



REVISTA

*Cadernos de África
Contemporânea*

VOL.3 Nº 6

-2020-

Revista Cadernos de África Contemporânea

Volume 03, n. 06, jul – dez 2020.

Revista Cadernos de África Contemporânea
Grupo de Pesquisa África do Século XX História do Tempo Presente (UNEB/UNILAB)
Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da
África - Universidade do Estado da Bahia — UNEB, Campus II, Alagoinhas.

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora. Todos os direitos reservados ao Grupo de Pesquisa África do Século XX e ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África da UNEB. Sem permissão, nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados.

Editor geral:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Editoração eletrônica:

Prof. Dr. Rogério Jair Link

Revisão linguística:

Profa. Dra. Jacimara Vieira dos Santos

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Prof. Dr. Alexandre Antônio Timbane

Design da capa:

Prof. Dr. Rogério Jair Link

Sítio de internet:

<https://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/cac/index>

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

Grupo de Pesquisa África do Século XX

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

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

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

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

Cadernos de África Contemporânea: Revista do Grupo de Pesquisa África do Século XX e do

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

Estado da Bahia –DEDC II,

v.; il. Semestral ISSN: 2595-5713 online

© 2020 Grupo de Pesquisa África do Século XX

Revista Cadernos de África Contemporânea, do Grupo de Pesquisa África do Século XX (UNEB/UNILAB), e do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, ISSN 2595-5713 online, v. 3, n. 06, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/cac/index>

Editor:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Comitê Editorial Executivo:

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

COMISSÃO EDITORIAL

Joselito Brito de Almeida (UNEB)
Bas' Iele Malomalo UNILAB
Detoubab Ndiaye UNEB
Priscila Gomes Correa UNEB
Pedro Acosta Leyva UNILAB
Osmundo Pinho (UFRB)
Juvenal de Carvalho Conceição (UFRB)
Alba Maria Pinho de Carvalho (UFC)
Gabriela de Sousa Costa (UFC)
Isabel Cristina Martins Guillen (UFPE)
Josenildo de Jesus Pereira (UFMA)
Franck Gilbert Ribard (UFC)
Júlio Cláudio da Silva (UEA)
Patricia Teixeira Santos (UNIFESP)
Keith Valéria de Oliveira Barbosa (UFAM)
Sivio de Almeida Carvalho Filho (UFRJ)
Denise Dias Barros (USP)
Silvio Marcus de Souza Correia (UFSC)
Mahfouz ag Adnane (PUC SP)
Patrício Victorino Langa (Universidade Eduardo Mondlane - UEM)
Frederico Emiliano Satumbo (Universidade Agostinho Neto- UAN)
Elisio Macamo (Universidade de Basel - Suíça)
Victor Kalibanga (Universidade Agostinho Neto)
José Manuel Peixoto Caldas (Universidade do Porto)
Donatien Dibwe dia Mwembu (Université de Lubumbashi RDC)
David Andrew (Wits School of Arts, University of the Witwatersrand)
Roberto Conduru (Southern Methodist University, Dallas, EUA)
Olabiyi Yai (University of Florida/ Prof. da Universidade de Ifè)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LATO SENSU EM ESTUDOS AFRICANOS E REPRESENTAÇÕES DA ÁFRICA

Coordenação:

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

Docentes:

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

GRUPO DE PESQUISA ÁFRICA DO SÉCULO XX DOCENTES REGISTRADOS NO CNPQ:

Cíntia Nolácio de Almeida Maia - UNEB DCH IV
Danilo Ferreira da Fonseca - UNICENTRO PR
Denise Dias Barros - USP
Detoubab Ndiaye – UNEB DEDC II
Eduardo Antonio Estevam Santos – UNILAB/ CAMPUS DOS MALÊS
Emi Koide - UFRB
Ercilio Neves Brandao Langa – UNILAB/ CAMPUS DOS MALÊS
Fábia Barbosa Ribeiro – UNILAB/ CAMPUS DOS MALÊS
Ivaldo Marciano de França Lima - UNEB DEDC II
Josenildo de Jesus Pereira - UFMA
Juliana Barreto Farias – UNILAB/ CAMPUS DOS MALÊS
Mahfouz Ag Adnane - CASA DAS ÁFRICAS (NÚCLEO AMANAR)
Marcos Carvalho Lopes– UNILAB/ CAMPUS DOS MALÊS
Pedro Acosta Leyva – UNILAB/ CAMPUS DOS MALÊS
Rodrigo Castro Rezende UFF/ CAMPOS DOS GOYTACAZES

Apoio:

Universidade do Estado da Bahia – UNEB
Reitor: Prof. Ms. José Bites de Carvalho
Vice-Reitor: Marcelo Duarte Dantas de Ávila
Pró-Reitora de Pós-Graduação: Profa. Dra. Márcea Andrade Sales
Diretora do Departamento de Educação, DEDC II - Maria Neuma Mascarenhas Paes.



ISSN: 2595-5713

Vol. 3 | Nº. 6 | Ano 2020

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

SEIS NÚMEROS DE CADERNOS DE ÁFRICA CONTEMPORÂNEA: VIDA LONGA AO GRUPO DE PESQUISA ÁFRICA DO SÉCULO XX!!!!

Quando ainda éramos apenas docentes em nossas universidades, africanistas de ofício, historiadores em sua maioria (com a presença de um genial e profícuo filósofo, alguns cientistas sociais e especialistas de outras áreas), iniciamos um diálogo a respeito de questões diversas, a exemplo do método e modo de se compreender os eventos, fenômenos e fatos no continente africano, os limites deste em relação ao Brasil, as fontes para o exercício desta pesquisa, e os mecanismos para difundirmos o conhecimento resultante desta para a sociedade como um todo. Sobre esta última questão, a que os historiadores nomeiam por “história pública”, começamos a engendrar esforços para fazer com que o maior número possível de estudantes e especialistas tivessem acesso aos nossos trabalhos.

Nesta época nos reunimos em torno do programa de pós-graduação lato sensu em Estudos Africanos, que funciona nas dependências do campus II da Universidade do Estado da Bahia, em Alagoinhas. Tínhamos uma revista já em funcionamento, **África(s)**, que estava aos poucos se consolidando como periódico científico. Já nesta época, ilustres colegas da UNEB e UNILAB (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira) em sua maioria, celebraram esforços para a construção de um Grupo de Pesquisa. E aqui é importante citar os nomes destes ilustres africanistas, a exemplo de Alexandre Timbane, Marcos Carvalho, Pedro Leyva, Bas Ílele Malomalo e Ercilio Langa, todos da UNILAB, e os de Detoubab Ndiaye, Ricardo Moreno, Alyxandra Nunes e Jacimara dos Santos (além de mim, que no momento estou a tecer estas linhas), de vários campi da UNEB... Foram estes e estas, que no já quase distante ano de 2016 iniciaram as tratativas para ampliar os esforços adstritos no então programa de pós-graduação lato sensu em Estudos Africanos e Representações da África acima referido, e se dispuseram a iniciar a construção de algo maior, e que em um primeiro momento resultou na criação do Grupo de Pesquisa África do Século XX, por se tratar de pesquisadores que em sua maioria versavam sobre temas de pesquisa ligados ou ao século XX, ou ao tempo presente do continente africano.

Ao longo da caminhada recebemos os reforços de Eduardo Estevam, da UNILAB, José Francisco, da UFOB (Universidade Federal do Oeste Baiano), Rodrigo Rezende, da UFF (Universidade Federal Fluminense), Denise Barros e Felipe Honorato, da USP, Josenildo de Jesus, da UFMA, Mahfouz Ag Adnane, dentre outros e outras que nos incentivaram não apenas no processo de montagem do grupo acima referido, mas também na construção de meios para difundir conhecimento e ciência. Já vivíamos cercados pelas distorções de todas as ordens,

típicas de uma sociedade que enfrenta os resquícios de um colonialismo que insiste em permanecer sob formas grosseiras, como a de que o continente africano se resume a uma grande floresta ou imenso deserto, e que seus povos ainda vivem destituídos dos aspectos civilizatórios, a exemplo de cidades com grandes edifícios, luz elétrica, ferrovias, pontes, viadutos, automóveis modernos, computadores, hospitais.... A isto some-se também alguns homens e mulheres de boa intenção, mas que reproduzem estereótipos de que a África se reduz a uma grande família de pessoas de um só grupo ou raça... É comum ouvirmos nas salas de aula que “lá na África se come esta comida” ou “que tal religião é originária da África” ... Ora, um imenso continente, dotado de povos falantes de mais de duas mil línguas, dispostas em pelo menos seis troncos linguísticos, e que reúnem infinidade de mitos, práticas e costumes culturais não pode (e não deve!) nunca ser resumido a uma condição de homogeneidade. Não há como compreender um espaço como a África sob o olhar da homogeneidade, e esta é uma das muitas questões que tivemos de enfrentar entre nós em relação ao continente africano. Como representá-lo sem corroborar com as diferenças entre a coisa representada e a sua representação?

Não há entre nós uma linha filosófica ou modo único de compreensão dos fenômenos, assim como não é consenso um sem número de conceitos e repertórios que fazemos uso em nossos trabalhos, sejam sob a forma de livros, artigos ou mesmo vídeos que produzimos ao longo desta trajetória que já caminhamos. Somos diferentes, e talvez seja por isto que tenhamos o êxito de realizarmos tanto! Talvez tenhamos apenas o consenso de que a África represente algo maior e de grande importância para a humanidade e aqui temos unidade ferrenha sobre tal aspecto. Entretanto, esperar grandes consensos entre cientistas das humanidades (e um filósofo, que está sempre nos fazendo pensar mais do que o devido) talvez seja algo difícil. Entretanto, nossa caminhada nos fez ver o quanto necessitamos um do outro, e foi nesse processo que insistimos em consolidar este periódico, intitulado *Cadernos de África Contemporânea*, que agora chega ao seu terceiro ano. Junto com ele temos também o não menos conhecido canal do Youtube, *África do Século XX*, que se constituem em meios para difundirmos conhecimento em tempos de falsários, picaretas e bandidos de toda ordem. Nestes momentos de dificuldades extremas, em que grande parte dos brasileiros estão às voltas com a luta diária e renhida para ganhar seu pão, docentes e pesquisadores reunidos em um grupo de pesquisa assumem a condição de defensores da boa e velha ciência, e por tal posição, merecem os aplausos de todos e todas, mesmo que estes sejam feitos de forma distante, virtual, pois ainda estamos vivendo terríveis momentos de uma pandemia que já ceifou a vida de mais de duzentos e quinze mil brasileiros...

Esta revista, assim como todas as atividades que constituem o Grupo de Pesquisa, não lograriam solução de continuidade se não fossem pessoas ilustres e de grandeza infinita (que talvez tenham o grave defeito de não torcerem pelo Santa Cruz do Recife), que mesmo sem

receber recursos monetários em troca do que fazem, continuam mantendo palestras remotas, revisões de artigos, pesquisas... Posso afirmar sem medo de errar que as Ciências Humanas é defendida por pesquisadores como estes que integram este Grupo de Pesquisa, que com imensa valentia persistem com o trabalho, a despeito das dificuldades diversas e que vão além da escassez de recursos materiais de toda ordem. Este periódico não seria possível sem a participação dos colegas que integram nosso Grupo de Pesquisa, especialmente Alexandre Timbane e Rodrigo Rezende, que doravante exercerão os papéis de editores gerais de *Cadernos de África Contemporânea*. Parafraseando em linguagem futebolística, formarão comigo o trio de atacantes...

