

Vejamos, neste trabalho, como estas questões vão mobilizando o Estado Novo, particularmente no controle das missões protestantes, consideradas pontos centrais de questões externas e internas. Isso porque o Estado Novo, ao longo do século XX, investe na consolidação do império português e na nacionalização das colônias, sendo as missões católicas consideradas suas aliadas e as protestantes uma ameaça ao projeto colonial e nacionalista.

Para fazer cumprir a função das colônias, num momento de grande pressão externa e interna, devido às duas grandes guerras e o estabelecimento de novas políticas imperialistas, o regime salazarista, de caráter autoritário, investiu numa política educativa seletiva e excludente das populações nativas das colônias com apoio das missões católicas, justificando-se a incapacidade destas populações em atender aos requisitos mínimos para o acesso à educação pela separação dos grupos entre “indígenas” e “assimilados” (TANGA, 2012, p. 40). Este é um ponto importante que diferencia a função das missões católicas em relação às missões protestantes. Porque as católicas atuavam na formação de recursos humanos coerente com o recrutamento da mão de obra e da nacionalização das colônias, ao lado do seu projeto evangelizador. Enquanto as missões protestantes atuavam para propagar sua fé e Bíblia na língua e cultura das populações, além de utilizar o trabalho das populações na manutenção das missões.

² AMEAL, João. “Rumos do Espírito - ideias e os autores: a missão dos intelectuais no momento que passa – livros que vêm na sua hora – “Histórias dos Descobrimentos Portugueses, do Professor Damião Peres; e “Raças do Império” do professor Mendes Correia. *Diário da Manhã, Edição Cultural, Suplemento para as Letras, as Artes e as Ciências*”. Lisboa, 11 de janeiro de 1944. Arquivo da Hemeroteca de Lisboa.

O processo de recrutamento das populações convivia ao lado do projeto civilizatório através da criação de leis que separavam as populações “autóctones” em dois grupos: “o dos *assimilados* e o dos *indígenas*”, tendo os *assimilados* acesso à lei geral portuguesa de direito à educação [pelo menos em teoria] e os *indígenas* submetidos ao “Estatuto do Indigenato”, que definia as condições necessárias para aquisição da *cidadania portuguesa*, vinculada à níveis educacionais que a maioria da população não atingia. Para chegar a “assimilado” o “indígena” deveria passar pela instrução fornecida pelo ensino das escolas das missões e destas seguir seus estudos para as escolas secundárias e, em raríssimos casos, chegar ao ensino superior fornecido apenas na Metrópole.³

No geral, o projeto educativo para as populações “indígenas” tinha grandes dificuldades de sair dos discursos civilizatórios que eram propagados pelo regime, porque esbarrava nos interesses de mão-de-obra local para a construção de obras públicas, criação e plantio vinculados ao projeto colonial, que utilizava largamente os “*indígenas*” como mão-de-obra obrigatória, dificultando qualquer participação na política educativa por parte das populações.⁴ As colônias africanas assumiram, entre final do XIX e ao longo do século XX, a função de fornecedoras de mão-de-obra, que Portugal havia perdido com a independência do Brasil, sob novos discursos e leis que regulavam a legitimação do uso do trabalho forçado, como um dos entraves para que o discurso educativo do Estado Novo saísse da propaganda e se efetivasse.

Os limites da educação colonial e o recrutamento para o trabalho forçado (1950-60)

Aqui vamos pegar o caso de Angola, como emblemático do que também se passava nas demais colônias, por ser considerada a principal do regime. Sobre a colônia havia grande preocupação do regime com a implantação do sistema de recrutamento de mão-de-obra para o trabalho e, portanto, com a política de nacionalização e evangelização das comunidades locais. Na colônia, o sistema educativo funcionava com o ensino para brancos e *assimilados*, designado como primário, elementar e geral, custeado pelo Estado e ministrado em escolas do Estado. Na outra ponta, estava o ensino para *indígenas*, designado de rudimentar e entregue aos religiosos, católicos e protestantes. “O ensino rudimentar se limitava a simples conhecimentos de leitura, escrita e contagem, seguindo a lei de preparação para trabalhadores rurais. E, mesmo entre os brancos e assimilados havia grande separação”. Apesar de se dizer que os assimilados tinham os

³ Arquivo Mário Pinto de Andrade. “O Trabalho Forçado”. Peça de Aníbal de Melo e encenação de Mário Pinto de Andrade. Cf. *Fundação Mário Soares/Arquivo Mário Pinto de Andrade*. Disponível em: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83447 Acesso em: 21 de nov. 2019.

⁴ Arquivo Mário Pinto de Andrade. “Possibilidades de estudo e condições de vida dos jovens angolanos”. *Fundação Mário Soares/Arquivo Mário Pinto de Andrade*. 1955. Disponível em: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83574 Acesso em 21 de nov. 2019.

mesmos acessos que o branco civilizado, na prática isso não acontecia, “havendo diferenciação entre brancos e assimilados, entre brancos e brancos, entre assimilados e assimilados e, principalmente, entre eles e os indígenas”. Tratava-se de uma nova organização social montada com “base na hierarquização e desigualdade dos grupos, visando se criar as condições para a subordinação daqueles que deveriam ser educados para a administração e bons cargos, e os que deveriam ter uma educação limitada às necessidades de oferta e mão-de-obra para serviços gerais”.⁵ Em 1953, dizia-se que “em Angola havia 939 estabelecimentos escolares destinados ao ensino dos indígenas e 278 destinados ao ensino dos brancos e dos assimilados, que não atendia às necessidades locais, considerando-se a ampla quantidade de indígenas em relação aos brancos e assimilados”. Já no Congo-Belga, “havia uma média de 26.540 escolas destinadas ao ensino dos indígenas, ou seja, 28 vezes mais escolas do que em Angola”.⁶

Em Angola, como em Moçambique e demais colônias portuguesas em África, a política de assimilação estava diretamente ligada ao projeto de transformar o “indígena” em trabalhador. Desta forma, a política civilizatória colonial portuguesa se dá, de um lado, defendendo o ensino para evangelização cristã e nacionalização das populações, do outro lado, defendendo a lei do *trabalho forçado*, o que também promovia a exclusão das populações locais da evolução pelo ensino colonial, negando-lhe a capacidade de competir profissionalmente com os colonos brancos. Enquanto se aperfeiçoava a lei do *trabalho forçado*, ficavam cada vez mais distantes as condições de uma educação formal em todos os níveis, e mesmo na conclusão do ensino rudimentar.

O “*trabalho forçado*”, que vimos falando, oficializou-se pelo “‘*Código de Trabalho Indígena*’ de 1878, através da qual Portugal procurou disciplinar o recrutamento da força de trabalho e a sua utilização, através de um sistema que, baseado no combate à vagabundagem, recorda em muitos pontos a legislação brutal dos tempos da acumulação primitiva.” De acordo com Dalila Cabrita Mateus, este sistema se consolida com o desenvolvimento da cultura do açúcar e do sisal e da copa, a construção de estradas, de vias férreas e de portos no século XX, persistindo este tipo de contrato de trabalho até a década de 1960, em Angola. A meta era fazer os indígenas trabalharem em serviços públicos de interesse geral. Os recrutadores percorriam a floresta em busca de homens válidos para trabalhar nas plantações, nas fábricas, nas minas, nos portos e transportes (MATEUS, 2015, p. 33).

Quanto mais o Estado e as empresas coloniais tinham necessidade de braços humanos, mais a administração colonial atuava para disciplinar o recrutamento. Muitos contratos

⁵ Arquivo Mário Pinto de Andrade. “Possibilidades de estudo e condições de vida dos jovens angolanos”. *Fundação Mário Soares/Arquivo Mário Pinto de Andrade*. 1955. Disponível em: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83574 Acesso em: 21 de nov.2019.

⁶ Idem.

mandavam os trabalhadores para regiões muito distantes daquelas que habitavam. Estes trabalhadores não sabiam ler e escrever. Provenientes das comunidades rurais, 95% desta população permanecia analfabeta, sem ter acesso nem sequer ao ensino rudimentar das missões. Eles “assinavam” os contratos que os tornava devedores perante os patrões mesmo antes de partirem para as roças, tornando-se presos aos contratos. E, ao regressar, “descobriam que tinham duplicado ou triplicado a dívida e, se opção, tinham de fazer meia volta para as roças. Em 1975, a Angola deixada pelos portugueses era, em grande parte, produto do trabalho escravo e mal remunerado” (MATEUS, 2015, p. 34-35).

Continuando, Dalila Cabrita Mateus conta que a escolaridade não atingia sequer o universo das crianças em idade escolar. E que, no final dos anos 1950, a percentagem de alunos em idade escolar que frequentavam a escola em Angola era de 8%. A maioria dos africanos não tinham sequer acesso ao ensino primário elementar, limitando-se, no melhor dos casos, a frequentar o primário rudimentar nas escolas das missões, católicas ou protestantes (MATEUS, 2015, p. 36). A população em idade escolar, na maior parte da área rural “não iam além de duas ou três primeiras classes da instrução primária, abandonando a escola com conhecimentos tão rudimentares e superficiais que, ao fim de um tempo, recaíam no analfabetismo”. Ainda segundo Dalila Mateus, poucos chegavam ao ensino secundário, e os que conseguiam só tinham acesso à escola técnica e profissionais. Em Angola, no ano de 1948, havia apenas cinco estudantes negros nos dois Liceus existentes em Luanda e no Lubango (MATEUS, 2015, p. 37).

Dalila Cabrita Mateus nos ajuda a compreender como a administração colonial portuguesa foi tomando posse das terras nas colônias africanas. De acordo com ela, a propriedade patrimonial portuguesa vai se consolidando ao longo do colonialismo pela expropriação do direito das terras da comunidade tribal. Isso se dava da seguinte forma: “o direito de propriedade nas sociedades tribais estabelecia que o direito da terra era coletivo: a terra cultivada pertencia à coletividade em usufruto e qualquer dos membros podia recolher os frutos e plantar, pegar a lenha e construir cabanas ou barcos”. Depois de retirar a terra da coletividade nativa, o Estado colonial definia que os “terrenos vagos ou que não entraram definitivamente no regime de propriedade privada ou de domínio público seriam sua propriedade patrimonial”. (MATEUS, 2015, p. 31).

Desta forma, o Estado vai ampliando seu patrimônio colonial com terrenos expropriados das coletividades, que não detinham a posse privada das terras, já que por tradição eram coletivas, obrigando a população a se submeter à lei do trabalho forçado. Paralelamente, a Metrópole vai dando posse de terras aos colonos e às companhias que passam a ter garantias, com as terras registradas e cadastradas como títulos válidos e reconhecidos pelo Estado colonial. Já os africanos estavam impossibilitados de possuir títulos da terra, porque a eles era dado o

direito de uso tribal e coletivo, afirmando-se reconhecer, parcialmente, suas tradições. Referendando esta situação, Dalila Mateus destaca a memória do Moçambicano Raúl Honwana, que “conta como as terras da Moamba, perto de Lourenço Marques, foram todas, por concessão administrativa, cedidas a colonos, tendo os africanos que ali viviam sido varridos para muito longe do rio Incomati. E até o chefe tribal foi afastado para longe, com a sua família e o seu gado” (MATEUS, 2015, p. 30-31).

Sem as condições para chegar à “assimilado”, a maioria dos “indígenas” seguiram ao longo do século XX como analfabetos do colonialismo, sob o Estado Novo orquestrado pelo Professor Oliveira Salazar. Os doutrinadores do regime tinham várias teorias para justificar o analfabetismo das populações africanas das comunidades, principalmente a rural. Em geral apontavam no próprio “indígena” sua incapacidade de frequentar e se manter nas escolas oferecidas pelo projeto civilizatório colonial, omitindo-se as formas de recrutamento para o trabalho forçado, que levava homens, mulheres e jovens a buscar a sobrevivência em lugares cada vez mais distantes das poucas escolas nas missões. De acordo com os relatórios enviados a Salazar, até os *assimilados* tinham dificuldades de sair do ensino primário e seguir os estudos, diminuindo em muito seu percentual nas escolas oficiais, ficando o ensino secundário e liceal limitado a poucos.⁷

Em 1955, devido ao crescimento dos filhos dos brancos, muitos filhos de *assimilados* foram recusados nas escolas oficiais por falta de vagas. Esta situação vai produzindo um filtro entre os *assimilados* que conseguiam vagas e os que ficavam de fora desta nova subdivisão que ampliava o processo seletivo de acesso ao ensino colonial. Na década de 1950 já se visualizava, entre os *assimilados*, o privilégio dos filhos de “operários de algumas indústrias, de pequenos funcionários públicos da administração colonial, que trabalhavam próximo a autoridades, de empregados do comércio e de uma pequena burguesia de proprietários médios rurais”, que haviam colaborado com a administração colonial, tendo acesso à posse de terras. Trata-se de um grupo de privilegiados, pela situação econômica, que conseguiram enviar seus filhos para escolas particulares dos internatos dos centros populacionais.⁸

Os empregados do comércio e pequenos funcionários, que viviam nas cidades com vencimentos irrisórios e família numerosa, procuravam conseguir vagas para seus filhos junto às autoridades locais para as vagas nas escolas oficiais nos cursos liceal e técnico. Já os operários especializados dos centros industriais enfrentavam as dificuldades de acesso para seus filhos nas escolas oficiais, pela sua instabilidade financeira e fases de desemprego, dependendo das vagas

⁷ Arquivo Mário Pinto de Andrade. “Possibilidades de estudo e condições de vida dos jovens angolanos”. *Fundação Mário Soares/Arquivo Mário Pinto de Andrade*. 1955. Disponível em : http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83574
Acesso em: 21 de nov.2019.

⁸ Idem, p.2.

das escolas missionárias urbanas. Entre os indígenas a situação piorava bastante, com dificuldades de acesso à manutenção até nas escolas das missões urbanas e rurais, por conta da instabilidade nos empregos a que estavam submetidos, sendo constantemente deslocados das suas terras devido à expansão dos interesses das grandes empresas agrícolas e de exportação. Os missionários fazem amplas referências à situação acima através de relatórios enviados aos superiores da Igreja católica e protestante.

Entre as causas dos problemas citam as dificuldades de manter os jovens nas escolas por conta dos quadros de instabilidade de permanência das famílias nas terras. Segundo o relato dos missionários, este era um dos obstáculos à continuação do projeto de evangelização e nacionalização dos indígenas que, em geral, tinham começo, mas, não se concluía. O esvaziamento da população das escolas, em geral, levava ao fechamento delas, diminuindo ainda mais o número das missões.⁹

Nas missões protestantes, os jovens e crianças se mantinham estudando, através da contribuição pelo trabalho que executavam nas missões e para a propagação da Igreja protestante nas comunidades. Neste caso, o recrutamento para o trabalho se dava para permanência nas missões, de certa forma, favorecendo a formação escolar continuada de alguns “indígenas”. Eles também atuavam na preparação da mão-de-obra pela formação técnica para o trabalho, visando a formação de nativos para seus espaços assistenciais, por onde também atuavam. Os missionários protestantes, particularmente os estrangeiros, desta forma, mantiveram-se em várias comunidades, atuando na ausência de missões católicas e da administração colonial. Em sua atuação, eles contribuíram para a luta anticolonial, além de contribuir para as denúncias internacionais sobre o tipo de trabalho imposto às populações locais. A maioria dos documentos reconhecem o trabalho das missões protestantes pela ausência das missões católicas, mas, não deixam de alertar para os perigos da atuação destas missões, que terminam por ser alvo do controle e repressão da PIDE, a partir da década de 1950. Vejamos como isso se dava.

Os protestantes sob a mira do Estado Novo

No âmbito do salazarismo, conforme já se disse, a política educativa estava legalmente a cargo das missões católicas, que assumiu parte do projeto dito civilizatório na parte que cabia ao ensino das comunidades “indígenas” africanas. Enquanto as missões protestantes foram sempre associadas à um problema para a nacionalização das colônias, devido suas origens estrangeiras e seus métodos de ensino diferenciados daqueles propostos pelo Estado Novo para suas colônias em África. A desconfiança com as missões protestantes no espaço colonial já existia bem antes

da ascensão do Estado Novo, em torno dos problemas da língua que se queria impor nas colônias. Pelo Decreto 77, de 1921, já se havia estabelecido que o ensino dos “indígenas” seria realizado exclusivamente em língua portuguesa. Para o governo português, “a promoção de outras línguas que não a portuguesa (bem como o umbundu ou o inglês, ensinado a alguns alunos nos primeiros anos das missões protestantes) era vista como desnacionalizadora” (DULLEY, 2017, p. 292-293).

O governo português tomava conhecimento da ação dos missionários protestantes ensinando em língua estrangeira e evangelizando com apoio das línguas locais, que também ajudavam na tradução da Bíblia, muitas vezes por denúncia de missionários católicos. Além disso, o governo também temia o projeto de evangelização das missões protestantes, que seguia na contramão dos interesses da cultura religiosa católica, promovendo uma evangelização numa direção diferente da cultura religiosa professada oficialmente em Portugal. Acrescente-se o fato de que, os missionários protestantes também faziam parte dos grupos que denunciavam na comunidade internacional a política de exploração da mão-de-obra africana em níveis de escravidão, sob discursos de “trabalho forçado” (JERÓNIMO; PINTO, 2014, p.15-17).