Ainda sobre os aspectos alusivos aos modos e formas como compreendemos o continente africano, e que de certa forma foram objeto de discussão no editorial anterior, resalto que as tendências atuais existentes no Brasil produzem estereótipos que não contribuem para a compreensão das práticas, costumes e história dos homens e mulheres nascidos do outro lado do Atlântico. Pelo contrário, dificultam, pois retroalimentam representações pautadas na homogeneidade. Insisto em afirmar que o cientista, qualquer que seja sua área, não pode se confundir com seu objeto de pesquisa, e mais vez chamo a atenção para as diferenças entre aquele que pesquisa, e que tenta compreender e traduzir fenômenos, e aquele que exerce o papel de militante, de ator político. Ambas atividades trazem consigo naturezas distintas, o que não significa que um indivíduo não possa praticar as duas, desde que entenda as diferenças existentes entre estas. Insisto em repetir: a pesquisa (e a ciência propriamente dita), se faz com dúvidas, método e distanciamento do objeto pesquisado, mas esta é uma questão que deixarei ao cargo dos artigos e reflexões que serão feitas doravante e que certamente ocuparão as próximas páginas de **Cadernos de África Contemporânea**.

Para homenagear não apenas os nossos heroicos integrantes deste Grupo de Pesquisa, temos também a grata satisfação de anunciar que elegemos alguns trabalhos aqui dispostos como forma de brindar o leitor e a leitora com o que há de melhor no âmbito da História e das Ciências Humanas em geral. Reunimos aqui excelentes trabalhos, apoiados em sólida documentação e revisão bibliográfica, que poderão ser facilmente identificados pelos que agora estão a compulsar nossas páginas.

O primeiro artigo de nosso número, intitulado “**O Alaúde de Gassire e a redescoberta de Uagadu a partir de Leo Frobenius: uma análise sobre os instrumentos musicais míticos dos soninquê**”, de autoria de Rodrigo Castro Rezende, mostra o quanto a erudição é fundamental para alguém que enverede pelo exercício da pesquisa e do estudo, na tentativa de obter a compreensão das práticas, costumes e história dos povos do continente africano. Conjugando a análise dos mitos, interpretando-os como fonte privilegiada, a partir de um

processo pautado no método, Rodrigo Castro Rezende nos faz ver aspectos imprescindíveis não apenas para a compreensão de parte da história dos soninquê, como também indica os modos como se constroem “verdades científicas” e aqui ressalto a forma como este autor, historiador de ofício, sugere a existência de filiações entre Diop, Ki-Zerbo e Hama com Leo Frobenius, e de como este teria influenciado o pan-africanismo das décadas de 1950 e 1960. Esta influência, consubstanciada na tese de que haveria uma unidade cultural dos povos do continente africano, ainda hoje persiste entre muitos dos que enxergam na África uma entidade homogênea, pautada numa perspectiva essencializada, de que esta seria uma pela dimensão da raça ou algo assemelhado. Rodrigo Rezende, exercendo a condição de historiador apoiado em erudição de primeira grandeza, conjuga Antropologia e Etnomusicologia, como forma de melhor compreender os mitos, e sob o olhar de quem intenta compreender o fazer de homens e mulheres sob as teias do tempo e do espaço, lança luzes para traduzir os modos como os soninquê teceram sua(s) história(s).

O segundo artigo, intitulado “**Beleza grega versus beleza muntu-angolana**”, de autoria de Patrício Batsikama, toma alguns mitos como meio para analisar os discursos de criação do mundo terreno, e em seguida se apoia em trabalhos de filósofos renomados (e festejados) para discutir os conceitos de beleza construído pelos gregos, confrontando-os com aqueles fabricados pelo que o autor nomeia por Muntu-Angola. Patrício toma como apoio o exercício de Kagamé, que de maneira análoga usou o conceito de muntu, e estabeleceu uma ideia de nação em comum para a Angola contemporânea, dotando-a assim de um conceito de beleza. Aqui se percebe o refinamento de um autor que conjuga questões de natureza filosófica em bom termo, como forma de analisar aspectos contemporâneos, sem se apoiar em argumentos essencializados ou apoiados em questões extemporâneas. Com o perdão do termo, mas seu rebuscamento e larga erudição certamente o vacinaram contra os já batidos argumentos que apelam para a existência de extemporaneidades essencializadas, como se a África fosse destituída de condição humana. Assim como Rodrigo Rezende, Patrício faz uma excelente reflexão sobre questões de parte da África (ou de Angola, se o leitor assim preferir) sem necessitar apelar para termos, conceitos ou ideias balizadas pelo essencialismo, e aqui o leitor e a leitora podem observar o modo como poderíamos traduzir os fenômenos, eventos e questões alusivos ao continente africano sem tomar pé em argumentos que retiram o protagonismo ou a historicidade dos homens e mulheres dos diferentes países africanos.

O terceiro artigo, também apoiado em profícua pesquisa documental, intitulado **Antonio Urbano Monteiro de Castro: a imprensa a serviço da dominação colonial portuguesa em Angola oitocentista**, de autoria de Eduardo Antônio Estevam Santos, traz aspectos da trajetória deste jornalista que viveu na Angola da segunda metade do século XIX. Historiador de ofício, e

não menos erudito que os dois autores anteriores, Eduardo apresenta parte das ideias de Antonio Urbano Monteiro de Castro, e analisa o papel da imprensa no período em questão, indicando aspectos do contexto vivido na época, a exemplo do pequeno número de pessoas letradas (e versados na língua portuguesa) e dos interesses que estavam por trás dos que escreviam nas páginas dos diferentes jornais existentes na época em questão. O autor fez uso da análise dos editoriais dos dois principais jornais em que nosso personagem esteve à frente (*Civilização da África-Portuguesa, União Africo-portuguesa*), como forma de compreender as circunstâncias em que estavam inseridos, os modos como seus textos eram compreendidos e algumas das ideias que suas páginas veiculavam. Caso fossemos estabelecer uma analogia da qualidade do artigo de Eduardo Estevam com o futebol, diria que o mesmo se encontra jogando a final da Taça Libertadores, algo que eu espero ver o Santa Cruz disputando em breve.

E seguindo a lista dos clubes da primeira divisão do campeonato brasileiro, (ops!), dos artigos que integram este número, temos o genial trabalho de Tomé Pedro Morais, intitulado “**Os clérigos católicos e a luta de libertação nacional em Moçambique: o caso dos padres de Macúti – Beira**”. Como não deveria deixar de ser, historiador de ofício, Tomé Morais faz uso de extensa documentação, conjugada a uma boa revisão bibliográfica, para mostrar um fato ocorrido durante o processo de luta pela independência de Moçambique, no caso, as denúncias feitas por alguns padres católicos de crimes cometidos pelas autoridades coloniais contra populações que viviam na então colônia portuguesa. O artigo foi tecido, nas palavras do próprio autor, para compreender como se deu o processo da prisão destes padres, e de como este evento foi abordado pela imprensa da época. Apoiado em boa formação intelectual, Tomé Morais faz uso do expediente de entrevistas, além de grande pesquisa documental, para indicar algumas das estratégias utilizadas pelo sistema colonial português. O autor chega a conclusões bem fundamentadas, e certamente o leitor e a leitora irão de imediato compulsar este artigo, como forma de estabelecer um paralelo com as séries existentes nos serviços de streaming, e descobrir o final desta trama narrada por nosso ilustre historiador moçambicano.

Tatiana Raquel Reis da Silva segue a trilha dos bons trabalhos publicados neste número, e nos apresenta o instigante artigo “**A rabidância e o imbricamento entre comércio formal e informal: notas sobre uma tensão persistente**”. Neste trabalho, a autora analisa a relação entre os meios formais e “informais” de atividades econômicas, indicando a grande importância do comércio nas ruas, feiras e mercados para grande número de famílias cabo-verdianas, especialmente de mulheres. Conhecidas como rabidantes, estas mulheres enfrentam situações diversas, e em meio a um sem número de adversidades conseguem gerar emprego e renda para significativo contingente de cabo-verdianos. Nas palavras da autora, a movimentação econômica decorrente desta atividade tem sido classificada como informal, apesar das inúmeras taxações a

que estão submetidas, indicando o paradoxo da cobrança e pagamento dos impostos para os setores formal e informal. Vale a pena conferir o artigo, e mergulhar um pouco mais no país da saudosa Cesária Évora.

Em seguida, sem deixar cair a qualidade dos textos, Afonso Manhice nos presenteia com seu artigo de primeira linha, intitulado “**A representação do negro na literatura colonial em Muende de Rodrigues Júnior**”. Neste artigo, Afonso Manhice discute os modos como o “negro” é representado na literatura, especialmente no romance Muende, de Rodrigues Júnior. Fazendo uso da análise literária, o autor mostra como os personagens são construídos, e em qual contexto se apresenta os modos em que europeus são postos em condições privilegiadas, quando confrontados com os homens e mulheres nascidos no continente africano. Aqui é importante ressaltar os aspectos imbrincados neste artigo, que se traduzem na identidade e cultura da Moçambique contemporânea. O autor sugere as pistas da quão complexa situação se engendra neste país e indica os detalhes deste contexto em seu profícuo artigo. Vale a pena a leitura!

O sétimo artigo deste número, intitulado “**Projeto de Estado binacional: contexto político institucional de unidade e separação da Guiné Bissau e Cabo Verde**”, de autoria de Ricardo Ossagô de Carvalho, analisa o processo de construção do Estado Binacional que uniria estes dois países de profundos laços históricos, suas lutas conjuntas pela independência, e de como o projeto em questão não sofreu solução de continuidade. O autor, apoiado em revisão bibliográfica, mostra parte dos motivos que corroboraram para que o projeto de união fosse desfeito, e de como este contexto levou os dois países a cortarem relações diplomáticas, e a percorrerem regimes autoritários e ditatoriais. Ricardo Ossagô nos faz ver importantes aspectos que estão na urdidura de um processo malogrado, e assim nos faz perguntar em nossas mentes “e se a união não fosse desfeita, como estariam os dois países agora”? O leitor e a leitora certamente irão ter boas questões e inspirações com a leitura deste artigo.

Por último, fechando com chave de ouro este número, temos um artigo escrito a quatro mãos... Peti Mama Gomes e Artemisa Odila Candé Monteiro analisam a Lei da Quota (Lei da Paridade de gêneros) que vigora na Guiné Bissau da contemporaneidade. O artigo intitulado “**Os desafios da lei de paridade na sua dimensão social e política: o caso das mulheres na Guiné-Bissau**” traz algumas questões sobre o contexto dos gêneros neste país, e de como estes reverberam no cenário político atual. Apoiados em análise documental, e em revisão bibliográfica, as autoras nos mostram aspectos em torno da luta das mulheres deste país por melhores condições de vida e suas inserções em lugares até então ocupados exclusivamente por homens. O leitor e a leitora poderão aproveitar a ocasião para celebrar a memória de uma admirável mulher, soberana dos bijagós, que ficou conhecida na história como Okinka Pampa.

Será a combatividade uma marca registrada das mulheres deste país? Os exemplos das autoras não nos deixam mentir...

Enfim, após tantas páginas este editorial extenso, mais uma vez registro as homenagens para os nossos ilustres e valorosos docentes, pesquisadores de primeira linha e dotados de larga expertise em termos de pesquisa sobre temáticas alusivas ao continente africano. Aos colegas unebianos Detoubab Ndiaye, Alyxandra Gomes Nunes, Jacimara Vieira dos Santos, Ricardo Moreno, aos aguerridos unilabianos Alexandre Ant3nio Timbane, Marcos Carvalho Lopes, Pedro Leyva, Bas´Ilele Malomalo, Eduardo Estevam e Erc3lio Neves Brand3o Langa, al3m dos ilustres e geniais Rodrigo Castro Rezende (UFF), Danilo Fonseca (UNICENTRO PR), Felipe Honorato e Denise Barros (USP), Josenildo de Jesus Pereira (UFMA), Jos3 Francisco (UFOB) e Mahfouz ag Adnane (Casa das 3fricas), as homenagens mais sinceras deste pesquisador, ardoroso amante do Santa Cruz, que celebra com os leitores e leitoras esta conquista marcante!

Vida longa ao Grupo de Pesquisa 3frica do S3culo XX!

Vida longa 3 Cadernos de 3frica Contempor3nea!

Vida longa ao leitor e a leitora!!!

Ah, quase que eu esqueço, vida longa para mim e para o Mais Querido do Nordeste, o Santa Cruz FC!!!!

Ivaldo Marciano de França Lima.



ISSN: 2595-5713
Vol. 03 | N°. 6 | Ano 2020

Rodrigo Castro Rezende

O ALAÚDE DE GASSIRE E A REDESCOBERTA DE UAGADU A PARTIR DE LEO FROBENIUS: UMA ANÁLISE SOBRE OS INSTRUMENTOS MÚSICAIS MÍTICOS DOS SONINQUÊ

Gassire's lute and the Wagadu Rediscovery from Leo Frobenius: an analysis of the Soninke's mythical musical instruments

RESUMO: O presente estudo tem por objetivo analisar os usos dos instrumentos musicais para o povo soninquê, mais precisamente do alaúde e do tambor. Para a presente análise, tomamos como ponto de partida os entrelaçamentos epistemológicos entre mitologia, etnomusicologia e história. A partir dessas três áreas do conhecimento, discutiremos os mitos “O alaúde de Gassire” e “A Redescoberta de Uagadu”, ambos retirados das transcrições feitas por Leo Frobenius. Os usos desses mitos, enquanto fontes históricas, nos permitirão analisar os usos dos instrumentos musicais em determinadas circunstâncias pelos soninquê. Com isso, o alaúde aparece como a principal ferramenta de um griô, sendo seguido pela vocalização, ao passo que o tambor, em especial o Tabele, era usado para questões belicosas.

PALAVRAS-CHAVE: Contos Míticos Soninquê; Etnomusicologia; Oralidade das Práticas e dos Saberes”.

ABSTRACT: The present study has for aims to analyze the uses of musical instruments for the Soninke people, more precisely their lute and drum. For the presente analysis, we had taken as a starting point the epistemological intertwinings between mythology, ethnomusicology and history. From these three areas of knowledge, we will discuss the myths “Gassire’s Lute” and “The Rediscovery of Wagadu”, both taken from the transcriptions made by Leo Frobenius. The uses of theses myths, as historical sources, will allow us to analyze the uses of musical instruments in certain circumstances by the Soninke’s people. With this, the lute appears as the main too of a griô, being followed by vocalization, while the drum, especially the Tabele, was of used for bellicose issues.

KEY WORDS: Soninke’s Mythic Tales; Ethnomusicology, Orality of Practices and Knowledge.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

O ALAÚDE DE GASSIRE E A REDESCOBERTA DE UAGADU A PARTIR DE LEO FROBENIUS: UMA ANÁLISE SOBRE OS INSTRUMENTOS MÚSICAIS MÍTICOS DOS SONINQUÊ

Rodrigo Castro Rezende ¹

Primeiros refrões

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 partir desse refrão, Leo Frobenius nos conta a relação do povo soninquê com a sagrada cidade de Uagadu,² assim como suas ascensões e suas quedas, sempre tendo como ponto de partida um pecado e alterando de nome em cada um dos momentos: Dierra, Agada, Gana e Sila (FORD, 1999, p.173-174). Ao fim, haveria o desaparecimento físico de Uagadu, mas que se eternizaria nos corações dos homens e nos ventres das mulheres.

Para o presente artigo, discutiremos dois mitos soninquê em que há descrições de instrumentos sagrados, assim como são regados à musicalidade a todo o momento. Os mitos são “O alaúde de Gassire” e “A Redescoberta de Uagadu”. Em ambos há pecados inseridos. No “O alaúde de Gassire”, “A vaidade criou a canção dos bardos que todos os povos (do Sudão) imitam e valorizam até hoje” e, na “Redescoberta de Uagadu”, “A falsidade criou uma chuva de ouro e pérolas”. Assim, poderíamos inferir que há uma ligação entre música, instrumentos e pecados nos mitos. Embora a música e os instrumentos não sejam os causadores dos pecados.

Na verdade, a nossa principal hipótese é que os instrumentos musicais que aparecem nestes mitos, demonstram, na verdade, as estratégias e as convenções sociais dos soninquê sobre o uso da música e, conseqüentemente, dos instrumentos em situações determinadas. Assim, o alaúde não seria um instrumento musical a ser utilizado em uma batalha ou na guerra, sendo a principal ferramenta do *griô*. Já o tambor estaria conectado com atividades mais belicosas e

¹ Professor adjunto C2 da Universidade Federal Fluminense de Campos dos Goytacazes. rodcastrorez@gmail.com

² Sobre o termo “povo”, utilizo-o como conceito para definir os homens e mulheres que se reconhecem como dotados de uma origem, e que compartilham língua, território, práticas e costumes. De forma implícita rejeito os usos de “grupo étnico” para conjuntos de homens e mulheres com grande número de indivíduos, ou de “tribo”, usado de forma recorrente para se referir às diferentes formações existentes no continente africano. A exemplo dos

beligerantes dos soninquê, ficando em segundo plano nos contextos em que a presença de um *griô* fosse importante, como festivais, festas etc.

Para essa investigação, partiremos de um breve histórico sobre o povo soninquê, posteriormente, discutiremos as questões metodológicas do mito enquanto fonte histórica, levando em consideração a atuação de Frobenius nas coletas e nas transcrições dos dois mitos, para então, passarmos a analisar o uso de instrumentos nestas narrativas e, a partir desse momento, discutirmos os “instrumentos sagrados dos povos soninquê”.

Breve História do povo soninquê

Os soninquê, pertencentes à família mandê, viviam no Saara Ocidental em um passado remoto, que, após a desertificação do Tagante e Adrar mauritanos, formaram um sistema político incrivelmente complexo, entre os anos de 800 e 300 a.C, com uma chefia aglutinadora de outros Estados. Em um dado momento, após a região ser pacificada, estes habitantes se estabeleceram no denominado Sael, promovendo o comércio caravanero transaariano, ligando a região da savana ao Saara (LEVTZION, 1980, p. 16; SILVA, 1996, p. 256) (Ver Mapa 1).³

A formação, queda e nova ascensão de Gana, reino ou império dominado pelos soninquê, propriamente ditas, estão calcadas em uma relação de benefício mútuo entre mercadores e legisladores muçulmanos e não islâmicos da região (GOMEZ, 2018, p. 30). Malgrado a história de Gana seja marcada pela forte relação muçulmana, devemos destacar que a sua consolidação, enquanto Estado ou uma confederação de Estados, só veio ocorrer no século VIII d.C., através das minas auríferas de Bambuk e Bure. Contudo, em termos administrativos, Gana era dividida em quatro regiões, cada uma comandada por um *fado*, que representava um líder da aristocracia soninquê (*wago*) (LEVTZION, 1980, p. 17).

soninquê, que se reconhecem e se imaginam a partir do uso compartilhado de uma língua, não vejo outro conceito que contemple o fenômeno em questão do que o termo “povo”.

³ Gomez informa que o termo soninquê, bem como o termo wolof, saracolê, carregam várias origens distintas. A palavra soninquê pode significar “habitantes de Soni ou Sana”, o que teria uma ligação com o Sanaa do Iêmen. Saracolê, por sua vez, poderia ser traduzido como “pele clara”, “[...] talvez refletindo o movimento para o sul do Dar Tichit e a mudança genética entre fulas e berberes, reflexivo da mistura interna, mas também com as populações movendo entre o noroeste do Vale do Níger”. Além disso, de acordo com al-Bakrī, Gana era o título do legislador, subsequentemente adotado como apelido para o Estado (GOMEZ, 2018, p.31).

Mapa 1 - Localização do Antigo Reino de Gana



Fonte: GOMEZ, 2018, p.34.

Em termos de localização geográfica, malgrado tenhamos apresentado o Mapa 1, Gana tinha fronteiras movediças, muito em função de sua soberania ser sobre os povos e não com base territorial. Assim, os limites de sua administração mudavam de acordo com as migrações desses povos, que obedeciam ao *caia-maga* ou *gana* (SILVA, 1996, p. 271-273). O fato de haver extração aurífera em Gana, juntamente com um forte comércio transaariano e savaneiro, sobretudo com Awdaghust pelo sal (GOMEZ, 2018, p.32), fez com que uma das principais preocupações desse reino estivesse voltada justamente para a prática de escravizar os povos vizinhos ou, na impossibilidade do primeiro, permutar ouro por cativos, tanto para ter mão de obra nas minas auríferas, como também para aumentar seus exércitos (GOMEZ, 2018, p. 44).

Dessas práticas escravistas pode ter surgido em Gana, ou na denominada África Ocidental do século XIII, um discurso formulando conexões entre as expressões do fenótipo e da “realização civilizacional”, aspectos conceituais estes, de acordo com Gomez, precursores dos diversos conceitos de raça que viriam a existir no Oitocentos ocidental (GOMEZ, 2018, p.30). A

embrionária ideia de raça na região de Gana coincidiu exatamente com o período de sua decadência. Por volta do ano 1100, uma longa seca devastou pastagens e gados de muitos povos submetidos ao poder de Gana, gerando entre os sosso, os sentimentos de insurreição e de independência, o que terminou com a criação de Gaô. Além disso, na primeira metade do Trezentos, sob a iniciativa da dinastia dos Keita, surgiria o poderoso império do Mali que aglutinou Gana como parte dele (GOMEZ, 2018, p. 41-42).

Questões metodológicas: os mitos como fontes históricas

Na obra “Antropologia Estrutural”, Lévi-Strauss apresenta duas características do mito. A primeira seria sua falsa sensação de imponderabilidade em que os eventos narrados estariam à mercê das contingências da mente de seus narradores. A segunda, ligada a primeira e que, ao mesmo tempo, a contradiz, centra-se no fato de que esta mesma característica aparece nos *corpus* míticos de diversos povos espalhados pelo globo. Daí, finaliza Lévi-Strauss, o mito obedece a mesma lógica da linguagem, em que seus elementos, embora pareçam desconexos, refletem uma estrutura própria de pensamento (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 239).⁴

Caso a proposta de Lévi-Strauss estiver correta, como imaginamos que sim, a afirmação de Ngoenha de que as sociedades de qualquer período fomentam mitos, mesmo que esses povos sejam contemporâneos a nós, está certa. Para entender o uso dos mitos enquanto fontes históricas possíveis, o filósofo moçambicano esclarece que em termos de estudos historiográficos foi denominada “Escola dos Annales” que utilizou dos mitos como fontes históricas, dando voz aos povos ditos primitivos (NGOENHA, 1993, p. 39-41). Em outro momento, concluiu Ngoenha

O mito está, portanto, sempre presente em toda a reflexão, até mesmo de tipo estritamente filosófica e por isso não é possível a sua eliminação total. Aliás o mito faz parte da actividade filosófica real. É claro que se se focaliza toda a atenção sobre os mitos, como fazem os etnofilósofos, carrega-se o mito de um significado exagerado, fazendo-o de consequência prevalecer ou ir para além da simples experiência vivida que toda a filosofia comporta e perder-se-ia num mar imenso de mitologismos iguais aos dos etnofilósofos. Mas pelo contrário, o mito tem um lugar de capital importância na especulação filosófica (NGOENHA, 1993, p. 107).