Contudo, os problemas em torno das missões na política educativa e de nacionalização do Estado Novo na África não se limitavam à atuação dos protestantes. Algumas missões católicas eram estrangeiras. Em Angola, as missões católicas foram entregues pela Propaganda Fide à Congregação do Espírito Santo, de origem francesa, desde finais do século XIX, devido as impossibilidades de Portugal enviar missões para as colônias. Entre finais do XIX e começos do XX, as missões protestantes atuavam exclusivamente nas áreas rurais, e os católicos mais nos espaços urbanos. Com a ascensão do Estado Novo e seus acordos com a Igreja católica, é criado o *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas*, publicado em fevereiro de 1929, determinando que o projeto civilizatório dos nativos ficasse relacionado ao processo de cristianização dos mesmos, particularmente nos espaços rurais onde atuavam os protestantes. Em 1930, o Ato Colonial estabelece que as missões católicas portuguesas no ultramar, tornem-se “instrumentos de civilização e influência nacional”, e seus estabelecimentos centros de formação do pessoal a serviço delas e do Padroado Português com caráter jurídico e, auxiliados pelo Estado, passem a atuar como “Instituições de Ensino” nos espaços urbanos e rurais (DULLEY, 2017, pp. 295-296).

Na década de 1940, as relações entre o Estado e a Igreja católica se consolidam, dando-se exclusividade às missões católicas. Paralelamente, as missões protestantes continuaram atuando com apoio externo, e enfrentando a burocracia da administração colonial portuguesa. Um dos problemas burocráticos se dava em torno da ausência de reconhecimento de documentos

⁹ Idem.

emitidos pelas missões protestantes. Pelos acordos do Estado com a Igreja, apenas as missões católicas tinham legitimidade na emissão de determinados documentos para as populações sob sua missão e em torno dela, como documentos de batismos, casamento, etc. De acordo com Iracema Dulley, “as certidões de batismo e casamento católicas para ‘indígenas’ eram legalmente válidas, as protestantes não o eram. Isso era especialmente problemático porque as escolas exigiam certidão de nascimento para matrícula, fazendo com que os alunos protestantes tivessem de submeter-se a extensa burocracia e pagamento de taxas, para obter um certificado”. (DULLEY, 2017, p. 295-296) Ao longo da década de 1940, portanto, o Estado Novo vai fortalecendo as missões católicas no âmbito do projeto do Estado Novo nos espaços urbanos, proporcionando as condições para a expansão destas missões também para os espaços rurais das colônias.

A atuação destas duas instituições de ensino colonial, contudo, dava-se de formas diferenciadas no campo educacional e de interação cultural. Pelo projeto civilizatório contratual com o Estado, as missões católicas deveriam atuar de forma global nas comunidades de modo a nacionalizar as colônias ao lado do projeto de evangelização, enquanto as ações protestantes atuavam no interior dos grupos etnolinguísticos de forma separada, permanecendo no interior de um grupo para aprimorar o conhecimento da língua local e traduzir a Bíblia nas variações dialetais, particularmente nos espaços rurais onde atuavam, no caso de Angola no Planalto Central. Por outro lado, conforme destaca Iracema Dulley, isso não impediu que missionários católicos atuassem da mesma forma, sistematizando línguas e costumes africanos, ainda que tivessem por objetivo central a proposta de uma “matriz universalista e assimilacionista” (DULLEY, 2017, p. 299).

O método dos protestantes era trabalhar na língua local e obter ajuda na tradução da Bíblia, com a formação de jovens nativos que deveriam pagar seus estudos trabalhando depois para os objetivos da Igreja protestante (DULLEY, 2017, p. 301) Já as missões católicas atuavam de forma homogênea para a construção do império português em África. Daí, seus métodos de ensino estavam mais interligados com o projeto colonizador. Enquanto as missões protestantes atuavam no interior de uma comunidade, aprimorando seu conhecimento da cultura e língua local, recebendo conhecimento e apoio para os trabalhos das traduções bíblicas, as missões católicas ordenavam catequistas para contribuir com o trabalho da evangelização católicas e os interesses portugueses. Iracema Dulley conta que “enquanto à Igreja católica coube a tarefa de evangelizar a totalidade do território angolano, as missões protestantes geralmente determinavam sua área de atuação em torno de um grupo etnolinguístico”. (DULLEY, 2017, p. 297). Estes métodos colocavam os protestantes mais próximos de uma cultura e população.

Desta forma, produziram vários textos nas línguas locais e conheceram a variação dos dialetos locais. Nas escolas das missões protestantes se pratica a educação formal, formação em habilidades profissionais, como técnicas agrícolas, alfaiataria e construção, além da evangelização com base em suas bíblias (DULLEY, 2017, p. 301). Eles também apoiavam o desenvolvimento do ensino nestas comunidades, propiciando uma política educativa diferenciada do Estado Novo, que estabelecia um limite para os “indígenas” e os “Assimilados”.

Os missionários católicos reafirmavam a preocupação com o projeto de ensinar a “ler, escrever e contar” como parte do programa colonial do regime salazarista, acrescido do ensino de um ofício profissional para aqueles que conseguiam ingressar nas escolas das missões. Contudo, sua maior preocupação era com o projeto de evangelização das populações, preocupados com a atuação dos protestantes, particularmente nas áreas em que estes tinham uma atuação mais próxima da população pelo campo assistencialista e profissional.¹⁰ Para os defensores do regime colonial salazarista a preocupação central, contudo, era com o projeto de nacionalização das colônias.

Em Portugal, um grupo de intelectuais defendia que a função das missões católicas era a educação dos “indígenas” para a nacionalização das colônias, já que eram consideradas as únicas com a capacidade de agir como “instrumentos colonizadores” dentro dos interesses portugueses. De acordo com estes intelectuais, pelas enquetes que publicavam na *Gazeta das Colônias*, as missões católicas na África não podiam mais se limitar a instruir para os interesses da cultura religiosa, era preciso, simultaneamente, educar para a política de nacionalização defendida pela ideologia do Estado Novo salazarista, sem esquecer da missão de formar para o trabalho necessário à empresa colonial.¹¹

Aliás, este seria o ideal colonial defendido pelo Estado Novo que, na década de 1950, voltaria a defender a relação da evangelização com seu projeto de nacionalização das colônias, como condição para “propagar a elevação moral dos povos atrasados”, capaz de conciliar “os interesses materiais com a realização de uma tarefa de sentido universal”, com base na ideia de que “a antiguidade dos traços humanitários da colonização portuguesa seria inegável, um ‘processo acidental’, ditado por princípios ‘morais e sentimentos religiosos’, que se tornou uma política nacional, visando ‘a unidade política e a assimilação espiritual’” (JERÓNIMO, 2015, p. 95). O projeto de evangelizar e nacionalizar, contudo, enfrentava várias dificuldades, que iam do

¹⁰ (1941-1942), “Passagem das escolas de ensino rudimentar para o Arcebispo de Lourenço Marques”, Fundação Mário Soares/José Tristão de Bettencourt. Disponível em: <http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=09748.005>. Acesso em: 21 de nov.2019.

¹¹ Cf. *Gazeta das Colônias: semanário/quinzenário de propaganda e defesa das colônias* – jornal de periodicidade anunciada semanal e quinzenal, mas de publicação bastante irregular, saiu a público ao longo de 41 números (dos quais um duplo, 27-28, e um triplo, 34-35-36), entre 19 de junho de 1924 e 25 de novembro de 1926. Cf.

número limitado de missões católicas à imposição do recrutamento das populações para o trabalho, favorecendo a dispersão deste projeto de unidade nacional.

Em decorrência do avanço das missões protestantes e da incapacidade de consolidação do projeto de nacionalização das colônias nas décadas de 1940-60, o Estado Novo implementa uma política de controle e repressão policial das missões-escolas dos protestantes, favorecendo seus posicionamentos nas lutas anticoloniais. Estas tensões entre o Estado, católicos e protestantes são a base do *Acordo Missionário*, para garantir a política educativa do Estado Novo e impedir o bloqueio do crescimento protestante nas colônias portuguesas (CRUZ, 1998, p. 398). Como resultado deste Acordo, cresceu a discriminação e perseguição de missionários protestantes que atuavam com métodos estrangeiros nas escolas das missões. Nas décadas de 1960 e 1970, a situação política das colônias são agravadas pelas guerras de libertação, ampliando-se a perseguição às missões protestantes com o controle e vigilância de suas ações pela PIDE (Polícia Internacional de Defesa do Estado).

Em 1954, o regime salazarista implanta as delegacias da PIDE nas colônias, em decorrência do avanço de movimentos de independência na África, justificando atividades subversivas junto às comunidades em revolta. De acordo com Dalila Mateus, o fato de alguns líderes africanos, que encabeçaram as revoltas pela independência, terem sido educados em missões protestantes, orientava a ação de controle e vigilância da PIDE para estas missões (MATEUS, 2004, p. 81-99).

De acordo com Teresa Cruz e Silva, uma das vítimas da PIDE foi Zedequias Manganhela que, tendo frequentado a *Escola de Formação de Professores Indígenas* em Alvor (1934-37), chegou a ocupar posição de liderança na missão suíça e, como o Presidente do Conselho Sinodal da Igreja Presbiteriana de Moçambique, acabou preso pela PIDE, em Lourenço Marques, no ano de 1963. Em 1972, ele faleceu na cadeia da Machava. Outros missionários protestantes também se tornaram vítimas da PIDE, como o pastor José Sidumo, da Igreja presbiteriana (CRUZ e SILVA, 1998, p. 405). Portanto, o trabalho de missionários da missão suíça era visto como uma oposição às determinações do Estado Novo. Ela destaca também o trabalho desta missão entre os tsongas, entre os quais se teria praticado a evangelização com a leitura e escrita da Bíblia no âmbito da cultura étnico-linguística tsonga, no sul de Moçambique. Como resultado, teria promovido a formação de grupos de resistência colonial que passaram a produzir jornais na língua vernácula, sobre a situação de Moçambique para o mundo exterior (CRUZ E SILVA, 1998, p. 400).

Paralelamente à implantação e reforço de Delegacias da PIDE nas colônias, para controlar e reprimir a atuação de “subversivos”, particularmente africanos e religiosos, o Estado Novo reforça a defesa do ensino rudimentar que, a partir de 1956, passa a se chamar “ensino de adaptação”. De acordo com estudiosos, trata-se de uma orientação ideológica mais agressiva para o ensino dos “indígenas”, com a introdução de métodos repressivos contra os indígenas protestantes que resistissem. Um dos métodos era o batismo compulsivo de crianças protestantes e detenções de estudantes protestantes para frequentarem escolas da missão católica, além da prisão de pastores protestantes e seu recrutamento para o trabalho forçado (CRUZ E SILVA, 1998, p. 401).

Paralelamente, e em reação, a missão suíça passou a preparar um grupo de jovens com base “na assimilação de valores tradicionais e princípios que nortearam a educação dos pastores tsonga das zonas rurais (organização, hierarquização num grupo, sentido de responsabilidade, cooperação e liderança)”, mantendo-se na oposição do regime. Na missão foi introduzido o método de ensino não formal, com base em códigos de conduta, visando encorajar os membros a assumir responsabilidades e iniciativas. O método envolvia também atividades lúdicas, jogos, danças e canções, estimulando a disciplina do corpo e do espírito. A meta era preparar jovens para assumir a liderança da Igreja protestante nas colônias, e prepará-los para o enfrentamento do Estado colonial português (CRUZ E SILVA, 1998, p. 402).

Outras missões protestantes tiraram proveito deste clima de controle e repressão colonial, e das lutas anticoloniais, unindo-se aos posicionamentos da missão suíça, criando associações protestantes para socializar o método de ensino da missão suíça, a exemplo da missão Metodista Episcopal em Inhambane, seguindo na contramão do projeto de nacionalização do Estado Novo, que avança no controle e repressão dos protestantes nas colônias.

Considerações Finais

Da década de 1950 a 1960, o controle das missões protestantes se amplia bastante, como vamos percebendo. Mas, na década de 1960, a situação deles fica muito tensa sob a ação da PIDE e controle da administração colonial. Em 20 de setembro de 1962, o governo geral de Angola envia uma informação “secreta” da Repartição de Gabinete para a Diretoria Provincial dos Serviços de Instrução, alertando sobre as missões protestantes e fazendo denúncias de missionários, que faziam interferência direta e indireta em algumas revoltas no Norte de Angola. Entre outras informações, destaca-se os métodos de catequização dos protestantes, considerado intervencionista nas questões da colônia.

Pelo documento, Alfredo Jorge de Passos Guerra acusa os missionários de “desviar o ensino do evangelho, os planos governamentais de assistência, de reordenamento rural e de desenvolvimento comunitário”. Com base em dados coletados, ele informa que os grupos mais

preocupantes eram os Batistas e Metodistas, que já se encontravam sob a vigilância da PIDE, mas, ainda em processo de coleta de dados para uma ação mais concreta. Pelo relatório enviado, contudo, podemos observar que havia outros grupos atuantes, particularmente os Adventistas. Além disso, também observamos pelo Relatório que havia também portugueses entre os protestantes relacionados, juntamente com os estrangeiros.¹²

O Relatório começa destacando a relação entre Missão e Sublevação, mas, ao longo do documento o que se têm é uma lista densa de Missões Protestantes atuantes nas colônias portuguesas, a presença de escolas sob a orientação de missionários protestantes, professores e catequistas nativos. Além disso, o Relatório informa a atuação dos protestantes no campo sanitário, de assistência à saúde, orfanatos e internatos. O documento traz uma tabela contendo a localização das missões protestantes que consideramos importante descrever, para termos uma noção do campo de atuação das missões protestantes em Angola, que tanto despertou a temeridade da administração colonial. Além da localização delas, temos a ordem religiosa a que pertencem as Missões e um campo mais detalhado de suas atividades,¹³ que procuramos descrever em forma de narrativa para viabilizar nossa compreensão da amplitude das missões em Angola que vão despertando a preocupação dos representantes do Estado Novo:

É manifestamente reconhecida a boa e má influência que as Missões possam exercer no meio indígena porque são elas, através dos seus catequistas, professores e missionários, que mantém um contato íntimo e contínuo com o nativo, e muito contribuem para a sua formação moral, religiosa e até política. [...] Desde o início dos acontecimentos que se tem verificado uma correlação muito íntima entre MISSÕES e SUBLEVAÇÃO. A influência das MISSÕES PROTESTANTES que encerraram a sua atividade, no entanto, e por nos parecer de interesse, publicamos a seguir o quadro com todos os elementos existentes no SCCIA (Serviço de Centralização e Coordenação de Informações), sobre as actuais, MISSÕES PROTESTANTES:

- No **Distrito de Luanda**, existe uma missão evangélica e uma Congregacional Adventista, entregue a um pastor e um auxiliar, portugueses;
- Em **Cabinda**, existe uma missão protestante dirigida por um missionário canadiano, conhecida como Missão Evangélica de Cabinda;
- Em **Uige**, já não existem Missões protestantes, mas, existiam muitas catequistas da seita adventista. 80% da população é protestante.
- No **Zaire**, atualmente só funciona uma Missão de Santo António do Zaire.
- **Malanje**, existe a Missão Evangélica de Malanje e a de Quéssua, Metodistas e Adventista do 7º. dia, exercem ampla atuação na vasta região, com atuação de catequistas.
- **Luanda**, existem: a Missão Evangélica do Nhama, na estrada que serve

¹² “Missões Protestantes – Secreto. N. 1”. *Governo-Geral de Angola*. Informação. Documento PT/TT/SCCIA/012/0024, 1962. Arquivo da Torre do Tombo.

¹³ *Idem*.

de ligação com Luso. Dirigida pelo Missionários inglês Donald Mc Leod e sua esposa que exerce o cargo de enfermagem; a Missão Adventista do 7º. dia da Luz (da União Angolana dos Adventistas do 7º. dia), também com sede em Nova Lisboa e dirigida inteiramente por portugueses; a Missão Evangélica da Biula, também na estrada para Luso. A missão é dirigida pelo missionário americano George Wiseman, com a esposa, o casal de britânicos William Hastings e a enfermeira, também britânica, Georgina Bell; Missão Evangélica de Luma-Cassai. A 60 km do povoado de Dala, é a mais importante e a que tem mais missionários estrangeiros. Além do diretor, o britânico David Boyd Long, trabalham sua esposa, britânicos, americanos e canadianos, além de uma enfermeira, também canadiana;

- **Huambo**, tem a Missão Evangélica Baptista, a Missão Adventista do 7º. DIA, A Missão Adventista do Bongo; A Missão Evangélica do Bailundo, A Missão Evangélica do Pondi, A Missão Evangélica do Elende, dirigidas por portugueses, britânicos e canadianos;

- **Bié**, existem as Missões de Camondongo, Chilonda, Chissamba, Hualondo, Chilelso, Chitau, Capango, Monte Esperança e Catota.

- **Cunza-Sul**, tem uma Missão Adventista e um Centro Escolar. Nela atuam um missionário português e sua esposa, da Missão Protestante do Bailundo.