O mito e suas implicações para as diversas culturas, dessa forma, estão para além das questões metodológicas afirmadas pelos “Annales” como fontes históricas, mas fazem parte da

⁴ Ginzburg observou que há ritos, festividades e cerimônias parecidas na Europa e/ou no chamado Oriente, mas com divergências em suas essências e sentidos, pois os “[...], mitos e ritos referem-se a níveis de realidade diferentes; sua relação, apesar de estreita, jamais é especular. Podemos considerá-los linguagens heterogêneas que se traduzem reciprocamente, sem sobrepor-se de maneira completa” (GINZBURG, 1991, p.168-169).

ontologia de um povo, independentemente de seu suposto avanço tecnológico e do período em que foi analisado.⁵

Mudimbe esclarece que os mitos estão para além dos limites de uma dada função, desafiando a ideia de que explicam a mecânica de uma racionalidade distinta. Assim, “os mitos são corpos autônomos”, não possuindo autorias, ideologias e controles, mas também não se dedicam a transmitir meros conhecimentos e interpretações dados pelos ancestrais. Em conclusão, os mitos são independentes das funcionalidades que os partícipes queiram afirmar (MUDIMBE, 2019, p. 240-241).

A partir desse ponto de vista, é possível visualizarmos o problema criado por Mircea Eliade ao afirmar que os mitos são elementos próprios de sociedades “selvagens” e que demonstram tão-somente seus aspectos religiosos (ELIADE, 1999, p. 11-12). Por outro lado, também nos é exequível referendarmos como correta a hipótese de Joseph Campbell de que os mitos são campos férteis para a investigação das balizas culturais de qualquer sociedade e não traduzem a ideia de que se refiram aos entendimentos dos povos “selvagens” apenas (CAMPBELL, 2015, p.67).

Em relação aos vários mitos dos povos do continente africano, Ford explica que há a ideia de propagação destes, sobretudo, através das “oralidades das práticas e dos saberes” (FORD, 1999, p. 43).⁶ Para além disso, há nas narrativas míticas “continuidades e inovações”, pois nenhuma sociedade está estagnada no tempo e no espaço, havendo transformações sociais que motivam interpretações distintas, que fazem alcançar assim a importância contemporânea dos mitos para os que estão envolvidos e não para aqueles que estavam no ato praticado. Em outras palavras, os mitos exprimem os valores contemporâneos dos que participam do ritual e não os que existiam quando tais descrições foram gestadas (ADÉKÒYÁ, 1999, p. 126-150).

Em suma, os mitos não são testemunhos históricos estáticos, mas narrativas que remetem à sua origem e eventos do passado que de fato refletem e, ou melhor, discutem valores do presente da sociedade que os narram não por se constituírem em verdades absolutas, mas por serem em boa medida as fontes históricas de maior pujança para determinados povos. Obviamente, a “oralidade das práticas e dos saberes” não é um mero testemunho. Na verdade,

⁵ Paul Veyne desenvolve a discussão se os gregos antigos acreditavam ou não em seus próprios mitos, utilizando de dois conceitos importantes: *mythos* e *logos*. Aquele se relaciona com a descrição emblemática das coisas e com as disposições da vida. Ao passo que este é a razão e, portanto, é a verdade conhecida e palpável. Assim, mito e *logos* não se opõem como um erro à verdade, mas são complementares (VEYNE, 1984, p.39-40).

⁶ Utilizaremos o termo “oralidades das práticas e dos saberes” ao invés de tradição oral, por acreditar, como fez Denise Dias Barros, que além de vago, o termo tradição adquiriu conotações negativas (BARROS, 2004, p. 25; nota 9), muitas vezes, possuídas de carga semântica que remetem à estagnação, imutabilidade e permanência. Seu uso era corrente nos discursos que justificavam hierarquias raciais e a dominação colonial (HOBSBAWM; RANGER, 2012, p. 262-326). Por estes motivos, optamos por utilizar o termo “oralidade das práticas e dos saberes”, indicando a prática pretérita que se altera continuamente, segundo as circunstâncias e experiências sociais.

transcende esse caráter e joga à baila questões cosmogônicas, artísticas, psicológicas e outras dos povos que as transmitem. Sendo assim, são tão válidas quanto um manuscrito ou um vestígio arqueológico.

O ponto importante é entender que a “oralidade das práticas e dos saberes” e com ela toda uma gama de mitos, tabus, cosmogonias e todos os demais aspectos socioculturais dos diversos povos do continente africano devem ser entendidos sempre no plural. A questão parece se reverberar em determinadas atitudes em que, embora existam “constantes”, há diferenças enormes. A se pensar assim, devemos ter em consideração que talvez sejam as distinções que expliquem os mitos e não o contrário (BÂ, 2013, p.12).

Essa mesma forma de pensamento poderia ser endereçada aos vários povos do continente africano. Os mitos são expressões de formas de pensamentos e não uma busca por uma verdade contundente e precisa. Mesmo que aos olhos de muitos povos fora do continente africano, em especial os do ocidente, os mitos sejam relacionados à fantasia, é possível que os pensamentos dos grupos que fomentam tais *corpus* míticos sejam utilizados como formas alegóricas da noção de se viver em sociedade. Portanto, a parte ficcional dos mitos expressam atitudes diante de uma vida comunal que ligam os indivíduos. Assim, fica nítido que as “oralidades das práticas e dos saberes” ainda persistam como fontes privilegiadas do entendimento dos vários povos do continente africano (BÂ, 2010, p.167-168). Não porque estão imunes às influências externas, mas por tratarem de perspectivas diferentes das fontes manuscritas (REZENDE, 2019, p.16).

Os produtores ou os guardiões das “oralidades das práticas e dos saberes” se tornam importantes em nosso artigo. Os denominados griôs são, genericamente, entendidos no ocidente a partir de dois fatores: a palavra griô não é de origem do continente africano e não há um conhecimento preciso sobre a extensão que este termo é utilizado na África Ocidental. Suas funções nas sociedades vão variar enormemente e seria possível afirmar que um griô, a depender de qual povo se situa, possa ser um clã ou uma casta; em termos de gênero, poderia ser um homem e/ou uma mulher; as vezes com conotações positivas e em outras não; e assim por diante. Além disso, um griô não era apenas um trovador, mas também um historiador, um genealogista, um diplomata, um intérprete, um compositor, um poeta, um músico, um professor, um mestre de cerimônias etc. (HALE, 1997, p.249-251).

Em termos etimológicos, Hale também informa que griô parece ter sua origem na palavra portuguesa *guinea*, que, por sua vez, era uma corruptela da palavra *aguinaou* do berbere e significava negro. Outra hipótese, que outrossim aponta para uma origem berbere, relaciona-se com um possível surgimento do termo logo após a conquista marroquina sobre o Império de Songai, em 1591, e o fluxo de escravos do Sael para o Norte do Saara. Muitos desses cativos, majoritariamente utilizados nos exércitos e nos trabalhos manuais, eram músicos também e

alguns seriam denominados de *Gnawas*, cuja origem poderia ser do antigo reino de Gana, e seu uso era para identificar músicos que também estavam envolvidos em rituais de cura. Na verdade, *Gnawa* não expressava um griô propriamente dito, mas se aproximava dessa etimologia (HALE, 1997, p.254-258).

Mas como o termo *guinea* se transformou em *guiriot* e, posteriormente, em griô/griot em francês? Hale propõe como hipótese que essa alteração tenha ocorrido quando do contato e início da exploração da região Sael-Saariana pela França, ainda no século XVII. Como havia muitos navegadores espanhóis, portugueses e árabes situados próximos, ou mesmo, no interior desta vasta extensão territorial, pode ter ocorrido uma tradução fonética do termo *guineo* para *guiriot* e, então, os artistas desta área foram denominados de *griot*. Posteriormente, com o advento do Imperialismo francês em, praticamente, toda essa enorme área, griô se tornou um termo geral, mas cuja aplicabilidade em termos regionais e locais se tornou infrutífera ou, até mesmo, um empecilho (HALE, 1997, p.259).

Há uma plêiade de palavras com significados mais ou menos sinônimos à griô no continente africano e, em especial, no Sael. Na língua *wolof*, usa-se do termo *géwél*, mas também há outros para “subcategorias” de músicos, como *tamak* (bateristas ou percussionistas), *xalamkat* (para quem toca *xalam*) e *gawlo* (cantores). Porém, para o reino Wolof de Waalo, os aristocratas músicos eram denominados de *nyeenyo* e havia os *bawlekk*, que cumpriam os papéis dos griôs, mas atuavam como palhaços em suas performances; e dentre os falantes do mandê, aparecem os termos *nyamakala*, que não eram apenas griôs, mas também ferreiros, oleiros, tecelões, entalhadores e curtidores de couro. Ainda entre as pessoas falantes da mesma língua, mas da região entre os atuais Senegal e Mali, aparece a palavra *jali*, que desempenha a função de griô. Entre os *Khassoké*, também falantes do mandê, que vivem na fronteira oeste do Mali, havia duas categorias de griôs: os *laada*, que eram uma espécie de servos de famílias nobres e, portanto, com mais privilégios que a outra categoria: os *jalolu* (HALE, 1997, p. 260-261).

Para os soninquê, que também pertencem a família mandê, a etimologia se torna ainda mais complexa, pois os termos designativos para griôs se diferem de acordo com grupos particulares. *Funé* é usado para alguém versado nas artes orais, mas cuja religião é o islamismo; *donso-jeli*, ou *sora*, serve como griô para os caçadores em celebração; outra palavra que aparece é *geseré* ou *gesseré*, que é um griô “assalariado”; há também *fade geseré*, em que *fade* significa “alguém que conseguiu notoriedade em atividades pessoais”; poderia haver a diferença entre *geseré*, que é usado para aquele(a) que “conhece alguma história”; *dyare* ou *jaare*, cujo ofício está ligado às preces da nobreza com acompanhamento musical; havia ainda outras terminologias com os significados de griô, mas que dependiam de uma série de circunstâncias entre os soninquê. Contudo, cabe indicar que o termo *geseré* pode ter se espalhado entre vários povos da

África Ocidental, como, por exemplo, no Império Songai em que se usava o termo *jeseré*, ou como entre os falantes do *bariba* de Borgou, área controlado por Songai, que usavam a palavra *gasira*. Assim, a terminologia de Songai, fortemente influenciada pelos soninquê de Gana, espalhou-se por vários outros povos da região (HALE, 1997, p. 261-264).

Com essa apresentação, destacaremos a análise da fonte utilizada em si. Neste trabalho, analisaremos os mitos de “O alaúde de Gassire” e “A Redescoberta de Uagadu”, retirados da obra “A Gênese Africana: contos, mitos e lendas da África”, escrita por Leo Frobenius e publicada por Douglas C. Fox no ano de 1937, um ano antes do falecimento de Frobenius. Para além das narrativas míticas dos soninquê, nesta obra há os *corpus* míticos dos “berberes”, em especial, dos cabilas, dos “sudaneses” (soninquê, fula, nupes e hauças) e dos “Rodesianos do Sul”, sobretudo dos urrongas. Dentre os mitos dos soninquê, Frobenius coletou quatro: os dois já citados previamente, acrescidos de “A luta com o dragão Bida” e “Samba Gana”.

De acordo com Xavier, Leo Frobenius foi um dos principais pesquisadores da chamada “Escola Antropológica Histórico-Cultural”, em que se levava em consideração o desenvolvimento cultural como processo de difusão, tendo seu início na Áustria e na Alemanha em fins do século XIX. Posteriormente, esse debate acaba por ganhar adeptos entre os antropólogos ingleses e estadunidenses, sendo o nome mais conhecido o de Franz Boas. Frobenius foi considerado antropólogo, etnólogo e explorador alemão com um intenso trabalho de campo, especialmente sobre arqueologia dos povos africanos. Basicamente, a teoria de Frobenius é que haveria estágios culturais de desenvolvimentos das sociedades humanas que não estavam atreladas às noções de raça, mas de cultura. Nesta esteira, Frobenius formulou a ideia de ciclos culturais, os quais expressavam associações de elementos culturais formando blocos, que expressavam macrodiferenças culturais entre as sociedades humanas (XAVIER, 2009, p. 59-66).

Malgrado a teoria antropológica de que Frobenius era adepto, mitigasse ou excluísse o conceito de raça do cenário analítico científico, havia um problema por desempenhar uma visão generalizante dos povos e, até mesmo, com resquícios essencialistas das teorias racialistas. De acordo com Mudimbe, haveria duas perspectivas problemáticas da teoria antropológica culturalista: o difusionismo e o etnocentrismo, havendo certa colonização epistemológica. Para o difusionismo, existia sempre um processo difusor da inferioridade do continente africano frente aos povos de fora da África, o qual homens e mulheres, ao invés de criarem suas próprias impressões culturais, absorveriam tudo o que viria do Oriente Médio e da Europa. Em se tratando do etnocentrismo, houve o desenvolvimento de uma ciência sobre os “africanos” e para a “África”, mas que era estranha a eles mesmos. Ou seja, a crítica de Mudimbe é que a antropologia contribuiu para o colonialismo em África, deformando os seus aspectos culturais próprios em nome de uma construção epistemológica do outro (MUDIMBE, 2019, p. 41-51).

Algo parecido já havia sido informado por Ngoenha ao analisar os escritos de Frobenius. Na interpretação do filósofo moçambicano, a África foi “tornada bárbara só com a chegada dos brancos, os restos de uma civilização antiga, que ele [Frobenius] ligava ao antigo Egito, e escrevia ‘Nós reconhecemos em todo o lado um espírito, um carácter, uma essência igual... tudo é feito em função de uma finalidade bem determinada, árdua, severa. Eis o carácter do estilo africano’” (NGOENHA, 1993, p. 55). Assim, Ngoenha e Mudimbe reconheceram o carácter difusionista das obras de Frobenius. Na verdade, este aspecto de uma pretensa unidade cultural africana, que tem como seu epicentro emanador o Egito faraônico sobreviveu em escritos de autores “africanos”, como Diop, Ki-Zerbo, Hama e outros. Assim, é possível que as obras de Frobenius tenham fornecido elementos para o pan-africanismo das décadas de 1950 e 1960.

Retornando às nossas análises, Mudimbe explora um aspecto caro para o presente artigo e que está nos escritos de Frobenius:

Por anos, essas coleções [da Biblioteca Colonial] serviram como pretensos monumentos de experiências marginais ou semicivilizadas. *Gênese africana* (1937) de Frobenius, por exemplo, contribuiu para uma curiosidade científica ao transferir narrativas de seu contexto e linguagem originais para uma linguagem e quadro conceitual europeus. Elas então se tornaram fórmulas para uma tese difusionista. [...]. As narrativas eram sujeitadas a uma ordem teórica e em vez de explicar seu próprio ser e seu próprio significado, eram usadas principalmente como ferramentas para ilustrar grandes teorias sobre a evolução e transformações de gêneros literários (MUDIMBE, 2019, p. 299-300).

Neste ponto parece claro que a crítica tecida por Mudimbe sobre a compilação das narrativas feitas por Frobenius ter como aspecto basilar o seu próprio quadro conceitual. É questionável nesta coletânea dos mitos soninquê os termos que aparecem: bardo, alaúde, pecado, fama etc.; a forma bíblica como “A Redescoberta de Uagadu” é narrada, levando o leitor a visualizar a passagem de Esaú e Jacó (LEVTZION, 1980, p. 17; e GOMEZ, 2018, p. 75);⁷ e a própria ordem dos mitos que aparecem de forma escatológica. Enfim, há uma aparente “infestação ocidental” em a “Gênese africana”. Contudo, os mitos transcritos por Frobenius não perdem seus valores históricos, pois a cada fonte, um novo desafio é lançado ao historiador. Neste sentido, cabe ao historiador problematizar os limites e as vicissitudes de sua documentação. Acreditamos que há uma distorção estrutural dos mitos apresentados por Frobenius, mas em se tratando de fonte histórica, deve-se sempre entender os filtros de suas próprias construções.

⁷ A teoria difusionista de Frobenius estava tão arraigada no período, que Douglas C. Fox escreveu o seguinte: “Infelizmente, a influência culturalmente destrutiva do Islã e a tendência crescente de pensar mais na agricultura que na guerra tornaram difícil para o etnólogo descobrir mais sobre a *Dausi* original” (FROBENIUS, 2005, p. 30).

A associação entre os mitos, o papel dos griôs e a forma de coleta por Frobenius merecem uma discussão mais pormenorizada de nossa parte. Bâ diferenciou para a região do atual Mali dois grupos importantes: “tradicionalistas” e griô. Aqueles seriam formados por indivíduos que têm como objetivo usar da palavra para transmissão do conhecimento. Estes indivíduos, ainda, desempenhavam ofícios importantes para seu povo: ferreiro, tecelão, mestre cerimonial e outros. O segundo grupo está relacionado às pessoas que usam da palavra para celebrar e engrandecer determinados fatos dos ancestrais de uma linhagem, enaltecendo-a. Em suma, aqueles são obrigados a sempre transmitirem os fatos, conhecimentos etc. da forma como foi passado para eles, i.e., usando da verdade. Ao passo que estes têm maior autonomia com o uso da palavra. Podem exagerar em determinados elementos, alterar a ordem dos fatos e fomentar histórias que ressaltam determinado indivíduo ou seus ancestrais (BÂ, 2010, p.174-200).

No entanto, pelo que vimos com Hale, os soninquê tinham uma forma de classificação desses artistas memorialistas bem mais complexa do que a apresentada por Bâ, sendo hierarquicamente mais relevante a de *geseré*. Frobenius não explica de qual grupo buscou os mitos soninquê e nem tampouco Douglas Fox fez esta alusão, o que, portanto, ultrapassa os nossos limites se as narrativas míticas coletadas são fruto das compilações vindas dos *geseré*, *fade geseré*, *jaara* ou qualquer outro grupo e, até mesmo, de indivíduos de várias classificações. Contudo, como Frobenius era um adepto da análise de “blocos culturais” para investigar as diversas sociedades, o termo griô, usado de forma genérica, é o mais apropriado em seu caso.

Pode ser que os mitos soninquê coletados por Frobenius possam ter sofrido de algum tipo de adulteração pelo aspecto ligado à ideia de Bâ para griô no Mali, possivelmente, existente entre alguns dos grupos de “artistas memorialistas” desse próprio povo na tentativa de dar maior ênfase a este ou aquele fato. Assim, para além das questões difusionistas e de alteração da tradução feita para o alemão por Frobenius, os mitos soninquê podem ter problemas da base em que o antropólogo germânico compulsou.

Indiferente do grupo que Frobenius tenha coletado o mito, de suas bases teóricas e dos possíveis problemas de tradução, cabe destacar que sua obra foi fruto do contato com indivíduos que transmitiram a “oralidade das práticas e dos saberes” e isso deve ser destacado. De acordo com Vansina, a “oralidade das práticas e dos saberes” é uma construção social, baseada em uma cadeia de testemunhos, cujo reconhecimento é coletivo (VANSINA, 1965, p. 94-146). Desse modo, mesmo que tenha ocorrido ênfases na narrativa, acreditamos que seu núcleo (ou essência) foi conservado, pois ao realçar, dar relevância e enaltecer um ou outro ponto do mito, a estrutura, ainda assim, foi mantida.

Com isso, queremos dizer que os mitos soninquê narrados através do indivíduo que fez uso da “oralidade das práticas e dos saberes” se conectam aos interesses do próprio narrador, às

questões contemporâneas que os dão sentido, às vicissitudes da tradução e, provavelmente, ao eixo teórico-metodológico de quem coletou. Entretanto, sem perder a sua essência inicial. Ou seja, a “oralidade das práticas e dos saberes” pouco se difere em termos de problemas e limitações metodológicas apresentados das fontes manuscritas e arqueológicas.

O uso de instrumentos musicais nos mitos: uma breve introdução

Embora as análises sobre os usos dos mitos e a compilação de Frobenius tenham sido fomentadas, destacamos que no presente artigo teceremos nossas discussões de forma mais verticalizadas sobre os instrumentos musicais que aparecem nos mitos “O alaúde de Gassire” e “A Redescoberta de Uagadu”. Contudo, antes de passarmos para os mitos soninquê propriamente ditos, temos que verificar a relação entre mitos, música e instrumentos musicais. Lévi-Strauss fez uma analogia interessante entre mito e música sem, no entanto, adentrar nas análises das músicas e dos instrumentos musicais nas narrativas míticas. De acordo com este autor, o mito deveria ser manipulado como se fosse uma partitura musical, em que o leitor não deve desassociar as partes do todo (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 229). Ou seja, para Lévi-Strauss há duas relações entre mito e música: uma de similaridade e outra de contiguidade. Em se tratando da similaridade, os mitos não devem ser postos e analisados em uma sequência contínua e separados de outros que estão entre o seu povo. Assim como ocorre com a partitura musical, devemos nos debruçar por grupos de notas, não utilizando uma leitura escatológica. Com relação a característica da contiguidade, o mito aparece “musicalizado” no período Renascentista da Europa Ocidental do século XVIII em forma de ópera. Assim, se a ciência nascente colocava a veracidade do mito em questionamento, a arte o outorgava um lugar de destaque (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 42-43).

Em outra obra, escreveu o antropólogo francês:

Um mito propõe uma grelha, somente definível pelas suas regras de construção. Para os participantes numa cultura a que respeite o mito, esta grelha confere um sentido, não ao próprio mito, mas a todo o resto: ou seja, as imagens do Mundo, da sociedade e da sua história, das quais os membros do grupo têm mais ou menos claramente consciência, bem como das interrogações que lhes lançam esses diversos objectos. Em geral, esses dados esparsos falham ao unirem-se e, na maior parte das vezes, contrapõem-se. A matriz da inteligibilidade fornecida pelo mito permite articulá-los num todo coerente. Diga-se de passagem, que este papel atribuído ao mito vai ao encontro daquele que um Baudelaire poderia atribuir a música (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 210).

Kerényi associa a música e os instrumentos musicais aos seres míticos dos gregos antigos. No caso das sereias, estas seriam vislumbradas como “musas”, que utilizariam das liras e das flautas duplas como instrumentos de sedução (KERÉNYI, 2015, p. 39). A lira, ainda de

acordo com Kerényi, teria sido uma invenção de Hermes, que, usando de um cágado como material, criou o instrumento musical, transformando palavras em música (KERÉNYI, 2015, p. 103). O uso de instrumentos sagrados e do valor da música também estão presentes em outros povos espalhados pelo mundo. Piedade nos dá conta das “flautas sagradas” utilizadas em rituais na Nova Guiné e no noroeste amazônico brasileiro. Para este autor, as flautas seriam instrumentos musicais de cunho sexual, que abarcam desde a inversão de gênero das mulheres, até mesmo o caso de rituais de indivíduos do sexo masculino atingirem suas maioridades em suas respectivas comunidades (PIEIDADE, 1999, p. 94-101). Explorando novamente a Grécia antiga, temos que em Homero a música e os instrumentos musicais são essenciais para o entendimento de seus poemas. Em a *Ilíada* e em a *Odisseia*, Gonçalves e Souza observam que “[...] muitos dos poemas gregos dos períodos Arcaico e Clássico que agora lemos foram escritos para serem cantados e, às vezes, também para serem dançados, numa exibição diante de outros, para acompanhamento musical de lira e flauta, ou ambos (embora dessa música e dessa dança quase nada seja atualmente conhecido” (GONÇALVES e SOUZA, 2008, p. 17).