- **Moxico**, existem dois Concelhos, composto das Missões de Roma, do 7º. dia, Cazombo, Cavungo, Calunda, Luonze, Muié, do Bunjei e Filafricano.

- **Benguela**, Existem cinco Concelhos:

- 1. O *Concelho de Benguela*, composto pela Missão Adventista, possuindo uma Escola em Camunda e outra nas proximidades da pecuária, estando a cargo dos catequistas e professores nativos. A Missão da Rua José Falcão, também possui uma escola a cargos de catequistas e professores nativos, a funcionar no Bairro do Cassoco e na área do Posto do Dombe Grande;

- 2. O *Concelho de Lobito*, tem uma Missão Evangélica do Litoral. O diretor é estrangeiro. Tem uma escola no Bairro da Canata (cidade de Lobito), que esteve fechada por falta de professores;

- 3. O *Concelho de Cubal*, tem Missões dirigidas por três missionários suíços e a esposa. Na parte educacional e religiosa da Missão Evangélica de Caluquembe - na parte sanitária e assistencialista – funciona um leprosário no lugar da Jamba, muito importante pelo seu movimento. À frente estão as enfermeiras suíças. No local abrigam 500 leprosos nativos. Esta Missão tem muitos professores catequistas espalhados pelos povoados indígenas.

- 4. O *Concelho do Balombo*, onde funcionam as Missões Evangélicas do Alende, do Bailundo, Filafricana, a Adventista do 7º. dia e a Igreja de Cristo no Litoral, todas catequeses.

- 5. O *Concelho da Ganda*, onde funcionam as Missões Adventistas do 7º. dia e a Missão Evangélica Filafricana, neste último atuam duas missionárias suíças num internato e numa escola primária. Neste Concelho funcionam estão 37 catequeses, entregues a catequistas e pastores nativos. Tem um Posto Sanitário, um Internato para rapazes e raparigas e uma Escola primária. É filial da Missão de Caluquembe (Caconda), e dirigida por missionários estrangeiros. Esta Missão tem várias catequeses e centros de ensino rudimentar, mantidas pelo Concelho, principalmente nas áreas dos Postos da Sede, Ebanga, Quinjenje e Babaera, onde catequistas nativos ensinam a Bíblia e as primeiras letras. Há cerca de uns 10 anos a missionária norte-americana afastou da Missão e criou

um internato para raparigas e um orfanato, que ainda hoje dirige. *Relatório da Situação n.17 - Confidencial, assinado pelo Chefe dos Serviços Eduardo Alberto Silva e Sousa (Major c/ C.E.M.).*

O Relatório possui carimbo de Confidencial em todas as páginas, e registra que a informação também é de conhecimento da PIDE. O que nos leva a supor que a preocupação com os protestantes, fossem nacionais ou estrangeiros, era um dado da administração colonial. Por outro lado, a atuação das missões protestantes, com interesses estrangeiros políticos e religiosos, na contramão dos interesses da política educativa colonial portuguesa, favoreceu a formação educacional de uma elite anticolonial nativa. Em reação, o regime salazarista, de perfil ditatorial, envia a PIDE (Polícia Internacional de Defesa do Estado) para reprimir e controlar o avanço das ideias de libertação nas colônias e garantir a educação colonial dentro dos moldes determinado pelos doutrinadores do Estado Novo.

Conforme vimos no documento acima, a perseguição e controle de missionários protestantes, contudo, não se limitava às missões protestantes estrangeiras. Membros do clero católico que atuava na educação de *indígenas* em Angola também foram perseguidos e presos pela PIDE, entre as décadas de 1950-60. O Cônego Manuel Mendes das Neves foi um dos perseguidos, pela acusação de ataque ao posto policial de Luanda. Missionários e catequistas nativos também sofriam perseguição, acusados de subversão por participação em revoltas e resistências, o Padre Joaquim Pinto de Andrade, irmão de Mário Pinto de Andrade, é um dos mais representativos deste grupo, e que em período posterior iria se tornar membro do MPLA. Agostinho Neto, também ex-aluno de missão protestante, assumiu militância na luta anticolonial, tornando-se também alvo da PIDE. Ele escrevia textos revolucionários inspirado na Bíblia de confissão evangélica, a exemplo dos seus textos publicados no Estandarte (Luanda). Além dele, outros militantes da luta em Angola eram filhos de pastores protestantes ou estudantes de teologia, como Deolinda Rodrigues e Maria Mambo Café (DEMARTINI; CUNHA, 2015, p. 62).

Outro perseguido foi Tony Neves, missionário católico. Ele conta que a PIDE controlava missionários protestantes e católicos, estes últimos a partir de seus posicionamentos e métodos de ensino dos nativos copiados dos protestantes. De acordo com Neves, vários textos foram censurados e apreendidos, como: “Para Um Ecumenismo Omnitotidimensional em Angola”, impresso em Luanda, em 1968, e apreendido pela PIDE, em 1975. Além da vigilância sobre os textos, chamava a atenção da polícia e da administração colonial os elogios aos trabalhos dos protestantes estrangeiros e as críticas aos métodos dos católicos e da política portuguesa (NEVES, 2007, p. 515).

A PIDE atuava, conforme vimos no documento acima, com apoio de informantes da administração colonial, mas também, com denúncias de outros missionários católicos, que

consideravam a atuação protestante uma ameaça ao projeto evangelizador da Igreja católica. Com o aumento de revoltas no interior das colônias, na década de 1960, a PIDE estende sua vigilância para as missões, fossem católicas ou protestantes. Estas últimas mais em evidência por serem estrangeiras e atuarem declaradamente na contramão da política educativa do Estado Novo. Os protestantes se tornaram o alvo principal da PIDE, pelo poder de formação de jovens nativos e pela influência que podiam exercer. Mas, também alguns missionários portugueses e católicos foram vítimas da perseguição, do controle e prisão pela polícia do Estado Novo (NEVES, 2007, p. 519).

O pastor Lawrence Henderson, em sua obra “*A Igreja em Angola*”, também conta como a PIDE perseguia várias correntes religiosas, não apenas protestantes, mas também padres católicos que teriam apoiado as lutas independência de Angola, e pagaram com a prisão ou exílio político. A revolta de 15 de março de 1961 foi um dos momentos em que a PIDE efetuou muitas detenções, incluindo missionários católicos, além dos protestantes. Segundo ele, neste momento, não apenas a Igreja protestante critica as ações, mas também a Igreja católica se pronuncia contra a violência sobre os padres, entre os quais destaca os casos do Padre Joaquim Pinto de Andrade, do Monsenhor Cónego Manuel das Neves (Vigário-Geral da Arquidiocese de Luanda), do Frei Nascimento (editor do jornal *Apostolado*) e do Padre Manuel Franklin da Costa (secretário do Arcebispo de Luanda) (HENDERSON, 2007, p. 522-523)

Ao final, fica a percepção de que a política educativa do Estado Novo salazarista enfrentou uma série de problemas, internos e externos, que inviabilizava a prática dos discursos e daquilo que se propagava para o mundo como projeto civilizatório português, particularmente ao longo do Estado Novo. De um lado, a empresa colonial de exploração e recrutamento da mão-de-obra, o processo seletivo e excludente que acompanha esta política no acesso à uma educação formal, os processos de desapropriação da população que os obrigava a migrar para áreas distantes das escolas das missões, o limite de missões católicas e protestantes para atender ao Projeto e, por fim, o controle e repressão daqueles que questionassem ou atuassem na contramão dos interesses da política ultramarina portuguesa, e que se tornariam objeto de atenção da PIDE.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLANES, Ruy Llera. “Da confusão à ironia. Expectativas e legados da PIDE em Angola”. **Revista Análise Social**. Vol. XLVIII. nº 206, p. 30-55, 2013.

CABAÇO, José Luiz. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

CRUZ e SILVA, Teresa. Educação, identidades e consciência política: a missão suíça no sul de Moçambique (1930-1975). **Revista Lusotopie**. nº 5, p. 397-408, 1998.

DEMARTINI, Zelia de Brito Fabri; CUNHA, Daniel de Oliveira. “Missões religiosas e educação nas colônias de povoamento da África portuguesa: algumas anotações”. **International Studies on Law and Education** - CEMOrOc-Feusp / IJI-Univ. do Porto, 20 mai-ago 2015.

DORES, Hugo Filipe Gonçalves das. **Uma Missão para o Império**: política missionária e o ‘novo imperialismo’ (1885-1926). 351p.2014.(Tese). Doutoramento em História. Programa Inter Universitário de Doutoramento em História. Universidade de Lisboa, ISCTE, Universidade Católica e Universidade de Évora, 2014.

DULLEY, Iracema. Missões católicas e protestantes no Planalto Central Angolano: continuidades e descontinuidades. In: **Missões, Religião e Cultura**: estudos de história entre os séculos XVIII e XX. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

DUNCAN, Simpson. **A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista**. Lisboa: Edições 70, 2014.

GASPARINI, Lavínia. **Moçambique**: educação e desenvolvimento rural. ISCOS 8 (Coleção do Instituto dos Sindicatos para a Cooperação com os países em vias de desenvolvimento). Edizioni Lavoro/ISCOS, 1989.

GUERREIRO, Joaquim do Cerro. **Ecos da África**: memórias de um missionário em colônias portuguesas. São Paulo: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1999.

HENDERSON, Lawrence. **A Igreja em Angola**: um rio com várias correntes. 2ª. Ed. Lisboa: Edições Além-Mar, 2013.

JERÓNIMO, Miguel Bandeira; PINTO, António Costa. (Org.) **Portugal e o fim do colonialismo**: dimensões internacionais. Lisboa: Lugar da História, Edições 70, 2014.

_____. “Colonialismo Moderno e Missão Civilizadora”. In: ROSSA, Walter; RIBEIRO, Margarida Calafate (Org.). **Patrimónios de influência portuguesa**: modos de olhar. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. p. 95-119.

MADEIRA, José. **A Ilusão Missionária**: Ideologia Colonial e Civilização Católica. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Departamento de Antropologia. Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa/Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), 2006.

MATEUS, Dalila Cabrita; MATEUS, Álvaro. **A PIDE/DGS na Guerra Colonial 1961-1974**. Lisboa: Terramar, 2004.

_____; _____. **Guerra Colonial**: Causas e Consequências. 4º ed. Lisboa: Texto Editores, Lda. 2015.

MATOS, Patrícia Ferraz. **As Côres do Império**: representações raciais no Império Colonial Português. 2ª. ed. Lisboa: Editora do ICS, 2012.

MENEZES, Maria Paula G. *O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’*: a construção da diferença por processos legais. **Revista e-cadernos CES** [Online], nº7, p.68-92, 2000.

_____. Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique. **Revista de Crítica de Ciências Sociais**. [Online]. Número Especial (Edição Comemorativa dos 40 anos), p. 115-140, 2018.

MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Maputo: Nosso Chão, 1995 [1967].

MOREIRA, José. **Os assimilados, João Albasini e as eleições 1900-1922**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997.

NEVES, Tony. “As Igrejas e o nacionalismo em Angola”. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Ano VI, nºs.13/14, p. 511-526, 2007.

PÉLISSIER, Réne. “De Angola a Timor: uma navegação sem GPS”. **Revista Análise Social**. vol. XLII, nº 183, p.583-601, 2007.

PIMENTEL, Irene F. “A Polícia Política do Estado Novo – PIDE/DGS”: História, justiça e memória. **Revista Acervo**. vol. 24, nº 1. jan-jun. p. 139-156, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2013.

_____;_____. **Identidades, colonizadores e colonizados: Portugal e Moçambique**. Relatório final do Projecto POCTI/41280/SOC/2001. Coimbra: CES, 2006.

SANTOS, Eduardo dos. **O Estado Português e o Problema Missionário**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964. Disponível em: www.memoria.africa.pt Acesso em: 4 jul.2019.

SAÚTE, Alda Romão. **O intercâmbio entre os moçambicanos e as missões cristãs e a educação em Moçambique**. Maputo: Promédia, 2005.

SILVA, Giselda Brito. “Nacionalizar ou Evangelizar? Alguns dilemas das práticas missionárias na constituição do império português em Angola (1930-40)”. **Revista Lusitania Sacra**. 2ªsérie, Tomo XXXV, nº 35, p. 165-181, jan./jun.2017.

TANGA, Lino. **O Ensino Indígena em Angola e o papel dos missionários**. 70p. 2012.Dissertação. (Mestrado em Estudos Africanos). Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas, Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa: ISCTE-IUL, 2012.

TELO, António José. “A obra financeira de Salazar: a ‘ditadura financeira’ como caminho para a unidade política, 1928-1932”. **Revista Análise Social**, vol. XXIX, nº128, p. 779-800, 1994.

WHEELER, Douglas; PELISSIER, René. **História de Angola**. 6º ed. Lisboa: Tinta de China, 2016.

Recebido em: 08/10/2019

Aprovado em: 29/11/2019



ISSN: 2595-5713

Vol. 2 | N°. 4 | Ano 2019

Aline Lima Santos
Dirce Trevisi Prado Novaes
Maria de Fátima Guedes Chaves

ANGOLANAS NO BRASIL E A MATERNIDADE: “É MELHOR DEIXAR FILHOS DO QUE RIQUEZA”

**ANGOLAN WOMEN IN BRAZIL AND MATERNITY: “CHILDREN
ARE BETTER LEGACY THAN WEALTH”**

RESUMO: O artigo sintetiza uma pesquisa exploratória sobre mulheres angolanas imigrantes no Brasil, cujas motivações para migrar vinculam-se à maternidade. São considerados dados do Censo Demográfico de 2010 (IBGE) e da Polícia Federal do Brasil (SINCRES) e entrevistas com 1) mulheres que migraram grávidas e/ou tiveram filhos no Brasil e 2) mulheres que migraram em busca de tratamento de reprodução assistida; além de representantes institucionais que lidam com essa parcela populacional. Esse deslocamento populacional é fortemente marcado pelo gênero, o projeto migratório é realizado por mulheres angolanas que buscam cumprir o papel social da maternidade em um contexto que lhes parece mais seguro. O Brasil, além da língua comum, possui sistema de saúde e educação gratuitos, leis que garantem a reunião familiar em caso de prole nascida em seu território e é uma referência em tratamentos de reprodução assistida.

Palavras-Chave: Migrações de Mulheres Angolanas; Maternidade; Brasil.

ABSTRACT: The article summarizes an exploratory research on Angolan immigrant women in Brazil, whose motivations to migrate are linked to motherhood. Data from the 2010 Demographic Census (IBGE) and the Brazilian Federal Police (SINCRES) and interviews with 1) women who migrated pregnant and / or had children in Brazil and 2) women who migrated in search of assisted reproduction treatment are considered; in addition to institutional representatives dealing with this population share. This population displacement is strongly marked by gender, the migratory project is carried out by Angolan women who seek to fulfill the social role of motherhood in a context that seems more secure to them. In addition to the common language, Brazil has a free health and education system, laws that guarantee family reunion in case of offspring born in its territory and is a reference in assisted reproduction treatments.

Site/Contato

Editor

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

Key words: Angolan Women Migrations; Maternity; Brazil.

ANGOLANAS NO BRASIL E A MATERNIDADE: “É MELHOR DEIXAR FILHOS DO QUE RIQUEZA”

Aline Lima Santos¹

Dirce Trevisi Prado Novaes²

Maria de Fátima Guedes Chaves³

Introdução

A complexidade do fenômeno migratório no Brasil do início do século XXI se expressa, dentre outras características, na miríade de fluxos com origem geográfica dispersa. Eles são provenientes do Sul Global (por exemplo, da República Democrática do Congo ou do Peru), do Norte Global (Estados Unidos, Portugal, etc.), de países transfronteiriços (Venezuela, Bolívia, dentre outros) de países transcontinentais (dentre os quais China, Coreia do Sul). Resultam de situações propulsoras que envolvem deslocamentos forçados decorrentes de crises ambientais, políticas, econômicas ou sociais, mas também de deslocamentos voluntários de sujeitos trabalhadores em busca de oportunidades. Envolvem estratégias individuais e redes que muitas vezes escapam ao aparato de controle e gestão estabelecidos pelas políticas migratórias. Para alguns o Brasil é trânsito, é destino temporário, para outros é destino permanente.

Cada fluxo é dotado de especificidades que exigem atenção da sociedade e do Estado brasileiro, pois contribuem de alguma forma para a própria construção da população do país e mesmo a formulação da ideia de nação, revelando e constituindo-se em matéria-prima para a elaboração do “nós” em relação a alteridade (REIS, 2003; 2004). As migrações, sem dúvida, trazem oportunidades e desafios para a formação da cidadania, de um país democrático e dotado de justiça sócio-espacial. Neste contexto, o presente artigo observa o fluxo de mulheres angolanas que especialmente a partir dos anos 2000 migraram para o Brasil, motivadas pela maternidade, sobretudo em busca da reprodução assistida, assistência hospitalar ao parto e/ou saúde materno-infantil (MACHIN *et al.*, 2018). Cabe ressaltar, porém, que a delimitação proposta não é representativa de toda a imigração angolana no Brasil.