Entre o povo pima, que vive nos atuais EUA, havia no início apenas a escuridão e a água. O Criador surgiu através da escuridão congelada e seu nome nos é desconhecido. Andando sobre as águas, este ser tomou consciência de quem era e de seu dever de criador. Retirando de dentro de seu coração uma bengala, começou a andar sobre as águas e da ponta da bengala saiu uma resina, que ao ser misturada com as formigas e roladas com os seus pés, começou a tomar a forma de uma “grande bola”. Então, o Criador continuou a rolar e iniciou a cantar uma música até que fez uma bola perfeita e, assim, a Terra estava pronta. Ao finalizar o planeta Terra, o Criador continuou a cantar e a pegar elementos de dentro do próprio planeta recém-criado para formar o céu, a lua, o sol, as estrelas, enfim, o restante do universo (BIERLEIN, 1994, p. 66-67).

No mito de criação dos pima, chamou-nos atenção três fatos: a concepção do planeta Terra ser esférico em uma sociedade desprovida de instrumentos técnicos que permitissem essa observação; o universo e a Terra serem formados dos mesmos elementos; e os cânticos do Criador fazerem parte do mito. Essa última informação é importante, pois denota a conexão e a necessidade de haver música entre os pima no processo criativo. Betty Mindlin, ao pesquisar sobre o surgimento do fogo para diversos povos “nativos brasileiros”, apresenta um mito bem interessante. Entre os Yanomami, no início dos tempos, todos os animais eram seres humanos e o jacaré tinha o conhecimento do fogo. Certo dia, os animais tentaram roubar o fogo do jacaré, cada um à sua maneira, mas apenas o pássaro, provavelmente um “cambaxirra-de-peito-branco”, ao dançar faz com que o jacaré abra a boca e permitisse que o fogo fosse levado (MINDLIN, 2002, p. 161). Embora, o mito em si não revele a importância da música e dos instrumentos musicais, acaba por demonstrar a necessidade e a funcionalidade da dança, performance corporal

intimamente ligada à música, e, conseqüentemente, aos instrumentos musicais, como elemento importante para retirar o fogo.

Em um mito pigmeu, Campbell apresenta a narrativa em que uma criança encontra um pássaro na mata e pede ao pai que traga comida para salvar o animal. No entanto, o homem mata o pássaro de forma fria e cruel, e com a morte da ave, morreu a música e com a “morte da música” o próprio homem deixou de existir (CAMPBELL, 1990, p. 35). Para os dogon, o tocar do tambor simboliza bater nas mãos do Nommo. De acordo com Griaule, em sua entrevista com Ogotemmêli, a terceira palavra foi criada a partir do Nommo Sétimo que indicou como cada chefe deveria confeccionar cada tambor, sendo um tambor distinto para cada uma das oito famílias. Neste caso, cada família recebeu sua própria língua, explicando a existência de línguas diferentes entre os dogon (GRIAULE, 1975, p. 69-74).

Com os casos apresentados por Piedade, Gonçalves e Souza, e Campbell temos as descrições das importâncias da música e dos instrumentos musicais para os ritos, os poemas ou narrativas épicas e os mitos. Mais do que isso, para os pigmeus poderíamos afirmar que o ser humano sem música é um ser morto, talvez espiritualmente, ou que não existe em sua plenitude. No caso especial dos dogon, como narrado por Griaule, o instrumento musical, o tambor, seria um ensinamento vindo do próprio Nommo Sétimo, que criou, a partir dos sons produzidos pelo tambor, as diversas línguas dos dogon. É possível que por todos esses motivos, tenha-se em boa parte do continente africano o uso de instrumentos musicais, danças e cânticos nos ofícios dos *griôs* e de outros.⁸ De acordo com Silva, ao descrever as análises de Zumthor,

[...] a performance de um narrador oral africano é a projeção do movimento, do gesto, da roupa, dos instrumentos musicais, dos objetos, da voz cenográfica, dos meandros da narrativa. Esses elementos unidos compõem juntos — um código simbólico do espaço. É isso o que vai subsistir na memória do ouvinte depois que a palavra tiver sido suprimida; essa é a experiência estética que vai perdurar. A experiência narrativa, então, torna-se um espaço fantasma, porque passa a ocupar esse lugar imaginário. Quando Zumthor diz que do espaço da performance se engendra uma ação encantando o destino, pode-se dimensionar a força reverberativa da performance de uma narração oral. Para que ela possa interferir no destino, ela precisa ter apresentado uma eficaz realização (ZUMTHOR *apud* SILVA, 2011, p. 96).

⁸ Amadou Hampâté Bâ nos adverte sobre a diferença entre os *griots* e os “tradicionalistas”. Segundo este autor, “Não se deve confundir os tradicionalistas-*doma*, que sabem ensinar enquanto divertem e se colocam ao alcance da audiência, com os trovadores, contadores de história e animadores públicos, que em geral pertencem à casta dos *Dieli* (*griots*) ou dos *Woloso* (“cativos de casa”). Para estes, a disciplina da verdade não existe; e, como veremos adiante, a tradição lhes concede o direito de travesti-la ou de embelezar os fatos, mesmo que grosseiramente, contanto que consigam divertir ou interessar o público. “O *griot*”, como se diz, “pode ter duas línguas”” (BÂ, 2010, p. 178).

Ao narrar a festa pela circuncisão do irmão, Bâ nos apresenta os preparativos com instrumentos, danças e cantos que seriam executados pelos *griôs* e pelas *griotes* à noite:⁹

Enfim, a grande noite chegou. Após um verdadeiro banquete, os servos espalharam os tantãs de água (instrumentos que consistem em uma grande cabaça cheia de água sobre a qual se emborca outras menores para criar uma ressonância profunda) tocados por tamborileiros e tamborileiras para marcar o ritmo das danças e cantos. Os futuros circuncisos deviam dormir num quarto comum (walarou) e só juntar-se à assistência ao amanhecer (BÂ, 2013, p. 194).

Assim como ocorre nos mitos, acontece na arte e aparece na vida real. Os mitos devem ter música, instrumentos e canções. Esta tríade seria necessária para alcançar, como descreveu Silva, “um lugar na memória”, um algo a mais do que a mera história narrada, na verdade, com a utilização desse trio, procura-se um local específico e especial de armazenamento mnemônico.

Com essas observações, passaremos a analisar os instrumentos nos mitos soninquê, mais especificamente o alaúde empunhado por Gassire e o tambor de guerra *Tabele*, que foi objeto de procura e desafio de Lagarre. Ambos têm ligações com a cidade sagrada de Uagadu e com as histórias dos heróis soninquê, como também fazem referência aos instrumentos musicais deste povo.

De rei à *geseré*: “O alaúde de Gassire”

O mito de “O alaúde de Gassire” é o primeiro a ser disposto por Frobenius dentre as narrativas dos soninquê. É aquele que dá a gênese a toda saga desse povo. Ao total, o antropólogo alemão contou as aventuras de Gassire em nove páginas, o que, em um momento inicial possa parecer ser pouco para uma história tão genial, acabou por se tornar rico em detalhes dos soninquê. Gassire, filho do rei Nganamba Fasa, portanto príncipe da dinastia Fasa, estava em guerra com os Burdama.¹⁰ A derrota dos Fasa parecia ser eminente, pois o rei já era idoso e não tinha condições de ir ao combate. Como Gassire não poderia tomar as decisões da guerra enquanto seu pai ainda estivesse vivo, almejava que a morte do próprio pai viesse o mais rápido possível para poder empunhar o escudo e a espada, tornando-se assim o novo rei.

Cansado de esperar pela morte do pai, Gassire vai ao encontro de Kiekorro, um velho sábio e adivinho, para saber quando herdaria o trono. O ancião explica que ao contrário do que Gassire desejava, mesmo com a morte de Nganamba Fasa, não herdaria o escudo e a espada, mas

⁹ A partir desse ponto, iremos trocar a palavra griô pela *geseré* para identificar os mitos soninquê. Quando o termo griô aparecer, no entanto, o seu uso será dedicado a uma visão mais ocidentalizada e/ou generalizante.

¹⁰ Os Burdamas são os fulbes ou tuaregues (LYNCH and ROBERTS, 2010).

teria como ferramenta um alaúde. Gassire não acredita no oráculo e, por isso, é advertido: “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). Na noite seguinte, após batalhar durante o dia contra os Burdamas, Gassire caminhava pelo campo quando ouviu 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).

Pela manhã, Gassire retorna ao velho Kiekorro e narra o ocorrido na noite anterior, ao que o ancião diz: “[...], 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). Neste momento, Gassire vai até um ferreiro e o incumbe de fabricar um alaúde:

- Faça-me um alaúde.
O ferreiro disse:
- Faça, mas o alaúde não vai cantar.
Gassire disse:
- Ferreiro, faça seu trabalho. O resto é problema meu. O ferreiro construiu o alaúde. O ferreiro levou o alaúde a Gassire. Gassire tocou o alaúde. O alaúde não cantava. Gassire disse:
- Olha aqui, o alaúde não canta.
O ferreiro disse:
- Foi exatamente o que eu lhe disse quando você o encomendou.
Gassire disse:
- Bem, ele vai cantar.
O ferreiro respondeu:
Não posso fazer mais nada. O resto é problema seu.
Gassire disse:
- O que fazer então?
O ferreiro respondeu:
- Esse objeto é um pedaço de madeira. Não vai cantar se não tiver coração. Você tem de lhe dar um coração. Carregue esse pedaço de madeira nas costas quando entrar em batalha. A madeira tem de retinir com os golpes de sua espada. A madeira tem de absorver o sangue derramado, sangue de seu sangue, alento de seu alento. A sua dor tem de ser a dor do alaúde, sua fama, a fama do alaúde. A madeira não será mais como a madeira de uma árvore, será penetrada pelo seu povo e fará parte dele. Ela não viverá apenas com você, mas com seus filhos. A música que vier de seu coração ecoará nos ouvidos de seu filho e continuará vivendo entre o povo, e o sangue da vida de seu filho, derramando-se de seu coração, correrá pelo seu corpo e continuará pelo seu corpo e continuará vivendo nesse pedaço de madeira. Mas Uagadu vai se arruinar por causa disso.
Gassire disse:
- Uagadu pode ir para o inferno!
Ah! Dierra, Agada, Gana, Sila! Ah! Fasa! (FROBENIUS, 2005, p.109-110).

Após essa conversa e com o alaúde preso às costas, Gassire chama os seus filhos para a batalha, pois “[...] 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). No novo conflito contra os Burdamas, os filhos de Gassire, um a um, foram mortos e carregados pelo pai às costas, sujando o alaúde com o sangue de suas proles. Após ser expulso do campo de guerra, levando apenas seu filho mais novo e uma comitiva, ouviu uma voz que vinha do alaúde - era a *Dausi*:

Quando o alaúde cantou a *Dausi* pela primeira vez, o rei Nganamba morreu na cidade de Dierra; quando o alaúde cantou a *Dausi* pela primeira vez, a ira de Gassire desvaneceu-se; Gassire chorou. Quando o alaúde cantou a *Dausi* pela primeira vez, Uagadu desapareceu – pela primeira vez.
Ah! Dierra, Agada, Gana, Sila! Ah! Fasa! (FROBENIUS, 2005, p. 112).

As aventuras de Gassire são importantes para o entendimento do *corpus* mítico soninquê. Não apenas por inaugurarem toda a saga mítica desse povo, mas por informar o preço da fama, a vaidade enquanto pecado, a possibilidade da imortalidade aos seres humanos e a responsabilidade de um *geseré*. Hale resume o mito “O alaúde de Gassire” da seguinte forma:

É um épico sobre um jovem príncipe que é advertido a tornar-se um griô, porque seu velho pai não parecia pronto para deixar tão cedo seu posto de rei. Após ter seu instrumento de corda construído por um ferreiro, Gassire é incapaz de conseguir tirar qualquer som dele, até que o sangue de seus filhos fosse aspergido no novo instrumento. O que, de fato, acontece: depois de ter perdido cada um de seus filhos em uma guerra sem o menor sentido, e retirá-los do campo de batalha, cada um por sua vez, carregando-os nas costas, o instrumento foi, sem querer, manchado por sete vezes, com o sangue dos sete filhos. Uma noite, quando Gassire e sua família abandonam sua casa, finalmente descobrem o som do instrumento. Somente depois disso seu pai morre e Wagadou, a capital do império de Gana, desaparece a primeira vez das quatro vezes que isso irá acontecer (HALE *apud* SILVA, 2011, p. 40).

Na nossa opinião, o resumo de Hale acaba por não demonstrar de fato o que estaria como pano de fundo do mito de Gassire. Ao mesmo tempo em que informa que aquele que empunhasse o instrumento musical capaz de “cantar a *Dausi*” se tornaria um imortal, o *geseré* se transformaria em uma espécie de pária, incapaz de viver como os demais, abdicando de seu direito ao trono ou à sua própria nobreza. No caso de Gassire, ao se assumir como *geseré* e ser capaz de tocar a *Dausi*, aceita o fato de que Uagadu iria desaparecer. Portanto, há uma construção mais metafórica em “O alaúde de Gassire” que precisa ser apreendida. A fama aqui aparece como um elemento de imortalidade. O nome é imortalizado e isso só ocorre através da fama, tal qual Arendt explica para os gregos antigos (ARENDRT, 2007, p. 28). Contudo, a fama

de Gassire não decorre dos seus feitos heroicos,¹¹ mas de sua vaidade, de sua infelicidade e, ao mesmo tempo, de sua importância coletiva ao se assumir como o primeiro *geseré* soninquê.

Neste ponto, inverte-se toda a lógica da Grécia Antiga, conforme apresentada por Arendt. O personagem de Gassire não é bom e nem é ruim; não é odiado e nem é amado; não é inimigo e nem é amigo, mas é necessário. Gassire tornou-se um herói não por pagar o preço da fama, mas por trazer aos seres humanos a *Dausi*. Sua vaidade pode ser interpretada como uma ocorrência infeliz de todo defeito humano. Na verdade, é inerente ao ser humano. Assim, perceba, caro leitor, que Gassire é um herói, mas, antes disso, é um ser humano, com defeitos e com qualidades. Ao interpretarmos o mito dessa forma, somos favoráveis ao que escreveu Ford sobre os “mitos africanos”, embora tenhamos diferenças incontornáveis por sua visão “afrocêntrica”: não se pode ler um mito africano da mesma forma como a um grego (FORD, 1999, p. 49).

Do mesmo modo, não se deve fazer uma espécie de “etnomitologia”, aos moldes da “etnofilosofia” de Temples, que buscava uma compreensão epistemológica ocidentalizante na “Filosofia Bantu” (MUDIMBE, 2019, p. 256-267). Devemos, na verdade, superar a visão unívoca, generalizante e homogênea do herói, enquanto um paladino sem defeitos, e o entender na acepção própria do povo que o percebe como um personagem heroico. A partir desse ponto, ao se estimular esforços por este caminho, Gassire será realmente compreendido.

O alaúde, como apreendemos no mito, era uma extensão da própria essência de Gassire. Instrumento musical e herói estavam conectados pelo mesmo sangue. As mortes dos filhos de Gassire serviram não tão-somente para dar vida ao alaúde, mas o sangue aspergido funcionou como uma espécie de libação. Nesta passagem parece que Gassire ganha o status de *geseré*. Seu alaúde é seu bem mais precioso, pois tomou o lugar dos filhos. A *Dausi* só pôde ser tocada quando o alaúde foi transformado e alçado em importância para Gassire; deixando Gassire isolado, sem vínculos sociais; e no momento em que Gassire chorou sofrendo a dor da perda dos filhos, Uagadu desapareceu, Dierra deixou de existir e o *geseré* se tornou um ser errante. Na possibilidade de o nosso raciocínio estiver correto, o mito traz uma visão do que deve ser a vida de um *geseré*. Um personagem famoso, sem laços familiares ou estes serem secundários, sem uma moradia fixa, cujo instrumento musical se torna o seu bem mais precioso.

Aspecto importante a ser notado é que no mito fica claro que os burdama vencem a guerra contra os Fasa, Dierra sucumbiu e Uagadu foi perdida. Outro ponto relevante é que este mito pode também demonstrar o marco inicial da introdução dos muçulmanos ou do islamismo na região. Assim, se o termo burdama identifica os fulbes e os tuaregues de fato, achamos

¹¹ Para uma análise dos heróis dentro dos mitos em geral, sugerimos: CAMPBELL, 1990; 2018; para discussões sobre os heróis na Grécia Antiga, ver: OTTO, 2005; para uma apresentação “afrocêntrica”, ver: FORD, 1999; e no plano da psicanálise, torna-se interessante o trabalho clássico de RANK, 1914.

provável que as lutas narradas no conto mítico de Gassire surgem em um momento bem posterior ao enredo da guerra, pois parece reafirmar uma visão ainda de certa resistência cultural ou a tentativa de provar, através do mito, que o povo soninquê não é igual ao burdama, mesmo que a religião muçulmana seja um ponto de conexão; e, segundo, parece uma busca por uma identidade soninquê, que, no momento em que Frobenius coletou os mitos, estava em franca dissensão com aquilo que Ag Adnane chamou atenção para o atual país do Mali: “o islã nos arabizou”.

Neste sentido, como afirma Ag Adnane: “Cabe lembrar que, diversamente do norte do continente africano, as regiões muçulmanas, numerosas em vários continentes, continuaram com suas línguas e mantêm presença em narrativas históricas como muçulmanas, mas não árabes” (AG ADNANE, 2019, p. 77). Assim, retornando ao caso dos soninquê, não foram eles que se arabizaram, mas o islamismo que se apresenta nos mitos sob o filtro soninquê e isto parece mais forte ainda no mito “A Redescoberta de Uagadu”, que passamos a analisar de agora em diante.

De rei à feiticeiro: “A Redescoberta de Uagadu”

A história do mito “A Redescoberta de Uagadu” começa com a cidade desaparecida e com o rei Mama Dinga no trono. Este soberano já estava velho e cego, e certo dia disse que Uagadu seria encontrada quando o tambor de guerra, *Tabele*, soasse novamente. No entanto, *Tabele* havia sido roubado pelos *djinnns*¹² e estava amarrado firmemente no céu (FROBENIUS, 2005, p. 115). O mito nos dá conta que:

Mama Dinga tinha um velho escravo com quem tinha sido criado. Mama Dinga tinha sete filhos. Os seis mais velhos tratavam o escravo muito mal. Este pai, cego por causa da idade, não conseguia enxergar nada. Quando o escravo chamava o filho mais velho para tomar uma refeição com o pai, o jovem dava um pontapé no escravo ao entrar na sala de refeições, e o mesmo faziam os outros cinco filhos. Só o caçula dava bom dia ao velho escravo. Quando saíam da sala, o filho mais velho enchia a boca de água, que depois cuspiam no velho. O segundo filho jogava no escravo a água com que tinha lavado as mãos, e só o caçula é que dava ao velho um pouco de comida. Mama Dinga não via nada dessas coisas (FROBENIUS, 2005, p.115).

Para reconhecer o filho mais velho, o soberano apalpava o seu braço, que era peludo e sempre havia um bracelete de ferro; depois cheirava sua roupa, para não haver dúvidas. Em uma

¹² *Djinn* é uma palavra árabe encontrada no 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 *djinnns* 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

dada noite, pressentindo a chegada da própria morte, Mama Dinga chamou o escravo e o mandou dar um recado ao seu primogênito para que viesse a ele, pois não tardaria a morrer. Contudo, quando o cativo tentou transmitir o recado foi açoitado e não conseguiu sequer falar. Percebendo que a primeira prole de Dinga seria um péssimo rei, o mancípio procura por Lagarre, o filho mais novo do rei, e o conta como deveria fazer para se passar pelo irmão mais velho e o pai lhe dar a herança. Lagarre sai em partida imediatamente. Mata um bode e tira o seu couro. Logo após isso, vai em direção à casa do irmão mais velho e pega emprestado uma indumentária e o bracelete de ferro com a desculpa de cobrar uma dívida. Assim, com as roupas, a joia e os braços cobertos pelo couro do bode, o caçula encontra o pai e se passa pelo primogênito, recebendo do pai o ritual para encontrar o *Tabele*:

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).

Esta parte do mito é consensual entre os pesquisadores que afirmam ser uma corruptela da passagem bíblica de Esaú e Jacó. Douglas C. Fox afirma que este mito:

[...], não tem a dimensão épica de *O alaúde de Gassire*, e sim um sabor semita que nos lembra muito claramente da história de Esaú e Jacó. As características do cenário são as mesmas e a derivação de grande parte dele é óbvia, mas a versão africana da história, mais amena, dá à situação uma propriedade e uma dignidade que não existem na falcatura pura e simples sobre a qual lemos no *Gênesis* (FROBENIUS, 2005, p. 31-32).

Aqui cabe um parêntese. A maioria dos pesquisadores acaba por fincar as análises nas semelhanças deste mito com a história de Esaú e de Jacó, mas se esquecem das particularidades do mito soninquê, que, digamos de passagem, continua em um tom nem um pouco “semita”, como escreveu Fox.

Lagarre, ao praticar o ritual que o pai o havia confiado, passou a compreender as linguagens dos *djinns*, dos animais e dos pássaros. Mama Dinga, durante o desjejum da manhã

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).

seguinte, aproxima-se do seu primeiro rebento e questiona se já havia feito o ritual, mas este não sabia do que o pai falava. Neste momento, o escravo intercedeu e contou a Mama Dinga sobre seu plano e sua aliança com Lagarre. Automaticamente, o soberano fala com seu filho mais velho: “- Meu filho, você não vai ser rei, pois acabei de dar tudo a seu irmão caçula. Portanto, torna-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).

No mesmo momento em que o escravo confessava o ocorrido e Dinga aconselhava o filho mais velho a se tornar feiticeiro, já que não poderia ser mais um soberano, Lagarre tenta a toda sorte encontrar o *djinn* mais velho. Primeiro conversa com o *djinn* de nome Cuto, depois com o denominado de Turume e só então encontrou com Colico, o *djinn* mais antigo de todos. Ao encontrar com Colico, Lagarre pede o tambor *Tabele*, que havia sido roubado de seu pai. O velho *djinn* responde:

Como pode ver, minhas penas caíram por causa da idade e não consigo nem voar desse galho onde estou empoleirado.

Lagarre perguntou-lhe:

- O que devo fazer?