A presença angolana no Brasil acompanha a história destes países desde os tempos coloniais; sofreu alterações significativas em seu conteúdo com o fim da escravidão (1888), com a independência de Angola (1975), com os Acordos de Cooperação Econômica, Científica e

¹ Aline Lima Santos. Pós-Doutora pelo Programa de Pós graduação em Geografia Humana do Departamento de Geografia – FFLCH/USP. E-mail: aline.lisan@gmail.com

² Dirce Trevisi Prado Novaes. Doutoranda. Departamento de Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Email:dirce.trevisi@gmail.com

Técnica (de 1980 e 1990), com a criação da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (1996), com o fim da Guerra Civil (2002), com o fortalecimento de vínculos econômicos ao longo dos anos 2000, estimulados pela atuação da Petrobrás e da Odebrecht na exploração de petróleo e de diamante em Angola (PATARRA; FERNANDES, 2011). Essas conjunturas produziram fluxos migratórios em que predominavam especialmente pessoas do sexo masculino, com vistos de estudantes ou com o estatuto de refugiados. Até hoje no contingente populacional de Angola no Brasil os homens prevalecem representando 51,4%. Porém, a proporção de mulheres nestes fluxos (48,6%) é maior do que aquela verificada na imigração total (46%) (IBGE, 2010).

Esta constatação carece ainda de enquadramento histórico, que evidencie se as mulheres estão presentes, nesta proporção, desde o início desse movimento migratório ou se sua participação se alterou, crescendo ou diminuindo. O que se sabe é que os fluxos da imigração angolana cresceram a partir dos anos 1990, refletindo os conflitos pós-independência em Angola. Nessa década a Embaixada brasileira no país era uma das únicas a conceder vistos, especialmente para estudantes, os quais, uma vez no Brasil, solicitavam refúgio (TELES, 2013). Com o fim da Guerra Civil, emergiu um fluxo de mulheres angolanas ligadas ao comércio. Essas mulheres, conhecidas como sacoleiras, compravam roupas, bijuterias e acessórios femininos para revenda em Angola (TELES, 2013). Essa circulação ligada ao comércio pode ter contribuído para estimular fluxos imigratórios de mulheres, resultando em certa feminização dos deslocamentos de Angola para o Brasil. Porém, mais estudos se fazem necessários sobre o tema.

Na década corrente os meios de comunicação do Brasil chamaram atenção para a vinda de mulheres angolanas em busca de reprodução assistida (DIÓGENES, 2016; LAZZERI, 2016; BASSETTE, 2018). O tema tem despertado interesse de pesquisadores dedicados a estudos na área de saúde e aos estudos migratórios no Brasil, aos quais nos somamos. As pesquisas ainda assumem caráter exploratório, visando a familiarização com o tema ainda pouco estudado no Brasil (ROSSA; MENEZES, 2017; SANTOS; NOVAES; CHAVES, 2018; MACHIN *et al*, 2018; QUEIROZ, 2018). Com o objetivo de oferecer uma contribuição para tornar a problemática mais explícita, busca-se contextualizar e identificar o conjunto de circunstâncias que produzem tais movimentos. Ressalta-se o papel da desigualdade de gênero na sociedade angolana e a posição de destaque do Brasil, principalmente de São Paulo, no mercado de reprodução assistida e saúde materno-infantil. Pretende-se levantar questões para estimular pesquisas e elaborar possíveis apontamentos e hipóteses para futuros estudos sobre os vínculos existentes entre migrações angolanas e maternidade.

³ Maria de Fátima Guedes Chaves. Doutora. Pesquisadora do Observatório das Migrações em São Paulo, NEPO – Universidade Estadual de Campinas. E-mail: fachaves54@gmail.com

Assim, foram realizadas vinte e duas entrevistas com mulheres imigrantes angolanas no período de novembro de 2017 a julho de 2018. As mulheres participantes da pesquisa chegaram no Brasil a partir de 2013. Além disso, cumpriam pelo menos um dos critérios de seleção: 1) vieram grávidas ou não, mas aqui deram à luz; 2) vieram em busca de tratamento de reprodução assistida. Somam-se, também, os depoimentos decorrentes de entrevistas feitas com pessoas que trabalham diretamente com as imigrantes, respondendo às suas demandas, em instituições selecionadas que fazem parte da estrutura de acolhimento a estrangeiros imigrantes no Brasil. A seleção de 19 das participantes da pesquisa se deu em contexto institucional, tendo as mulheres sido selecionadas pelas assistentes sociais da Missão Paz e do Centro de Acolhida para Mulheres Migrantes N. Sra. Aparecida - Irmãs Palotinas, de acordo com os critérios estabelecidos. Duas outras mulheres angolanas foram selecionadas a partir de encontro casual e conversa informal em uma imobiliária da cidade de São Paulo. Nesse caso, foram adotados procedimentos de observação participante. A outra entrevistada foi convidada a participar da pesquisa no Seminário Internacional sobre Migrações, Refúgios e Deslocamentos, realizado de 30 de março a 01 de abril de 2017.

Gênero, família e migrações: articulação necessária

Desde os anos 1980 tem havido esforços teórico-metodológicos e empíricos no sentido de ressaltar a necessidade de articular e evidenciar os vínculos existentes entre a condição de gênero, a família e o fenômeno migratório (PERES; BAENINGER, 2012; PERES, 2014). Tais nexos são especialmente úteis na compreensão das migrações de mulheres angolanas em busca da maternidade no Brasil. Por gênero, compreende-se as relações simbólicas, as relações hierárquicas e os distintos papéis sociais que a sociedade constrói historicamente e espera do comportamento de indivíduos a partir de seu sexo biológico (SCOTT, 1989). O levantamento bibliográfico realizado por Lya A. Rossa e Marilda A. Menezes (2017, p. 6) sobre a imigração angolana no Brasil indica a “desigualdade de gênero como um elemento de destaque na sociedade angolana, apesar desse não ser o assunto inicial das pesquisas”.

Esse destaque se revela, por exemplo, na influência que o gênero tem no acesso das pessoas à saúde e à educação em Angola. Dados da UNFPA (2018) apontam que as mulheres angolanas de 15 a 24 anos estão sujeitas a menores taxas de alfabetização (66%) do que os homens (80%) com a mesma faixa etária; além disso, a incidência de HIV entre as mulheres é mais alta (2,4%) do que aquela verificada dentre os homens (1,6%). Em Angola, há um contexto sociocultural em que a mulher é responsabilizada pela reprodução familiar, geracional, sendo a procriação seu papel primordial. Apesar da escassa bibliografia de origem angolana a que se teve

acesso – o que obrigará a um aprofundamento posterior deste estudo –, os textos consultados indicam a centralidade da família na organização social dessa população. Ela é uma referência identitária basilar, é responsável pela proteção da pessoa, pela consciência de sua origem ancestral e orienta as relações com demais membros da comunidade (SANTOS, 2010).

A importância da família na estrutura social angolana reflete valores e costumes dos povos bantu, correspondente a cerca de 90% da população (SAMBA, 2012; MONTEIRO, 2012). Segundo essa tradição, uma das possibilidades de arranjo familiar diz respeito a existência da poligamia, algumas vezes aceita na sociedade angolana, tendo mesmo sua prática incentivada, sobretudo em algumas áreas rurais (AFONSO; CAETANO, 2015). Espacialmente a poligamia se manifesta com variações no território angolano: o percentual de mulheres em uniões poligâmicas é mais baixo em Luanda (14%) e na Lunda Norte (13%), e maior em Cuanza Norte (42%) e Bengo (35%) (INE *et al.*, 2017 p. 55). Essa estrutura esteve historicamente associada ao amparo das mulheres e dos seus filhos (SANTOS, 2010). Nas palavras de Eurica Rocha:

A prática generalizada da poligamia masculina e o interesse das mulheres em se casar com homens consideravelmente mais velhos também são fatores em questão, visto que tendem a favorecer a situação econômica das mulheres (pela responsabilidade financeira dos filhos assumida pelos homens), influenciando a vontade da mulher em ter muitos filhos (ROCHA, 2013, p.19).

Ter filhos na sociedade angolana acresce prestígio social a homens e mulheres. “A infertilidade pode resultar em ansiedade severa e, especialmente para as mulheres, pode ser devastadora social e economicamente” (ROCHA, 2013, p.19). Soma-se ainda a considerável pressão da família estendida para a chegada do bebê. A ausência de filhos é vista como um grave problema e, em algumas circunstâncias, é justificativa para a poligamia, a qual possibilita que os homens tenham filhos com outras mulheres, atestando assim sua capacidade reprodutiva (MACHIN *et al.*, 2018). No entanto, em caso de infertilidade do homem, relacionamentos extraconjugais arranjados, às vezes no âmbito da própria família estendida, podem ser a solução para que a mulher engravide.⁴ Nota-se, diante do exposto, a grande relevância dada à gravidez na vida da mulher angolana:

no tecido social e cultural angolano a gravidez é vista como uma expressão da identidade feminina, como um elemento a partir do qual se definem os papéis de gênero. A gravidez é ainda socialmente percebida como o caminho para a regulação e manutenção das gerações (SILVA, 2013, p.118).

⁴ A valorização sociocultural da maternidade e sua relevância nas relações conjugais é um traço marcante não apenas na sociedade angolana, mas em toda a África Subsaariana. O tema é, inclusive discutido em romances literários, como aquele escrito pela nigeriana Buchi Emecheta, intitulado “As alegrias da Maternidade”, ou ainda, mais recentemente, a obra de Ayòbámi Adébáyò, intitulada “Fique Comigo”.

Esta realidade foi atestada em depoimentos das mulheres pesquisadas, conforme se observa nos trechos de entrevistas a seguir:

... eu parei e pensei que alguma coisa faltava na minha vida. Eu tinha trabalho, eu tinha família, eu tinha todo o resto. Mas faltava aquele lado de ser mãe. Que... basicamente, pra nós é o fundamental, por que sem isso você não é completa. Isso afeta a sua vida social, o seu psicológico e todo o resto. Então eu decidi vir pra cá.⁵

Em angola é muito importante ter filhos, a sociedade espera que as mulheres tenham filhos. No meu trabalho eu era discriminada por não ter filhos. Ouvia coisas. Certa vez minha patroa me disse que eu não era mulher suficiente.⁶

A ausência de filhos e a não aceitação da poligamia podem ser fatores para a dissolução da relação, com a devolução da mulher para sua família de origem e a obrigação de devolução dos bens que o marido deu por ocasião do casamento (LOPES, 2010). Esses valores socioculturais se refletem no crescimento e perfil demográfico do país. O ritmo de crescimento da população, que desde a independência é mais elevado que o da região da África Central e que o do continente africano, superou os 3% ao ano, crescendo nos anos de guerra civil e alcançando seu maior valor no quinquênio 2010-2015, quando atingiu o patamar dos 3,52%. O elevado número médio de filhos vivos tidos por mulher em idade fértil mantém-se, na atualidade, acima dos 5 e justifica projeções de que o país seja um dos que apresentará taxas de fecundidade mais elevadas no século XXI, aproximando-se do nível de reposição (2,1) apenas no final desse período.⁷

Mas, se as características demográficas de Angola são marcadas pelos altos índices de fecundidade, contraditória e simultaneamente, essa população apresenta elevados níveis de infertilidade (MACHIN *et al.*, 2018). Estima-se que em Angola cerca de um milhão de pessoas carecem de tratamento contra infertilidade. O dado divulgado por meios de comunicação no país se coaduna com informações da Organização Mundial da Saúde, segundo a qual, na África Subsaariana 30% dos casais são inférteis, enquanto esse percentual cai para cerca de 15% dos casais no mundo (ANGOP, 2015; QUEIROZ, 2018). Tanto em homens como em mulheres a infertilidade pode resultar de fatores ligados à Doenças Sexualmente Transmissíveis (DSTs). Em mulheres, as DSTs podem causar obstrução de trompas, por exemplo. Mas, também pode ser consequências de abortos feitos clandestinamente, endometriose, dentre outras situações (QUEIROZ, 2018). Em Angola, a precariedade do sistema de saúde pública é um empecilho para

⁵ Imigrante angolana no Brasil. Pesquisa de campo, maio de 2018.

⁶ Imigrante angolana no Brasil. Pesquisa de campo, dezembro de 2017.

⁷ ONU. Perspectivas da População Mundial: Revisão 2017, 2017.

o enfrentamento da infertilidade. Além disso, os índices de mortalidade neonatal e materna são elevados.⁸

Neste contexto e considerando o ciclo de crescimento econômico do país no decorrer dos anos 2000 e 2010, o qual possibilitou a ascensão de uma parcela da população à classe média, somadas a presença brasileira dentre os investidores no país, estimularam a emigração de mulheres em busca de reprodução assistida e assistência ao parto e à saúde materno-infantil. Na imaginação geográfica angolana, construída com a colaboração dos meios de comunicação e por meio da atuação de médicos brasileiros em Angola, o Brasil oferece tecnologia de ponta no tratamento contra a infertilidade, fato que contribui para os fluxos migratórios dessas mulheres, além de oferecer serviços públicos de saúde de qualidade superior ao do país de origem (ANGOP, 2015; 2016; QUEIROZ, 2018).

São Paulo: um lugar na busca de reprodução assistida

No Brasil, em 2010, havia 929 pessoas provenientes de Angola registradas na Polícia Federal, em 2017 esse contingente foi de 1.251 pessoas. O crescimento se deu de modo concentrado no município de São Paulo. Se aí habitavam 17% da migração angolana registrada em 2010, em 2017 essa participação chega a quase 50% (OBMIGRA, 2010; 2017).⁹ De 2010 a 2017 o percentual de mulheres na imigração angolana registrada no Brasil não sofreu alteração significativa, mantendo-se no patamar dos 41%. Também se manteve praticamente constante a representatividade da mulheres imigrantes angolanas no município de São Paulo, que sofreu leve crescimento, passando de 49,7% em 2010 para 52% em 2017. Em números absolutos, esse contingente populacional quadruplicou, passando de cerca de 80 para aproximadamente 320 pessoas (OBMIGRA, 2010; 2017).

A feminização da migração angolana no município de São Paulo comparativamente ao Brasil enseja reflexões acerca de suas especificidades. Parte das mulheres angolanas que vivem na metrópole paulista se estabeleceram em busca de reprodução assistida. Cabe ressaltar que em 2018 pouco mais de 180 empresas brasileiras prestavam serviços de reprodução assistida, sendo a maioria delas pertencente à iniciativa privada. Parte dessas empresas se localizam no sudeste do país, sendo que há concentração considerável no município de São Paulo (QUEIROZ, 2018). A isso se soma que no Brasil o preço do tratamento para engravidar é inferior a países europeus ou da América do Norte, mas o grau de sucesso dos tratamentos realizados atingem os mesmos patamares daqueles, tendo o país alcançado respeitada reputação no tema (COSTAS, 2012). Por

⁸ OMS. Estratégia de Cooperação da OMS, 2015-2019, Angola. Luanda: OMS Escritório Regional Africano, 2016.

⁹ Vale destacar que o Sistema Nacional de Cadastros e Registros de Estrangeiros (SINCRES) refere-se a uma base de dados proveniente de registros administrativos da Polícia Federal, referindo-se portanto, exclusivamente, a imigrantes com condição jurídica regularizada no Brasil.

conta dessa situação, nos últimos anos, tem sido crescente o número de estrangeiros atendidos em clínicas de reprodução assistida no Brasil. Dentre esses estrangeiros, as angolanas encabeçam o ranking daquelas que mais procuram tais serviços. O idioma, os preços mais acessíveis, os vínculos históricos com o Brasil, a concentração de clínicas em São Paulo são fatores estruturais explicativos desta imigração (MONTEIRO, 2012; QUEIROZ, 2018).

Apesar de menor, há também possibilidade de tratamento de reprodução assistida gratuito, subsidiado pelo Sistema Único de Saúde. Alguns hospitais e universidades públicas no Brasil auxiliam casais a ter filhos, como é o caso do Setor Integrado de Reprodução Humana da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Tendo em conta a universalidade do sistema de saúde no Brasil, algumas mulheres imigrantes angolanas tentam engravidar mediante o trabalho destas instituições (AGORA SP, 2007). Considerando as entrevistadas por esta pesquisa, as motivações relatadas para a imigração ao Brasil incluem igualmente a menção à realidade angolana. Especialmente as mulheres mais pobres apresentam como motivos deste movimento a violência urbana nas cidades angolanas, a pobreza, a busca de melhores condições de atendimento à sua saúde reprodutiva, além de melhores condições de saúde e educação para seus filhos com atendimento de qualidade e gratuito.

Uma das entrevistadas com formação superior, que estava no Brasil há aproximadamente 04 anos e já tinha se submetido, sem sucesso, a vários tratamentos para engravidar, afirmou: “decidi fazer tratamento no Brasil pois em Angola tem muitos problemas na assistência à saúde. A saúde e assistência infantil são precárias. Tem erros médicos, negligências e falta de materiais. No Brasil é bem melhor, tem mais hospitais”.¹⁰ A experiência de médico brasileiro que foi convidado a instalar o que foi a primeira clínica de reprodução assistida em Luanda se coaduna com as impressões transmitidas pelo depoimento supramencionado e acrescenta a problemática da legislação vigente no país. Conforme seu testemunho em reportagem à revista Cláudia: “Elas me olhavam como se eu fosse um santo milagreiro”, recorda o médico, que desistiu da empreitada. “Eu não conseguia levar o tratamento adiante porque não havia legislação sobre o uso da técnica. Era frustrante.” (BASSETTE, 2018).

A reportagem segue mencionando a vivência do especialista em reprodução humana José Gil Ferreira, médico português, radicado em Angola. Segundo ele:

“A saúde no país ainda está em moldes ultrapassados; o descaso dos políticos leva à falta de regulamentação para a reprodução assistida e também para os transplantes” (BASSETTE, 2018).

¹⁰ Imigrante angolana no Brasil. Pesquisa de campo, maio de 2018.

A precariedade do sistema e das políticas de saúde em Angola são justificativas, inclusive, ao desejo de um período de permanência no Brasil após o nascimento da criança, em caso de sucesso do tratamento. Embora a maior parte tenha expressado que o período no Brasil relaciona-se estritamente ao tempo necessário para engravidar e ter o bebê, algumas mulheres mencionaram que ficariam uns cinco anos para garantir a saúde da criança. Neste caso, o argumento mais comum das mulheres era a má qualidade de tratamentos de saúde infantil em Angola. Vale sublinhar, porém, que cinco anos é o limite, pois as mulheres consideram que a tradição angolana em termos de educação não deve ser perdida: “ - Em Angola as crianças respeitam muito as pessoas mais velhas, no Brasil há muita liberdade... É preciso voltar à tempo de absorver os valores angolanos” afirmou uma das entrevistadas.¹¹

Mulheres imigrantes angolanas no Brasil e a maternidade: para além da reprodução assistida

Das 22 mulheres entrevistadas, predominam as que estão na faixa etária dos 20 aos 30 anos; apenas uma era menor de 17 anos e três tinham idade superior aos 30 anos. Essas últimas correspondiam às mulheres que buscavam tratamento de fertilização no Brasil. Refletindo a forma de seleção das participantes, a maior parte das mulheres entrevistadas tinha condições econômicas precárias: eram demandantes de serviços sociais de assistência à imigrantes. As três mulheres já mencionadas acima, eram privilegiadas socioeconomicamente, arcando com os elevados custos do tratamento para engravidar em sistema de saúde privado e residiam em apartamentos em bairros de classe média, com aluguel mensal superior a dois salários mínimos no Brasil. Em média, as mulheres entrevistadas possuíam de 1 a 2 filhos. Três ainda não tinham engravidado, duas engravidaram pela primeira vez no Brasil e 17 já tinham pelo menos um filho. Vale ressaltar que apenas duas mulheres vieram com os respectivos maridos ou companheiros, embora predominassem as que estavam em um relacionamento estável, casadas ou não, com homens angolanos. As demais vieram sozinhas ou acompanhadas de amigas ou parentes (tias, mães, irmãs, por exemplo).

A maioria das mulheres entrou no Brasil com visto de turista, já preparadas para a solicitação de refúgio após a estada de três meses permitida por este documento. Apenas uma imigrante conseguiu regularizar sua situação devido ao seu filho ter nascido no Brasil. Na sua grande maioria, as mulheres que aqui vêm dar à luz ou engravidam se inserem neste processo migratório tendo em vista as várias entidades de acolhimento e as possibilidades e facilidades que lhes são garantidas como direitos básicos e fundamentais, estabelecidos no artigos 5º, 196º

¹¹ Imigrante angolana no Brasil. Pesquisa de campo, abril de 2018.

(direito à saúde) e 205º (direito à educação), todos da Constituição Federal de 1988. Como o Brasil adota o princípio de *ius solis*, as crianças nascidas em seu território são brasileiras, independente da origem e nacionalidade de seus pais, conforme o estabelecido no artigo 12º, inciso I, alínea “a”, da Constituição Federal (1988). Assim, a prole brasileira permite à mãe, pai e irmãos obterem a autorização para residência, por meio da Reunião Familiar.

As normas que amparam esse direito são fundamentadas no Princípio da Proteção Integral da Criança, estabelecido pela Constituição Federal de 1988, artigo 227º. Tal princípio foi incorporado pela atual lei migratória, Lei n. 13.445, de 24 de maio de 2017, e pelo Decreto n. 9.199-2017, que a regulamenta. Após os trâmites e efetivação da reunião familiar, recebem o documento, denominado Carteira de Registro Nacional Migratório, que os autorizam a viver regularmente no Brasil. Dentre as instituições que acolhem e atendem as mulheres na cidade de São Paulo, destacam-se: Missão Paz, Hospital e Maternidade Amparo Maternal, Cáritas da Arquidiocese de São Paulo, Centro de Acolhida para Mulheres Migrantes N. Sra. Aparecida - Irmãs Palotinas, e Centros de Referências de Assistentes Sociais. Esse conjunto de entidades reúne diversos tipos de atendimento, desde abrigar as mulheres e seus filhos em situação de vulnerabilidade por vários meses, até o oferecimento de apoio psicológico, encaminhamentos à serviços de saúde, atendimento e direcionamento jurídico, dentre outras demandas das imigrantes. Todas essas instituições trabalham com foco no cumprimento dos princípios e garantias estabelecidas nos artigos 3º e 4º da Lei de Migração, com especial destaque para o previsto no “caput” do artigo 4º: “Ao migrante é garantida no território nacional, em condição de igualdade com os nacionais, a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade (...).”

Em relação às mulheres que se submeteram a tratamentos de reprodução assistida, as entrevistas indicam a visão de que no Brasil os profissionais de saúde têm alta capacidade técnica e de conhecimento para realizar os procedimentos. O trecho de depoimento a seguir atesta isso:

Após um tempo de casada, decidi que teria filhos e depois de um ano de tentativa sem sucesso eu e meu marido procuramos um médico em Angola que nos informou do problema. Ele explicou que o tratamento em Angola é complicado, falta recursos. Indicou, portanto, que fôssemos para África do Sul, Portugal, Espanha, Estados Unidos ou Brasil. Disse que desses o melhor era ir pra o Brasil, porque os tratamentos aqui eram muito bons.¹²

Durante o tratamento, elas permanecem no país ou viajam com bastante frequência, a depender das recomendações médicas. Geralmente, usam visto de turistas ou permanecem com

¹² Imigrante angolana no Brasil. Pesquisa de campo, dezembro de 2017.

visto temporário para tratamento de saúde, previsto na Lei de migração e Regulamento acima referidos. Em alguns casos, quando a necessidade de ficar para os procedimentos médicos se alonga, o refúgio retoma seu protagonismo como estratégia de permanência regular no Brasil. O depoimento a seguir ilustra um destes casos:

Eu vinha inicialmente com visto de turista, depois fiquei irregular e não tinha como pagar a multa. Daí me orientaram a pedir refúgio. Fiz isso em 2017. Mas me arrependi! Isso dificultou sair do país para visitar meu marido e minha família. Fico muito sozinha, sinto muita solidão; fico desesperançosa; sinto-me impotente e incompleta”.¹³

Quando a fertilização é bem-sucedida, algumas voltam para Angola e, posteriormente, retornam ao Brasil para dar à luz. Outras permanecem no Brasil durante todo o tratamento e gravidez. Há também as mulheres que não têm sucesso, às quais só resta o retorno, sem filhos. Algumas mulheres com melhores condições socioeconômicas vêm grávidas para dar à luz no Brasil, com a finalidade de ter um parto mais bem assistido e ter um filho de nacionalidade diferente. De modo geral, elas não têm a intenção de permanecer no país. O bebê recebe o Registro de Nascimento e elas solicitam o RG (registro geral) e o passaporte. Após esses procedimentos administrativos, voltam para Angola. Posteriormente, se a mãe ou a família tiver interesse, voltam ao Brasil e pedem Reunião Familiar. Isso porque a nacionalidade brasileira é importante para muitas delas, sendo indicador de prestígio social (MONTEIRO, 2012).

O valor cultural e social da maternidade é alto. “Filhos são alegria. Quando se morre é preferível deixar filhos do que riqueza”, afirmou uma das entrevistadas.¹⁴ Quando a mulher tem filhos, é um motivo de orgulho e alegria para toda a família, e permite com sucesso a sua inserção no contexto da necessidade de prole. Entretanto, quando não ocorre a gravidez e a existência de filhos, é um motivo de sofrimento e desalento para as mulheres e suas famílias, culminando em grandes decepções. O Brasil, e especificamente São Paulo, se inserem como áreas geográficas onde os sonhos e sofrimentos podem ser resolvidos, apesar das diferenças de condições sociais neste grupo de imigrantes.

Considerações Finais

Este trabalho contribui para dar visibilidade ao modo como o gênero impacta os condicionamentos e vivências do processo migratório. A maternidade é um fator que carece de maior análise nos estudos migratórios. O fluxo analisado, ao possuir um objetivo muito claro de

¹³ Imigrante angolana no Brasil. Pesquisa de campo, março de 2018.

¹⁴ Imigrante angolana no Brasil. Pesquisa de campo, abril de 2018.

engravidar e/ou ter filhos, é indubitavelmente marcado pelas relações sociais e hierárquicas de gênero e se estabelece a partir de construções simbólicas formuladas na sociedade de origem, que, entretanto, podem ser reelaboradas no destino. Este último aspecto abre possibilidades de pesquisas futuras. Angola se moderniza. Para as mulheres isso é sensível no aumento de escolaridade e inserção no mercado de trabalho, ainda que informal. Dentre os impactos, há importantes transformações demográficas: declínio de fecundidade, mudanças culturais, inclusive da organização familiar. Porém, a imposição social da maternidade é uma característica que persiste com grande força: ser mulher realiza-se em sua plenitude com a maternidade.

O Brasil possui sistema de saúde e educação gratuitos, leis que garantem a reunião familiar em caso de prole nascida em seu território e é uma referência em tratamentos de reprodução assistida. Tais fatores são apontados como motivação de empreendimento de projeto migratório por mulheres angolanas que buscam cumprir o papel social da maternidade em um contexto que lhes parece mais seguro. Contribui também na decisão a língua comum. As mulheres angolanas no Brasil evidenciam os nexos migração-maternidade, migração-desenvolvimento, migração-gênero. Diante disso, algumas questões se impõem: A migração para o Brasil melhora as condições de vida das mulheres angolanas e seus filhos? Os benefícios sociais a que elas têm acesso no Brasil promovem a opção pela permanência no país? Ou, ao contrário, elas voltam para dar manutenção aos padrões culturais, sociais, familiares da Angola? A imigração contribui para sua autonomia e independência? Mais pesquisas se fazem necessárias para aprofundar os conhecimentos sobre essas e outras questões referentes às migrações de angolanas para o Brasil. Oxalá este artigo as promova.

Referências Bibliográficas

ADÉBÁYÓ, Ayòbámi. **Fique comigo**. Rio de Janeiro: Editora Collins, 2018.

AFONSO, Aline; CAETANO, Catarina. **Diagnóstico de gênero de Angola**. Luanda: UE, PAANEIL, 2015.

AGORA SP. Infertilidade tem tratamento gratuito. **Agora SP**, 19 de janeiro de 2007.

ANGOP. Clínica Santo António: Reprodução assistida já disponível no país. **Agência Angola Press**, 07 de janeiro de 2015.

ANGOP. Angola: infertilidade conjugal tem forte impacto na relação do casal. **Agência Angola Press**, 19 de setembro de 2016.

BAENINGER, Rosana; FERNANDES, Duval. (coord.). **Atlas temático. Observatório das Migrações em São Paulo. Migrações Internacionais**. Campinas: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” – NEPO/UNICAMP, 2017.

BAENINGER, Rosana. et al. (orgs.). **Migrações Sul-Sul**. 2ed. Campinas: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” – NEPO/UNICAMP, 2018.

BASSETTE, Fernanda. Angolanas vêm ao Brasil para engravidar com reprodução assistida. **Revista Cláudia**, 21 de maio de 2018.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Presidência da República, Casa Civil, 1988.

BRASIL. **Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017**. Institui a Lei de migração. Brasília: Presidência da República, Casa Civil, 2017.

COSTA, Ruth. Preço mais baixo e qualidade atraem estrangeiros para clínicas de reprodução no Brasil, **BBC Brasil**, 3 de setembro de 2012.

DIOGENES, Juliana. Mães angolanas buscam São Paulo e obrigam a Prefeitura a criar abrigo, **O Estado de São Paulo**, 19 de abril de 2016.

IBGE. **Censo demográfico 2010**. Brasília: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010.

INE; MINSA; MINPLAN; ICF. **Inquérito de indicadores múltiplos de saúde (IIMS)**. Luanda e Rockville: INE, MINSA, MINPLAN e ICF, 2017.

INE. **Resultados definitivos do recenseamento geral da população e da habitação de Angola 2014**. Luanda: INE, 2016.

LAZZERI, Thais. **De Angola para o Brasil para ter um bebê**. Época, 20 de janeiro de 2016.

LOPES, Cláudio Bartolomeu. **Trabalho feminino em contexto angolano: Um possível caminho na construção da autonomia**. 167p. 2010. Dissertação. Mestrado em Serviço Social. PUC, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

MACHIN, Rosana; AUGUSTO, Maria Helena Oliva; MENDOSA, Douglas. Cross-border reproduction: the reproductive market in Angola and Brazil. **Papeles del CEIC**. International Journal on Collective Identity Research, vol. 2018/2, papel 198, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), UPV/EHU Press.

MONTEIRO, Indira Lazarine Catoto. **Modos de vida e de trabalho das mulheres que zungam em Luanda**. 171p. Dissertação de Mestrado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Serviço Social. PUC/SP. São Paulo, 2012.

OBMIGRA. **Sistema Nacional de Cadastro e Registro de Estrangeiros (SINCRE)**, 2010. Brasília: MTE, Obmigra, 2010.

OBMIGRA. **Sistema Nacional de Cadastro e Registro de Estrangeiros (SINCRE)**, 2017. Brasília: MTE, Obmigra, 2017.

PATARRA, Neide; FERNANDES, Duval. Brasil: país de imigração? In PEIXOTO, J.; FERNANDES, D. (Org.) **Revista Internacional em Língua Portuguesa. Migrações**. III Série, nº 24, p. 65-96, 2011.

PERES, Roberta; BAENINGER, Rosana. **Migração feminina**: um debate teórico e metodológico no âmbito dos estudos de gênero. Anais do XVIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, Águas de Lindóia, 19 a 23 de novembro de 2012. Disponível em: <http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/1982/1940> Acesso: 11 set.2019

PERES, Roberta. **Um diálogo entre família e migração**. Anais do XIX Encontro Nacional de Estudos Populacionais da Associação Brasileira de Estudos Populacionais – ABEP. São Pedro, 24 a 28 de novembro de 2014. Disponível em: www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/download/2169/2124 Acesso: 11 set.2019

QUEIROZ, Christina. Gestações transnacionais: Demanda por reprodução assistida amplia entrada de material genético estrangeiro no Brasil. **Revista Pesquisa FAPESP**. Edição 269, jul. 2018.

REIS, Rossana. **Construindo Fronteiras**: Políticas de Imigração na França e nos Estados Unidos (1980-1998). (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo: Departamento de Ciência Política. FFLCH/USP, 2003.

REIS, Rossana. Soberania, direitos humanos e migrações internacionais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 19, nº 55, p. 149-164, 2004.

ROCHA, Eurica da Natividade Sinclética Graça Neves da. **Trajetória histórica das políticas de saúde da mulher em Angola**. 63p. 2013.(Dissertação de mestrado). Ribeirão Preto (SP): Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2013.

ROSSA, Lya Amanda; MENEZES, Marilda A. **Mulheres angolanas em São Paulo**: “novos” contornos de migrações e refúgio. In: Anais do 13º Mundos de Mulheres & Fazendo Gênero 11. Florianópolis, 2017. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499354940_ARQUIVO_LyaAmandaRossaartigoCompleto.pdf Acesso: 11 set.2019

SAMBA, Simão João. **Significado do trabalho informal em Luanda**: luta, coragem e persistência nas vozes dos jovens migrantes. 285p.(Tese de doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: Serviço Social. PUC/SP, 2012.

SANTOS, Aline Lima.; NOVAES, Dirce Trevisi Prado; CHAVES, Maria de Fátima Guedes. Mulheres angolanas no Brasil: reflexões sobre migrações e maternidade. **Cadernos de Estudos Sociais**. Vol.3, n.2, p. 121-149, 2018.

SANTOS, Virgínia Inácio dos. A situação da mulher angolana - uma análise crítica feminista pós-guerra. **Revista Mandrágora - Corpo e coração - reflexões na área de gênero e religião**. Vol. 16, N. 16, p. 39-62, 2010.

SCOTT, Joan. **Gender: a useful category of historical analyses.** Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989.

SILVA, Eugénio Alves da. **Tradição e identidade de gênero em Angola: Ser mulher no mundo rural.** Revista Angolana de Sociologia (online) , n.º 8, p. 21-34, 2011.

SILVA, Mara Eloise Caetano da. **O processo de inserção da mulher no mercado de trabalho angolano: estratégias, trajetórias e contextos socioprofissionais.**135p. (Dissertação de mestrado). Lisboa: Serviço Social. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Lusófona de Humanidades e tecnologia, 2013.

TELES, Teresa Cristina. **Nzambi ikale ni enhe!** Histórias de vida de imigrantes em São Paulo. 301p.2013.(Dissertação). São Paulo: História Social. FFLCH / DH. Universidade de São Paulo, 2013.

DOCUMENTOS

UNFPA. **Angola. Igualdade de gênero.** Luanda: UNFPA. 2018. Disponível em: <https://angola.unfpa.org/pt/topics/igualdade-do-g%C3%A9nero> Acesso: 11 set.2019.

OMS. **Estratégia de Cooperação da OMS, 2015-2019, Angola.** Luanda: OMS Escritório Regional Africano, 2016. Disponível em: <https://www.afro.who.int/sites/default/files/2017-06/ccs-angola-2015-2019-p.pdf> Acesso: 11 set.2019.

ONU. **Perspectivas da População Mundial: Revisão 2017.** Departamento de Assuntos Econômicos e Sociais, Divisão de População, 2017. Disponível em: https://esa.un.org/unpd/wpp/Publications/Files/WPP2017_KeyFindings.pdf Acesso: 11 set.2019.

Recebido em: 02/12/2019

Aprovado em: 28/12/2019



ISSN: 2595-5713
Vol. 2 | N°. 4 | Ano 2019

Eric Wilson Fofack

L'IMPLICATION DU CAMEROUN DANS LE RETOUR DE LA PAIX EN RÉPUBLIQUE CENTRAFRICAINE DE 2012 À 2016: ACTIONS ET BILAN

A IMPLICAÇÃO DE CAMARÕES NO RETORNO DA PAZ NA
REPÚBLICA CENTRO AFRICANA DE 2012 A 2016: AÇÕES E
BALANÇO.

ABSTRACT: Pays d'Afrique centrale le plus meurtri par des crises armées récurrentes, la République Centrafricaine est liée au Cameroun par l'histoire et par la Géographie. Son instabilité politico-sécuritaire découle d'un héritage colonial défavorable et d'une mal gouvernance exacerbée au point où la conflictualité y a trouvé un terreau fertile depuis les années 1960. Cela peut se lire à travers des crises armées à répétition dont les externalités sont perceptibles dans tous les pays de la sous-région Afrique centrale parmi lesquels le Cameroun. Malgré tout, le Cameroun s'est engagé à œuvrer pour la recherche de la paix et de la stabilité dans ce pays « frère et voisin », à travers les initiatives de maintien de la paix sous la houlette de divers partenaires internationaux. C'est par exemple le cas depuis la crise qui commencée en 2012. A travers une approche synchronique et diachronique, le présent article se propose de revisiter l'implication du Cameroun dans le retour de la paix en République Centrafricaine de 2012 à 2016, en insistant sur les actions et le bilan.

MOTS CLÉS: Cameroun; République Centrafricaine; Conflit; Paix; Sécurité.

RESUMO: País da África Central mais afetado por crises armadas recorrentes, a República Centro-Africana está ligada aos Camarões pela história e pela Geografia. A sua instabilidade político-securitária resulta de uma herança colonial desfavorável e de uma má governação exacerbada, ao ponto de a conflitualidade ter encontrado um terreno fértil desde os anos 60. Isto pode ser lido através de repetidas crises armadas cujas externalidades são perceptíveis em todos os países da sub-região África Central, entre os quais os Camarões. Apesar de tudo, os Camarões comprometeram-se a trabalhar para a procura da paz e da estabilidade neste país «irmão e vizinho», através das iniciativas de manutenção da paz sob a égide de diversos parceiros internacionais. É o que acontece, por exemplo, desde a crise que começou em 2012. Através de uma abordagem síncrona e diacrónica, o presente artigo propõe-se revisitar o envolvimento dos Camarões no regresso da paz à República Centro-Africana de 2012 a 2016, insistindo nas ações e no balanço.

PALAVRAS-CHAVE: Camarões; República Centro-Africana; Conflito; Paz ; Segurança.

Editor-Gerente

[Ivaldo Marciano de França Lima](#)

Editores

[Detoubab Ndiaye](#), Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Campus II

[Dr. Pedro Acosta Leyva](#), UNILAB - São Francisco do Conde /Ba, Brasil

L'IMPLICATION DU CAMEROUN DANS LE RETOUR DE LA PAIX EN RÉPUBLIQUE CENTRAFRICAINE DE 2012 À 2016: ACTIONS ET BILAN

Eric Wilson Fofack ¹

La République Centrafricaine présente un visage de désolation depuis toujours. C'est un pays qui ne manque pas de ressources, mais dont la population est l'une des plus pauvres du monde. Cela découle d'un héritage colonial défavorable et d'une mal gouvernance exacerbée, au point où la conflictualité y a trouvé un terreau fertile depuis les années 1960, à travers des crises armées à répétition. En décembre 2012, après moins d'une décennie de relative accalmie sous la présidence de François Bozizé, la République Centrafricaine (RCA) est replongée dans un long cycle de violence et d'instabilité sociale et politique. Les conséquences de cette crise sans fin sont perceptibles dans tous les pays de la sous-région de l'Afrique centrale, parmi lesquels le Cameroun.

Malgré les externalités négatives de la crise centrafricaine sur son territoire, le Cameroun s'est engagé à œuvrer pour la recherche de la paix et de la stabilité dans ce pays « frère et voisin ». Cette contribution du Cameroun s'observe dans divers domaines parmi lesquels le domaine militaire par l'envoi des soldats, l'ouverture de son territoire au transit des forces françaises et onusiennes et même de l'aide humanitaire en direction de la RCA; le domaine humanitaire à travers l'accueil sur son territoire des réfugiés centrafricains, etc.

Le domaine du maintien de la paix est celui par lequel la contribution du Cameroun est aussi déterminante. Ainsi, il a toujours participé à toutes les initiatives qui maintiennent la paix sous la houlette des Nations-unies, de l'Union africaine (UA), de la Communauté économique des Etats d'Afrique centrale (CEEAC) ou de la Communauté économique et monétaire d'Afrique centrale (CEMAC). Quels sont les fondements de l'intervention du Cameroun dans le processus de recherche de la paix et de la sécurité en RCA? Quelle lecture peut-on faire de l'accueil des réfugiés centrafricains par le Cameroun, au regard des contraintes sécuritaires, économiques et sociales y relatives? L'opérationnalisation du maintien de la paix dans ce pays est-il possible sans l'apport du Cameroun? Le rôle du Cameroun dans le maintien de la paix en RCA découle-t-il de sa volonté de voler au secours de son voisin ou alors d'une volonté d'assumer le leadership sous régional, mieux encore, de participer à la construction d'une sous-région pacifiée et

¹ Docteur Ph.D. en Histoire des Relations Internationales à l'Université de Yaoundé I. Enseignant-Chercheur à l'Université de Dschang, il est par ailleurs Membre-Expert du Réseau de recherche sur le Opérations de Paix (ROP) Université de Montréal-Canada ; Chercheur associé au Groupe de recherche et d'information sur la paix et la sécurité (GRIP) Bruxelles-Belgique ; etc. Ses domaines d'expertise sont : l'Histoire du Cameroun et de l'Afrique,

intégrée? Telles sont les interrogations auxquelles le présent article se propose d'apporter des réponses à travers une approche synchronique et diachronique.

Notre étude couvre la période qui va de décembre 2012 à 2016. Bien que ce cadre spatial soit quelque peu limité pour comprendre le drame que vit ce pays depuis toujours, notre ambition est de nous intéresser à la crise qui commence en décembre 2012 avec la fin du mandat de la première mission de la Force multinationale de l'Afrique Centrale (FOMAC) en RCA et le début du soulèvement du groupe rebelle *Séléka*.² Cette crise a conduit à l'élection d'un nouvel exécutif et d'un nouveau parlement en mars 2016, bien que les nouvelles autorités centrafricaines issues de ces élections n'aient toujours pas pu ramener la paix dans le pays à ce jour.

La République Centrafricaine, un pays instable depuis la décennie 1960.

Depuis son accession à l'indépendance le 13 août 1960, l'histoire de la République Centrafricaine est marquée par une succession de coups d'État qui ont généré une crise politique sécuritaire permanente. Ce pays d'Afrique centrale est « l'émanation du combat contre le colonat français mené par le prêtre Barthélémy Boganda, mort dans un accident d'avion le 29 mars 1959 » (TAMEKAMTA, 2014, p. 2). Remplacé par David Dacko, ce dernier est lui-même chassé du pouvoir lors du « Putsch de la Saint Sylvestre »³ mené par Jean-Bedel qui, après s'être fait intronisé empereur en 1974, sera lui aussi évincé du pouvoir en 1979, à travers « l'opération Barracuda »⁴; opération par laquelle David Dacko revient au pouvoir avant d'y être à nouveau chassé en 1981 par le général André Kolingba en septembre 1981.

Le vent démocratique qui souffle en Afrique après la fin de la Guerre froide au début de la décennie 1990 contraint le Président André Kolingba à organiser le premier scrutin présidentiel de l'histoire de la RCA; scrutin qu'il perd au profit de Ange Félix Patassé déclaré vainqueur le 22 octobre 1993. L'élection de Patassé entraîne un vent d'espoir très vite déçu du fait de la vague de mutineries, d'instabilité et de violence que le pays connaîtra. Ceux-ci résultent des soupçons de mal gouvernance, de persécution et d'assassinat des opposants politiques.⁵

l'Histoire des relations internationales, la polémologie, l'irénologie, etc. Tél : +237 677 74 08 98, email : fofackerickw@yahoo.fr

² La Séléka est une coalition rebelle constituée de la Convention des patriotes pour la justice et la paix (CPJP), de l'Union des forces démocratiques pour le rassemblement (UFDR), du Front démocratique du peuple centrafricain (FDPC) et de nombreux groupuscules rebelles créée en décembre 2012 et installée, au départ, au Nord de la RCA.

³ Dans la nuit du 31 décembre 1965 au 1er janvier 1966, de jeunes sous-officiers de l'Armée, conduits par Jean-Bedel Bokassa décident de chasser militairement le régime de David Dacko et prennent le pouvoir à Bangui.

⁴ Opération militaire organisée par la France et destinée à chasser l'empereur Bokassa du pouvoir en 1979. E. G. Berman, (2008), La République Centrafricaine et les armes légères : une poudrière régionale, Genève, Institut universitaire de hautes études internationales.

⁵ Parmi lesquels Jean-Bedel Bokassa.

Cette instabilité politique et sécuritaire avait finalement débouché sur la signature des Accords de Bangui et, ce fut le début des interventions de la communauté internationale en RCA. En effet, au moment où se tenait la XIX^{ème} conférence des Chefs d'État d'Afrique et de France à Ouagadougou, au Burkina Faso, en décembre 1996, « Bangui la capitale de la République Centrafricaine vit les affres d'un conflit fratricide » (TOUMANI TOURE, 1997, p. 1). La conférence était alors saisie de la question à la demande d'Ange Félix Patassé. À l'issue des travaux quatre Chefs d'États furent mandatés pour se rendre à Bangui.⁶ Après de difficiles tractations, ils réussirent à obtenir, aussi bien des loyalistes que des mutins, une trêve. Un Comité international de suivi (CIS) fut alors mis en place pour surveiller la trêve.

À l'issue de la conférence de dialogue et de concertation tenue à Bangui du 1^{er} au 16 janvier 1997, des accords furent signés en vue de mettre fin à la mutinerie qui secouait Bangui la capitale. Ces accords connus sous le nom « d'Accords de Bangui » conféraient au CIS, sous la houlette des Nations-unies la mission de veiller à leur mise en œuvre effective. À cet effet, le CIS devait établir un programme d'action à respecter. Ces accords prévoyaient aussi l'envoi en RCA d'une force inter africaine avec un appui logistique de la France. C'est ainsi que fut créée la Force interafricaine baptisée Mission Interafricaine de Surveillance des Accords de Bangui (MISAB)⁷ qui plus tard, sera remplacée par la Mission des Nations-unies en République Centrafricaine (MINURCA).

En 1999, la réélection de Patassé en septembre 1999 avait replongé le pays dans un cycle de violences jusqu'à sa perte du pouvoir à l'issue d'un coup d'État mené le 15 mars 2003 par François Bozizé, son ancien chef d'état-major. Arrivé en « libérateur »⁸, François Bozizé n'avait pas réussi lui aussi à assainir la vie publique car sous sa présidence, « un État désarticulé et fantôme dans son fonctionnement s'était constitué, caractérisé par le ressentiment social, le bricolage institutionnel et l'archaïsme démocratique » (TAMEKAMTA, 2014, p. 3). Dès décembre 2012, une coalition rebelle appelée *Séléka* s'était constituée avec pour principal objectif, chasser Bozizé du pouvoir. Elle avait lancé des offensives en direction des villes telles que Bamabari, Ndélé et Kaga-Bandoro, avec pour destination finale la ville Bangui (ESPENO, 2013, p. 6).

⁶ Il s'agit des présidents Omar Bongo Ondimba du Gabon, Alpha Omar Konaré du Mali, Blaise Compaoré du Burkina Faso et Idriss Deby Itno du Tchad.

⁷ La MISAB était placée sous le haut patronage du président Omar Bongo Ondimba. Elle était sous l'autorité politique du général Amadou Toumani Touré du Mali ; sous le commandement du Général de brigade Edouard Nkili du Gabon, assisté d'un chef d'état-major, le général Talla Niang du Sénégal, d'un conseiller juridique, le colonel Walla Sizing du Togo ainsi que des chefs des six contingents.

⁸ A son entrée à Bangui la capitale le 15 mars 2003, Ange Félix Patassé et ses hommes furent accueillis en libérateurs par une foule en liesse. Ils étaient soutenus par une coalition politique baptisée Kwa Na Kwa qui signifie en Sango, une lange locale « Le travail, rien que le travail ».

Acculé, Bozizé fit appel non seulement à la médiation de la Communauté Économique des États de l’Afrique Centrale (CEEAC), mais aussi à la Force Multinationale de l’Afrique Centrale (FOMAC).⁹ La médiation de la CEEAC conduite par le Président Sassou Nguesso déboucha en janvier 2013 sur l’Accord de Libreville signé par les différentes parties prenantes à la crise, notamment le représentant du Président Bozizé, la coalition Séléka, les représentants de l’opposition démocratique et ceux des mouvements politique-militaires non combattants. Cet accord préconisait entre autres, la formation du gouvernement d’union nationale, la libération des personnes arrêtées, la dissolution des milices à travers le pays, le retrait de la coalition *Séléka* des villes occupées, le maintien du président de la République jusqu’au terme de son mandat en 2016, etc.¹⁰

Malheureusement, l’Accord de Libreville qui avait pourtant suscité de grands espoirs ne fut pas respecté et Bozizé fut chassé du pouvoir le 24 mars 2013 par la rébellion Séléka qu’il disait être à la solde du Tchad et du Soudan.¹¹ Ainsi, depuis 2013, la longue crise centrafricaine a vu déferler sur le territoire, de nombreux acteurs externes tant africains qu’occidentaux, soucieux d’aider ce pays totalement exsangue à retrouver la paix. Parmi ces acteurs externes se trouve principalement le Cameroun. La détermination du Cameroun à jouer un rôle majeur dans la recherche des solutions à la crise centrafricaine repose sur un certain nombre de fondements non seulement explicatifs, mais aussi justificatifs de son action dans ce pays.

Les fondements de la contribution du Cameroun à la résolution de la crise centrafricaine

Bien qu’agissant dans le cadre de la solidarité internationale (FRANK, THOBIE, 2005), la participation du Cameroun à l’effort collectif de recherche de la paix et de la sécurité est guidée par un certain nombre de déterminants parmi lesquels l’histoire et la proximité géographique. À cela se combine un cadre juridique élaboré tant sur le plan bilatéral entre les deux pays que sur le plan multilatéral auquel le Cameroun se doit de se conformer.

Deux pays liés par la géographie et l’histoire

⁹ Force militaire d’interposition de la Communauté économique et monétaire d’Afrique centrale (CEMAC) constituée à l’occasion, des soldats camerounais, gabonais, tchadiens et du Congo Brazzaville.

¹⁰ Lire l’Accord de Libreville sur le site <http://www.humanite.fr/monde/republique-centrafricaine-les-enjeux-petroliers-d-555172>. Site consulté le 23 août 2019.

¹¹ Si le gouvernement tchadien par un communiqué daté du 26 mars 2013 avait réfuté cette accusation, celui du Soudan pour sa part en avait gardé un silence absolu. D’ailleurs, le 26 mars, par un communiqué de presse, Idriss Deby Itno, Président en exercice de la CEEAC avait condamné la prise de pouvoir par force de la Séléka.

Le Cameroun et la République centrafricaine sont deux pays voisins d'Afrique centrale liés aussi bien par l'histoire que par la géographie. Sur le plan géographique, le Cameroun et la République Centrafricaine sont deux pays voisins. Sur la façade Est du Cameroun, ils partagent une frontière longue de 797 km (GOURDIN, 2016). Garoua-Boulai dans l'Est du Cameroun et Beloko-Cantonner au Nord-Ouest de la RCA sont séparées seulement par quelques dizaines de mètres qui marquent la frontière entre les deux pays. Cette proximité géographique permet aux deux pays d'entretenir des relations multiformes, tout comme elle favorise une coopération et une intégration agissante car, la RCA est un pays enclavé au cœur de l'Afrique, sans ouverture sur la mer. Ses seules possibilités de sortir de cet enclavement consistent à utiliser le port de Pointe Noire au Congo-Brazzaville et principalement le port de Douala comme ouverture vers l'extérieur. Au-delà de la nécessité pour la RCA d'utiliser les infrastructures portuaires du Cameroun pour ses exportations, la route rapproche aussi les deux pays à travers l'axe Douala-Yaoundé-Garoua Boulai-Bangui long de plus de 1500 km.

Sur le plan historique, les liens entre ces deux pays sont séculiers car, ils datent de la période précoloniale. Constituant le même ensemble territorial avant l'ère coloniale, c'est l'impérialisme occidental et la mise en application des clauses de la conférence de Berlin de 1884-1885 qui avait créé des frontières dans cet espace, donnant ainsi naissance à deux entités territoriales politiquement et juridiquement distinctes. Les indépendances du début de la décennie 1960 avaient consacré l'intangibilité des frontières entre les deux territoires. Cependant, la réalité humaine, voire socio anthropologique laisse observer les mêmes peuples de parts et d'autres de la frontière entre les deux pays.¹² La composition sociétale est presque identique et l'ethnie dominante est celle des Gbaya, habituellement chasseurs et chrétiens. Ils sont aussi considérés comme les autochtones à côté des autres ethnies minoritaires comme les Baka et les Kaka. L'autre groupe dominant est composé majoritairement des Peulh, généralement pasteurs semi-nomades et musulmans dont on retrouve les traces dans les deux régions limitrophes à la fin du XVIII^{ème} siècle (BURHNAM, 2011, p. 74). À Cantonner, le premier village centrafricain de l'autre côté de la frontière, on y retrouve les mêmes groupes ethniques.

La Nécessité pour le Cameroun de se conformer au cadre politique juridique existant

Après leur accession à l'indépendance, le Cameroun et la RCA avaient créé des cadres politico-juridiques leur permettant de mettre en œuvre une solidarité mutuelle agissante. Ainsi, dès 1962, l'on avait noté la signature d'une douzaine d'accords bilatéraux régissant les relations

Cameroun-Centrafrrique (AWOUMOU, 2008, p. 34). Au-delà des missions diplomatiques créées dans les capitales, les commissions mixtes¹³ instituées dans de nombreux domaines coopératifs concourent à la mise en œuvre des instruments politique-juridiques qui lient les deux pays.

Globalement et sur un plan multilatéral, conscient de ce que les incertitudes sécuritaires en RCA sont une préoccupation majeure pour sa stabilité du fait de la proximité géographique, le Cameroun a à ce jour participé à la mise sur pied d'un ensemble d'instruments juridiques tant sur le plan sous régional que sur le plan international. Parmi ceux-ci, l'on peut citer : le Traité instituant la CEEAC ; le Pacte de non-agression du Comité consultatif permanent chargé des questions de sécurité en Afrique centrale (CCPNUQSAC) du 08 juillet 1996 à Yaoundé ; la Déclaration de Bata sur la promotion de la démocratie, de la paix et du développement durables en Afrique centrale du 21 mai 1998 à Bata ; la Déclaration de Yaoundé sur la paix, la sécurité et la stabilité en Afrique centrale du 25 février 1999 à Yaoundé qui crée le Conseil de paix et de sécurité de l'Afrique centrale (COPAX) en février 2000; le Document final sur la résolution des conflits, la prévention et la gestion des crises et le renforcement de la confiance entre les pays membres de la CEEAC du 21 juin 1999 à Yaoundé ; le Pacte d'assistance mutuelle entre les Etats membres de la CEEAC du 24 février 2000 à Malabo, etc.

Bien plus, le Cameroun et la RCA sont tous membres de l'Union africaine et de l'Organisation des Nations-unies qui dans leurs Chartes respectives, préconisent l'assistance mutuelle des pays membres en cas d'attaque venant de l'extérieur comme de l'intérieur. Il ressort de ce qui précède que la manifestation de la solidarité du Cameroun à l'endroit de la RCA est guidée par cette série de dispositions juridiques. À cela s'ajoutent des considérations de solidarité internationale car, en sa qualité de pays phare de la sous-région, le Cameroun se doit d'être en permanence attentif à la situation centrafricaine, ceci en collégialité avec les autres États de la sous-région.

Dans leur application, les principaux textes relatifs au COPAX, tenant compte de la double appartenance de chaque État membre de la CEEAC à l'UA et à l'ONU sont contraints de se référer à l'ensemble des textes qui régissent les questions de paix et de sécurité au niveau continental et mondial, à savoir principalement: la charte des Nations-unies, la charte de l'UA, et le traité instituant la CEEAC (GOMA, 2008, p. 14).

Il convient cependant de relever qu'au-delà des instruments juridiques ci-dessus cités, le principal texte d'appui qui guide la participation du Cameroun à l'effort de recherche collective de la paix et de la sécurité est le protocole d'accord relatif au COPAX dont il est l'un des

¹² C'est le cas des Gbaya que l'on retrouve à la fois au Cameroun, en Centrafrrique et au Sud-Ouest du Tchad.

¹³ Une dizaine de commissions mixtes furent créés en 1966 à Garoua et mises en œuvre par l'accord du 20 novembre 1971 à Bangui. A ce jour, moins d'une dizaine de ces commissions sont effectivement activées.

principaux initiateurs. Le but de ce texte est de faire de l’Afrique centrale un espace pacifié et sécurisé.¹⁴

Une telle initiative s’inscrivait dans la logique du concept de communauté de sécurité repris par Barry Buzan, sous l’expression de «complexe régional de sécurité» (BUZAN, 1983, p. 94). Selon ce dernier, les relations entre les États d’une même région sont marquées par l’interdépendance sécuritaire, laquelle peut être positive ou négative, mais significativement forte entre ces États, contrastés à la faiblesse des liens avec l’environnement extérieur de cette région. Cela sous-entend que la paix dans une région peut être obtenue grâce à l’entente pacifique réciproque et le partage d’un sentiment de communauté entre les États. C’est dans cette logique que les Nations-unies parlent du régionalisme sécuritaire ou de la régionalisation de la sécurité. Globalement, tant sur le plan bilatéral que multilatéral, en plus de la nécessité pour lui de prendre ses responsabilités en tant que leader de la sous-région, plusieurs textes du Conseil de paix et de sécurité de l’Afrique centrale¹⁵, encadrent l’intervention du Cameroun en République centrafricaine.

Le Cameroun, un acteur majeur du processus de recherche de la paix et de la stabilité en République centrafricaine

Pour juguler la nouvelle spirale conflictuelle qui secoue la RCA depuis décembre 2012¹⁶, l’ensemble de la communauté internationale s’est mobilisée. Sur le plan sous régional aussi, de nombreuses initiatives ont été prises dans le cadre de la CEEAC et de la CEMAC dont le Cameroun est l’un des membres fondateurs et acteur majeur. Il a été question d’activer les différents mécanismes sous régionaux de sécurité collective, notamment le COPAX; les pays de cette sous-région étant interdépendants sur le plan sécuritaire (GOMA, 2008, p. 12). C’est particulièrement le cas entre le Cameroun et la RCA du fait de la longue frontière qui les sépare et des incertitudes sécuritaires que celle-ci génère. Globalement, les efforts déployés par le Cameroun depuis 2012 pour accompagner la RCA dans la recherche de la paix et de la stabilité sont variés et multi sectoriels.

¹⁴ Protocole relatif au COPAX, 24 février 2000, p.3.

¹⁵ À l’exemple du Pacte de non-agression et du Pacte d’Assistance mutuelle signés en 2000 par tous les États membres de la CEEAC et l’article 9 du COPAX qui définit les mesures d’assistance humanitaire en cas de crise ou de conflits ouverts dans l’un des États membres.

¹⁶ C’est en décembre 2012 qu’est née la coalition rebelle, appelée Séléka et qui en quelques semaines a chassé François Bozizé du pouvoir, déclenchant par la même occasion un nouvel épisode de la permanence conflictuelle en RCA.

Le déploiement politico-diplomatique du Cameroun en faveur de la paix et de la stabilité en RCA

L'une des caractéristiques de la diplomatie camerounaise reste la discrétion de ses actions. Dans sa participation à l'effort de recherche de la paix et de la sécurité en RCA, le rôle politico-diplomatique du Cameroun a été perceptible à la fois sur le plan bilatéral et multilatéral. Il a touché aussi bien les plus hautes autorités centrafricaines que l'ensemble de la population de ce pays voisin du Cameroun. Ainsi, fidèle à sa réputation de pays hospitalier, le Cameroun a toujours été la première destination pour certains Chefs d'État de la sous-région victimes de coups d'États dans leur pays et obligés de fuir pour leur sécurité. Ce fut le cas en 1990 du Président Hissène Habré du Tchad lorsque ce dernier fut chassé du pouvoir par un groupe de militaires conduits par Idriss Déby. Dans le cadre de la nouvelle crise qui secoue la RCA depuis la fin de l'année 2012, le Président François Bozizé dans sa fuite du pouvoir, chassé par la coalition *Séléka* le 24 mars 2013, avait été obligé de se réfugier d'abord au Cameroun pour quelques jours, tout comme son prédécesseur Ange Félix Patassé chassé dix ans plus tôt, notamment en 2003 par François Bozizé.

Bien plus, la contribution du Cameroun à l'effet de rechercher les voies de sortie de crise en RCA est permanente, notamment à travers les différentes réunions de la Commission de défense et de sécurité du COPAX qui ont souvent vu la participation coté Cameroun des Chefs d'États-majors généraux des armées; des commandants des Gendarmeries et Polices; des Hauts-Fonctionnaires des Ministères en charge des affaires étrangères ou de la coopération sous régionale (BIZIMA, 2016). À travers son Ministre des relations extérieures, il a en permanence assuré le suivi de l'accord de paix global de Libreville. Ce Comité de suivi mis sur pied le mercredi 09 janvier 2013 à Libreville au Gabon est la suite logique du communiqué final du sommet extraordinaire des Chefs d'État et de Gouvernement de la CEEAC tenu à Ndjamena le 21 décembre 2012, et des deux sessions extraordinaires du Conseil des Ministres des affaires étrangères de la CEEAC sur la situation sécuritaire en République centrafricaine, tenues à Libreville les 28 décembre 2012 et 08 janvier 2013.

Quelques jours plus tard, notamment le 11 avril 2013, le Cameroun a abrité le deuxième sommet extraordinaire des Chefs d'État et de Gouvernement d'Afrique centrale sur la situation sécuritaire en République centrafricaine.¹⁷ Le but de ce sommet extraordinaire était de proposer un plan de sortie de crise en RCA. Prenant la parole lors dudit sommet extraordinaire, le Président Denis Sassou N'guesso du Congo-Brazzaville, en qualité de médiateur de la crise

centrafricaine, avait salué les efforts déployés par l'ensemble des pays de la sous-région et particulièrement le Cameroun qui, au-delà des externalités négatives de cette crise sur le plan économique et sécuritaire sur son territoire « ne ménage aucun effort pour venir en aide à ce pays voisin frère et ami ». ¹⁸

Dans la même logique, les efforts déployés par le Cameroun ont toujours été soutenus au plus haut niveau par la communauté internationale comme en témoignent les multiples visites des hauts responsables onusiens et de certains pays engagés dans la crise centrafricaine. En mars 2014 par exemple, lors d'une audience accordée par le Premier ministre du Cameroun Philémon Yang au représentant spécial du Secrétaire général de l'Organisation des Nations-unies pour l'Afrique centrale Abou Moussa, ce dernier avait réitéré son soutien au gouvernement camerounais dans la gestion de la crise centrafricaine. Bien plus, le représentant spécial de l'ONU avait exprimé "l'appréciation des Nations-unies par rapport à la position du Cameroun en faveur de la mise en place d'une mission de maintien de la paix en RCA" (BIZIMA, 2016, p. 120) et avait partagé avec le Premier ministre, le plan de gestion de la crise en six points définis par l'ONU en vue de permettre à la RCA de retrouver une paix durable.

Deux mois plus tard notamment en mai 2014, le président de la République du Cameroun Paul Biya avait reçu une délégation française de haut niveau sur la crise centrafricaine, conduite par Jean Christophe Belliard, Directeur Afrique et Océan indien au Ministère français des affaires étrangères. Le but de cette rencontre était d'échanger sur les questions liées à la crise centrafricaine, ses nombreuses conséquences sur les populations et dans la sous-région. Il s'agissait aussi de rechercher des solutions de sortie de crise. Au cours de cet entretien, l'émissaire français se réjouissait du travail réalisé par le Cameroun en RCA (TCHOUNGUI, 2015). Concrètement, le Cameroun a apporté son aide à la restructuration des institutions administratives et politiques centrafricaines désarticulées par les nombreuses crises armées (BIZIMA, 2016, p. 117). Il en a ainsi été de la formation et du recyclage des personnels judiciaires de police centrafricaine à travers de nombreux séminaires organisés tant en Centrafrique qu'au Cameroun. L'assistance apportée par Elections Cameroon (ELECAM) à l'Autorité nationale des élections de la Centrafrique (ANE) a été capitale pour l'organisation de l'élection présidentielle qui a porté Faustin-Archange Touadera au pouvoir en mars 2016 (TCHOUNGUI, 2015) et à l'élection législative qui permit la reconstitution du parlement de ce pays qui, du fait de la guerre était en voie de disparition.

Globalement, les efforts politico-diplomatiques du Cameroun en faveur de la RCA se recensent sur plusieurs domaines à travers des plaidoyers, des lobbyings au sein des instances

¹⁷ Communiqué final du deuxième sommet extraordinaire des Chefs d'Etat et de Gouvernement d'Afrique Centrale sur la situation sécuritaire en République centrafricaine, Libreville, 11 janvier 2013, p.2.

internationales telles que l'ONU et ses organes spécialisés; l'Organisation internationale de la Francophonie; les chancelleries africaines et occidentales, en vue de les mobiliser dans le cadre d'une solidarité internationale agissante au bénéfice de la RCA, ceci afin d'y ramener la paix et la sécurité. C'est dans la même logique qu'il faut inscrire les nombreuses visites au sommet entre les dirigeants des deux pays, surtout celles des Chefs d'État centrafricains à Yaoundé à l'effet de rencontrer le président Paul Biya considéré comme le doyen et un sage dans la sous-région.

Le Cameroun est ainsi le pays leader de la sous-région dont l'avis compte dans la légitimation des régimes politiques en RCA. Le Président camerounais a toujours été rigide sur le principe de la Charte des Nations-unies, qui dénie toute reconnaissance à un régime qui accède au pouvoir par la force et au sacro-saint principe de la non-ingérence dans les affaires internes des autres pays. L'on peut donc aisément comprendre pourquoi Paul Biya avait consenti à accorder une sorte d'asile politique provisoire au président déchu François Bozizé au lendemain de son éviction¹⁹. Le fait pour Michel Djotodia, leader de la Séléka de n'avoir pas pu se faire recevoir à Yaoundé par le président Paul Biya fut interprété comme un refus de reconnaissance comme président légal et légitime de la RCA (BIZIMA, 2016). Les efforts déployés par le Cameroun en vue de voler au secours de la RCA et d'y ramener la paix et la stabilité ne sont pas seulement du domaine politico-diplomatique. Le volet économique et socio-humanitaire est tout aussi capital.

Un engagement économique-financier et socio-humanitaire avéré

La position géographique du Cameroun le détermine à jouer un rôle majeur dans le soutien à apporter à la RCA en vue de réduire les effets négatifs de la permanence conflictuelle de ce pays sur son économie et sur sa stabilité. De ce point de vue et depuis 2012, le Cameroun a été présent en Centrafrique, tant sur le plan économique-financier que sur le plan socio-humanitaire.

a) Sur le plan économique et financier

Bien que totalement exsangue sur le plan économique, la RCA est de tout temps dépendante du Cameroun pour l'essentiel de ses importations et de ses exportations à travers le port de Douala en empruntant le corridor Douala-Yaoundé-Garoua Boulai-Bangui. Seulement, les rela-

¹⁸ Ibid.

¹⁹ À ce sujet, lire, « Crise centrafricaine: La sagesse de Paul Biya confirmée », < <http://www.etudiant-ados.com>. />. Dernière consultation le 12 aout 2019.

tions économiques entre les deux pays sont régulièrement perturbées par les incursions des rebelles centrafricains en terre camerounaise; d'où la fermeture régulière²⁰ de la frontière dans les localités camerounaises de Garoua-Boulai et de Kentzou. La conséquence immédiate a souvent été l'arrêt régulier du trafic commercial entre les deux pays (UNOCA, 2016), même s'il faut relever le manque à gagner pour le Cameroun, du point de vue des taxes générées par ledit trafic. Les échanges commerciaux entre le Cameroun et la Centrafrique tournent au ralenti depuis la reprise de la crise sociopolitique en RCA en 2012. « Cette crise a généré des pertes considérables » (UNOCA, 2016). Cela se justifie par le fait qu'avant le coup d'État de Michel Djotodia en mars 2013, la route commerciale entre les deux pays voyait transiter plus de 1.300 camions par an.²¹ Lorsque la crise a atteint son paroxysme entre 2013 et 2014, la plupart des camions sont restés immobilisés aux frontières. « Une situation onéreuse puisque l'immobilisation d'un véhicule de cette taille coûte 1.000.000 Francs CFA par jour, un manque à gagner qui affecte les chauffeurs qui ne peuvent plus se rendre en Centrafrique » (UNOCA, 2016).

Néanmoins, le Cameroun est resté fidèle à sa logique d'assistance vis-à-vis de son voisin la RCA. Par ses multiples contributions financières, il a aidé à la bonne marche des missions déployées dans ce pays. Ainsi, il a régulièrement apporté un appui financier à l'État centrafricain pour l'aider à faire face à sa dette intérieure, notamment le paiement des salaires des fonctionnaires centrafricains.²² Aussi, avec l'aide de certains partenaires extérieurs notamment le Programme des Nations-unies pour le développement (PNUD), le Cameroun a négocié et signé en février 2016 une convention financière d'un montant d'un milliard de FCFA destiné à la poursuite du processus électoral en Centrafrique. En tant que membre de la CEEAC, le Cameroun répondait ainsi à l'appel à l'aide lancé quelques semaines plus tôt par le gouvernement centrafricain. Dans les zones frontalières côté camerounais, les exécutifs municipaux des villes telles que Garoua-Boulai et Kentzou ont procédé aux aménagements des espaces marchands dans les différents marchés à l'effet de permettre aux nombreux commerçants centrafricains ayant fui la crise de continuer à pratiquer leurs activités en terre camerounaise. « Nous avons dû accroître notre offre immobilière au marché, car nous étions submergés par l'arrivée massive des déplacés de guerre en provenance de la République centrafricaine, donc les 400 boutiques et 300 hangars, avec 200 non couverts, de départ ne satisfaisaient plus la demande et donc, la construction d'un centre commercial pour répondre à une demande de plus de 600 boutiques émise par les commerçants centrafricains s'est avérée vitale » (KALIFA, 2013).

²⁰ De 2013 à 2016, cette frontière a déjà été fermée quatre fois du fait des incursions des rebelles centrafricains qui de temps à autres viennent perpétrer des actes de banditisme à l'intérieur du territoire camerounais.

²¹ La nouvelle, « Crise centrafricaine: La sagesse de Paul Biya confirmée », Article publié sur le site <http://www.etudiant-ados.com>, site consulté le 30 mai 2017.

²² Lire « Crise en RCA : le Cameroun et la France se concertent », <http://www.prc.cm/actualite/audience>, site consulté le 12 mai 2017.

b) Sur le plan Social et humanitaire

Sur le plan social et humanitaire, de nombreuses facilités ont été offertes à tous les Centrafricains réfugiés au Cameroun. Les éleveurs ont trouvé dans la région de l'Est du Cameroun, un terreau fertile pour la pratique de leurs activités pastorales malgré les fortes tensions qu'une telle initiative a généré du fait du pâturage qui devenait de plus en plus rare. Toutes ces facilités offertes aux centrafricains par le Cameroun constituent un moyen pour ce dernier de contribuer à l'atténuation des effets de la crise sur les populations centrafricaines (UNOCA, 2016). Globalement, il convient aussi de relever que la phase de la crise centrafricaine qui débute à la fin de l'année 2012 a placé le Cameroun dans une très mauvaise posture car si déjà la lutte contre Boko Haram était une affaire touchant principalement le Nigéria²³, il revenait tout de même au Cameroun de prendre sérieusement la mesure des problèmes collatéraux venant de la crise centrafricaine et d'y faire face.

La dégradation sécuritaire en République Centrafricaine a donc eu des répercussions au Cameroun à travers le flot de réfugiés centrafricains qui s'y sont déversés. Dès 2013, on recensait plus de 135 000 réfugiés centrafricains en terre camerounaise dans les localités de Garoua Boulai et Gado Badzere, etc. En 2016, ils étaient plus de 300 000 (UNOCA, 2016). Un tel déferlement de réfugiés en terre camerounaise a obligé le gouvernement à procéder à des ajustements en termes d'aménagement du territoire dans les régions de l'Est et de l'Adamaoua. Ainsi, de nombreux camps abritant les réfugiés ont été construits avec l'aide des partenaires internationaux, notamment l'ONU à travers le Haut-commissariat pour les réfugiés (HCR) (UNOCA, 2016). Ces camps ont régulièrement reçu les visites des hautes autorités onusiennes et camerounaises. C'est le cas d'Antonio Guterres en mars 2015 lorsqu'il était encore Haut-Commissaire des Nations-unies pour les réfugiés.

Pour sa part, le représentant spécial du Secrétaire général de l'organisation des Nations-unies pour l'Afrique centrale Abou Moussa, lors d'une visite dans ces camps avait déjà en mars 2014, reconnu que dans le cadre de l'accueil des réfugiés, le Cameroun avait besoin d'un soutien important, compte tenu de l'afflux des réfugiés qu'il recevait dans certaines localités frontalières avec la RCA, notamment dans l'Adamaoua et l'Est. Aussi, Mme Annick Girardin, secrétaire d'État français chargée du Développement et de la Francophonie, lors d'une visite au Cameroun en novembre 2015, s'était félicitée de la possibilité donnée par les autorités camerounaises aux

²³ Commencée au Nigéria depuis 2009, la guerre contre Boko Haram ne s'ouvre véritablement sur le front camerounais qu'à partir de 2014, au moment où la crise centrafricaine avait déjà un impact sécuritaire et humanitaire grave dans la région de l'Est Cameroun.

réfugiés centrafricains de participer aux prochaines élections générales dans leur pays. Elle avait reconnu que « l'hospitalité camerounaise était une belle leçon de solidarité sud-sud qui mérite le soutien de la communauté internationale ». (NIEWIADOWSKI, 2016, p. 12).

c) L'engagement du Cameroun pour la paix et la sécurité en RCA

Depuis la création du COPAX en février 2000, la RCA a toujours été le principal bénéficiaire de sa mise en œuvre grâce à la forte implication du Cameroun qui depuis toujours, est l'un des grands pourvoyeurs de fonds²⁴ et de la logistique. En décembre 2013, la ville de Bertoua à l'Est du Cameroun avait été choisie par le Conseil des ministres du COPAX pour abriter le dépôt logistique de la Mission internationale de soutien à la Centrafrique (MISCA). Les équipements militaires qui y étaient entreposés par l'armée française devaient finalement être acheminés vers Bangui pour assurer le maintien de la paix et la sécurité des institutions à Bangui. Bien plus, l'essentiel de la logique onusienne et française du maintien de la paix en RCA a toujours transité par le Cameroun à partir du port de Douala et empruntant l'axe routier Douala-Bangui.

Sur le plan sécuritaire et dès le début de la crise en fin 2012, le Cameroun avait renforcé la présence de ses forces armées à la frontière avec la RCA, notamment au poste frontière de Garoua Boulai afin d'éviter que son territoire ne serve de base arrière ou de repli pour les combattants *Anti-Balaka* ou de la *Seleka*. Bien plus, depuis la chute du président Bozizé, de nombreux éléments des Forces armées centrafricaines (FACA) affluent dans la zone de Beloko-Cantonner au Nord-ouest de la RCA, du fait de sa proximité avec le Cameroun. « Après la fuite de François BOZIZE, les autorités camerounaises avaient lancé une vaste opération de désarmement des soldats centrafricains réfugiés au Cameroun. Plus de 150 militaires et gendarmes camerounais avaient bouclé la ville de Garou-Boulai dans le but de récupérer les armes infiltrées du côté camerounais. Un stock d'armes important avait été saisi (CHAMPIN, 2016).

Aussi, certains rebelles centrafricains ont régulièrement profité des mouvements de réfugiés pour pénétrer sur le territoire camerounais afin de se ravitailler sur le plan alimentaire. C'est dans la logique sécuritaire que les soldats des forces françaises et de la MISCA étaient stationnés à la frontière avec le Cameroun pour aider à prévenir les attaques des milices et des groupes armés, également en sécurisant la route reliant Bangui au Cameroun. À la suite du déclenchement de la dernière crise en RCA en décembre 2012, le Cameroun a déployé sur le

territoire centrafricain des contingents de militaires, de gendarmes et de policiers dans le cadre de la Force multinationale des États d'Afrique centrale (FOMAC), ensuite de la Mission de consolidation de la paix en Centrafrique (MICOPAX), de la Mission internationale de soutien à la Centrafrique (MISCA) et enfin de la Mission intégrée multidimensionnelle de stabilisation des Nations-unies en République centrafricaine (MINUSCA) (TAMEKAMTA, 2014, p. 4). L'objectif était de poser les actions civilo-militaires en vue de ramener la paix et la sécurité en RCA.

Dans le cadre de la MICOPAX par exemple, le Cameroun à lui seul avait déployé 900 militaires sur les 2000 qui constituaient le contingent des Etats de la CEEAC.²⁵ Les troupes camerounaises au sein de la MICOPAX avaient assuré le rapatriement des militaires Sud-africains, libéré et sécurisé l'axe qui relie Garoua-Boulai à Bangui dans le transit des marchandises. Globalement, les troupes camerounaises ont participé pendant leur séjour en RCA à plusieurs opérations de désarmement, de démobilisation, de réinsertion et même de protection de civils. Ces actions ont apporté une amélioration dans plusieurs villes à l'exemple de la ville de Bouar qui par le passé se trouvait sous l'influence des bandes armées.

Dans cette aventure en RCA, les forces camerounaises étaient commandées au plus haut niveau par le Général Martin Tumenta Chomu. Pendant le séjour de ce dernier en RCA, il avait été promu à deux reprises à la tête des forces internationales en mission en RCA. De décembre 2013 à septembre 2014, il avait été nommé Commandant de la Mission internationale de soutien à la Centrafrique (MISCA) qui était une force composée de 3652 hommes (militaires, policiers et civils) provenant du Cameroun, du Congo, du Gabon et du Tchad. De septembre 2015 à sa mort en 2016, il était le Commandant de la Mission multidimensionnelle intégrée de stabilisation des Nations unies en République centrafricaine (MINUSCA). Pendant ces mandats, il avait contribué dans un premier temps à stopper la progression des forces rebelles en direction de Bangui et dans un second temps à ramener l'accalmie et à inciter les chefs rebelles à appliquer les multiples accords de paix signés dans le cadre de ladite crise.

Le rôle des contingents camerounais en RCA dans l'effort de pacification et de sécurisation de ce pays a été fortement apprécié positivement au regard de ses succès. C'est ce qui avait justifié l'organisation le 02 juillet 2015 à Bossangoa d'une cérémonie de décoration et de promotion au grade supérieur de ces éléments du bataillon camerounais. Cérémonie présidée par le Général Evariste Murenzi, commandant du secteur Ouest de la MINUSCA et représentant spécial

²⁴ En 2010 par exemple, le Cameroun détient l'une des plus grosses contributions financières de la sous-région avec 91 000 000 FCFA. Voir Communiqué final de la 4^{ème} réunion du conseil des Ministres du Conseil de paix et de sécurité de l'Afrique Centrale, Ndjamena, 04 avril 2010, p.6.

²⁵ Voir <http://www.lesechos.fr/economie-politique/monde/actu/0203149648135-centrafrique-la-france-craint-uneimplosion-et-renforce-sa-presence-632440.php>. Site consulté le 27 avril 2017.

du Secrétaire général des Nations-Unies, en présence des chefs régionaux de la MINUSCA. Au cours de ladite cérémonie, le Général Murenzi, au nom du Secrétaire général de l'ONU avait reconnu et réaffirmé « la volonté du Cameroun dans le rétablissement de l'autorité de l'Etat centrafricain ». ²⁶

Relevons cependant que toute cette sollicitude du Cameroun à l'égard de la RCA depuis le début de la dernière crise en décembre 2012 n'a pas été sans conséquences pour lui car, au-delà de l'insécurité que cette crise a généré sur son territoire à travers les multiples camps des réfugiés, l'on a aussi observé des attaques et des incursions des rebelles centrafricains en terre camerounaise. Celles-ci se sont parfois soldées par des pillages, des meurtres des civiles et des membres des forces de défense et de police camerounaise²⁷, des enlèvements de personnes sur son territoire²⁸. Parmi les troupes déployées en terre centrafricaine pour le compte des missions de paix de la CEMAC, de la CEEAC, de l'Union africaine (UA) ou de l'ONU, le Cameroun a aussi enregistré des pertes de soldats morts sur le terrain. C'est le cas de ce casque bleu de la MINUSCA d'origine camerounaise, tué dans le camp des déplacés de la ville de Batangofa le 10 novembre 2015 (TAMEKAMTA, 2014, p. 4).

Globalement, depuis le coup d'État de François Bozizé contre le pouvoir d'Ange-Félix Patassé en mars 2003, la présence militaire camerounaise est continue en RCA. Conformément aux accords bilatéraux et multilatéraux liant les deux pays sur le plan de la paix et de la sécurité, plusieurs troupes camerounaises de tous les contingents ont toujours travaillé côte à côte avec les troupes centrafricaines (NIEWIADOWSKI, 2016). En conclusion, l'on peut relever que les crises à répétition qui ont émaillé l'histoire de la République Centrafricaine depuis son indépendance ont de tout temps mobilisé la communauté internationale toute entière. Le Cameroun en tant que voisin immédiat de la RCA se devait aussi de réagir. Cependant, sa sollicitude à l'endroit de la RCA est la suite logique des relations qu'il entretient avec ce pays et qui sont aussi bien historiques, géographiques, économiques que diplomatiques. Cette contribution à l'effort de pacification et de sécurisation de la RCA tant sur le plan bilatéral que sur le plan multilatéral depuis 2012 est très significative et reconnue au niveau régional et international comme un effort de construction de l'intégration sous régionale en Afrique centrale.

RÉFÉRENCES

²⁶ Voir <http://www.minusca.unmissions.org>, consulté le 27 avril 2017

²⁷ Notamment le meurtre de l'officier de police camerounaise dans la localité de Toktoyo le 19 août 2013.

²⁸ Dans la nuit du 19 au 20 mars 2015 par exemple, 16 citoyens camerounais ont été enlevés par des rebelles centrafricains à Garoua Boulai et à Kentzou.

AWOUMOU, C. D. G., **Etat des lieux des relations politiques et diplomatiques entre les Etats membres de la CEEAC**, disponible sur < <http://www.fpae-cameroun.org>. Rapport-cdga CEEAC.pdf . />. Dernière consultation le 12 juillet 2018.

BERMAN, E. G., **La République Centrafricaine et les armes légères: une poudrière régionale**, Genève: IUHI, 2008.

BIZIMA, C., **La République Centrafricaine un Etat perdu ?** Paris : L'Elite, 2016.

BURNHAM, P., **L'ethnie, la religion et l'État: le rôle des Peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun**, Paris : Les africanistes, 1991.

BUZAN, B. **People, States and Fear: the national security in international relations**, London: Kington book, 1983.

CHAMPIN, C., **Cameroun-RCA: désarmement des soldats centrafricains refugies**, Disponible sur: < <http://www.rfi.fr/afrique> . />. Dernière consultation le 12 aout 2019.

ESPENO, J., **«Le Congo-Brazzaville a reconnu le statut de réfugiés à 5 000 Centrafricains»**, disponible sur < <http://www.humanite.fr/monde/republique-centrafricaine-les-enjeux-petroliers-d-555172>. />. Dernière consultation le 17 juillet 2018.

FRANK, R. et THOBIE, J., **La Loi des géants, 1941-1964: Histoire des relations internationales contemporaines, III**, Paris: Payot et Rivages, 2005.

GOMA, L. S. Conférence politico-stratégique, Recamp 16-10 mai 2006. **Revue Paix-Sécurité-Stabilité des Etats de la CEEAC**, n°2, jui./déc. 2008.

GOURDIN, P., **République centrafricaine : géopolitique d'un pays oublié**, disponible sur < <http://www.diploweb.com/Republique-centrafricaine>. />.Dernière consultation le 18 juillet 2018. La nouvelle, « Crise centrafricaine: La sagesse de Paul Biya confirmée », disponible sur <<http://www.etudiant-ados.com>. />. Dernière consultation le 12 juillet 2019.

NIEWIADOWSKI, D.,« Pourquoi le Cameroun se raidit face à la crise centrafricaine », **Relations internationales africaines**, n° 003, 2016.

TAMEKAMTA, A. Z., **Centrafrique pourquoi est-on arrivé là et quelle paix au-delà de Djotodja et de la MISCA?** Note d'analyse politique, disponible sur<<http://www.thinkingafrica.org>. />. Dernière consultation le 18 juillet 2019.

TCHOUNGUI, E., **Réfugiés centrafricains, la crise oubliée ?** Disponible sur<<http://www.Afrik.com>. />. Dernière consultation le 18 juillet 2019.

TOUMANI TOURE, T., **Rapport sur la crise centrafricaine**, Bangui, 1997.

UNOCA, **L'impact de la crise centrafricaine sur le Cameroun**, disponible sur<<http://www.journaldebangui.com>. />. Dernière consultation le 18 juillet 2019.

Recebido em: 10/08/2019

Aprovado em: 11/04/2019