Colico respondeu:

- Deve tomar as providências necessárias para que eu volte a ser forte. Tem de me trazer um monte de coisas. Fique aqui comigo durante sete dias. Mande matar um cavalo e um burro, ambos jovens, todas as manhãs, e dê-me o coração e o fígado de ambos. À noite e de manhã você tem que me alimentar com eles. Se você satisfizer essas condições durante sete dias, voltarei a ser forte e a ter penas, e poderei trazer-lhe o *Tabele* de seu bisavô (FROBENIUS, 2005, p.121).

Ao trazer o *Tabele* para Lagarre, Colico o adverte e pede para esperar por três dias antes de tocar. Transcorrido o período de espera, Lagarre faz o *Tabele* soar e “[...] viu Uagadu diante de seus olhos. Os *djinns* tinham mantido a cidade escondida todo aquele tempo” (FROBENIUS, 2005, p.122). É público e notório a influência islâmica e, por extensão, árabe no mito “A Redescoberta de Uagadu”. Não apenas pela passagem de Lagarre e seu irmão mais velho que se assemelha com a de Esaú e Jacó, mas também por outras interferências, como os termos *djinn*, cavalo e burro. Estes animais não eram originários do Sael e chegaram com o comércio transaariano controlado, sobretudo, pelos povos muçulmanos.

Contudo, não há como afirmarmos que os soninquê, através desse mito, fossem muçulmanos. O processo de conversão ao islamismo soninquê não é consensual entre os autores. Há quem afirme que os soninquê adotaram a religião de Maomé com a expansão almorávida no Sael (SILVA, 1996, p. 286). Outra corrente informa que os soninquê de fato adotaram o islamismo em 1874, com a derrota de Fodé Silla, para Mansa Siise Bojan da Brikama, em uma associação de povos muçulmanos em torno de uma *Jihad* para acabar com o paganismo em todo o Sael no Oitocentos (BARRY, 2002, p. 245). Por último, existe uma hipótese de que, na

verdade, os mitos soninquê sejam metáforas da existência em Gana de muçulmanos e “pagãos”, sendo o próprio rei considerado, ao mesmo tempo, um ser divinizado e um muçulmano (LEVTZION, 1980, p. 183).

De nossa parte, acreditamos que essas hipóteses estão de acordo com o crescimento do islamismo no Sael e, em se tratando disso, não se excluem. Há um processo de aumento de muçulmanos na região no decorrer do tempo, que fomentou a coexistência de islamismo e outras religiões no seio da sociedade de Gana. Os contos míticos dos soninquê parecerem ser, neste sentido, sintomáticos disso. Ou seja, há elementos de várias origens. Com isso, seria difícil apresentarmos a história de Lagarre e de seu irmão apenas como a extensão de uma passagem bíblica, pois há elementos mestiçados, na acepção de Gruzinski, em que dessas convivências surgiram novos cenários, que são perceptíveis nos mitos dos povos analisados, através de apropriações e de continuidades (GRUZINSKI, 2004).

Além disso, todo o enredo é passível de outras interpretações. Algumas dessas novas explanações, mais metafóricas digamos, conduze-nos a perceber, por exemplo, o tambor *Tabele* como sinônimo de símbolo da realeza e, ao mesmo tempo, podendo ser entendido como um exército, ou uma marca militar, ou, como a guerra propriamente dita. Os *djinns* podem representar uma série de povos com que Lagarre tentou fazer alianças, sendo dois deles simbolizados por um animal: Turume, tendo como emblema um chacal; e Colico, que ostentaria um gavião. Por serem denominados de *djinns*, estes povos aparecem com uma ligação com a religião muçulmana ou com a cultura árabe. Do mesmo modo, a existência de cavalos e de burros, e o fato deles terem sido utilizados para alimentar o velho gavião, implicar o crescimento da cavalaria do aliado de Lagarre. Assim, o *Tabele* teria outros significados bem diferentes do que um simples instrumento musical, assim como o alaúde de Gassire. Ainda com relação ao uso de tambores em Gana, em uma época após a morte de Mama Dinga, escreveu Gomez sobre as seções de justiça que o soberano participava:

Ao se aproximar do palácio seus comandantes [do régulo] teria precedido ele, soando seus tambores, uma prática que, como a ablução de barro, sobreviveria ao estado ganês. Embora não como uma *shari'a*, esta forma de justiça, no entanto, dá sinais em direção a algo mais “islamizado”, uma significativa evolução de processos judiciais conduzidos em bosques secretos intimamente associada à morte (GOMEZ, 2018, p. 39).

O uso do tambor, neste sentido, sugere uma diferença em relação ao do alaúde. Este estaria ligado a festas, a encontros, a arte, a resistência, a confraternizações etc. Aquele, por sua vez, teria uma conotação voltada mais para questões da guerra, da justiça e de rituais. Neste sentido, é possível que ambos os mitos também demonstrem exatamente isso: os usos de tais

instrumentos musicais em determinadas circunstâncias, o que passamos a tentar desvendar nas linhas que se seguem.

Cordas e percussões: os possíveis usos do alaúde e do tambor entre os soninquê

Eu não ensino a ninguém lembrando aqui que os pigmeus, caçadores - caçadores da grande floresta equatorial da África, são conhecidos por serem pessoas que cantam e dançam - em uma palavra, que musicalizam - muito. Sua música, principalmente vocal e polifônica, tem sido extensivamente gravada e reproduzida em disco; sua descrição e análise musical se tornaram assunto de inúmeras publicações. Todos concordam que uma parte muito importante do repertório musical do pigmeu está intimamente relacionada com a caça [...] (ROUGET, 2004, p. 27).

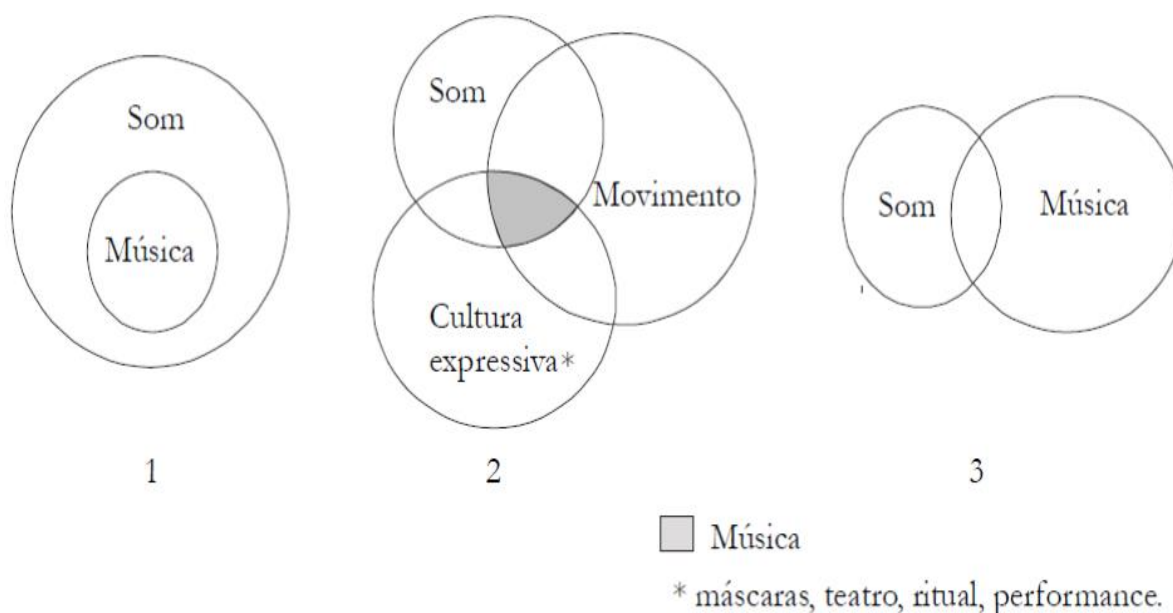
Os estudos de Gilbert Rouget sobre a relação entre a atividade principal dos pigmeus, a caça, e a música sugerem que em determinadas sociedades as musicalizações dos atos e das práticas sociais estão conectadas com a própria existência do povo. O cantar e, até mesmo, o fazer sons com batidas no próprio corpo servem para que o grupo de caçadores entrem em contato com as divindades e/ou espíritos das florestas que vão em auxílio no momento da caça (ROUGET, 2004, p. 31-34). A circunstância em que a música ganha relevância para determinadas culturas é importante para o entendimento das mesmas. Para além disso, o tipo de sons e a musicalização deles também são essenciais para as análises deste tipo de relação. Segundo Tiago Pinto, a etnomusicologia, área do conhecimento que estuda o som e a música, distingue ambos da seguinte forma: “o som enquanto fenômeno físico e, simultaneamente, inserido em concepções culturais, e, do outro lado, a música propriamente dita, isto é, o som “culturalmente organizado” pelo homem” (PINTO, 2001, p. 223-224).

Assim, a música seria o ato de introduzir uma determinada identidade ao som. Dar ao mesmo uma cultura. Mas o que seria música? Para Merriam, “Música é definida [...] como um meio de interação social, produzida por especialistas (produtores) para outras pessoas (receptores); o fazer musical é um comportamento aprendido, através do qual sons são organizados, possibilitando uma forma simbólica de comunicação na interrelação entre indivíduo e grupo” (PINTO, 2001, p. 224). Jean-Jacques Nattiez, complementando o que foi escrito por Pinto, explica que a música tem um papel ritualístico e religioso. É a música que auxilia o indivíduo a entrar em transe, havendo uma clara associação entre uma dada música com uma divindade, que, por sua vez, é tecida por uma convenção cultural. Do mesmo modo, a música pode representar uma ideologia política, uma relação identitária e, até mesmo, transformações sociais ocorridas dentro de uma dada comunidade (NATTIEZ, 2004, p. 93-98). Em suma, música é um conceito que atravessa estereótipos e cria um vínculo entre sociedade e sonoridade

produzida de forma artística. Contudo, sua relação com aquele grupo não está estagnada no tempo. Assim como o mito muda de significado, a música também se altera para seus ouvintes. Há ressignificações musicais, poderíamos dizer. Esta relação se encontra representada na Figura 1.

Pela Figura 1 percebemos a relação entre cultura, música e contexto. No contexto 1, fica claro que, para algumas sociedades, nem todo tipo de som é entendido como música propriamente dita. O reconhecimento de que o som é música depende de uma série de questões. Por sua vez, no segundo contexto, a interseção entre Som, Movimento e Cultura expressiva produz a música. Ou seja, em determinadas comunidades a música é tributária dessa interseção. Sua existência e seu reconhecimento dependem dessa relação. No último contexto, aparece claro que há um ponto em que som e música coincidem, se autotransformam em uma coisa única, mas ainda assim, mantém diferenças. O contexto de número três (3) pode estar representado, por exemplo, pela casta de cantores *mawaka*, pertencente ao povo hauça, que habita o atual norte nigeriano. Para os *mawaka*, a palavra cantada evoca o poder dos espíritos, que cuidam da limpeza e resolvem entraves e revezes de ordens financeira, doenças e outros. Neste ritual, o “[...] tambor em forma de cálice - provavelmente vindo do Oriente Médio - é o instrumento principal que dialoga com a voz, fazendo as vezes de um “tambor falante” que conduz o processo musical” (PIEDADE, 1997, p. 3-4).

Figura 1 – Diversos modelos de relação entre cultura, música e contexto geral



Fonte: PINTO, 2001, p. 227

Mas, qual seria a diferenciação das concepções de músicas para o continente africano e alhures? Em 1952, o musicólogo estadunidense Richard Waterman tentou responder a essa pergunta, fazendo um resumo das partes essenciais das “culturas musicais africanas” e de suas heranças na “cultura musical afro-americana”. Dentre os cinco critérios elencados, o último parece suscitar alguma discussão de nossa parte: “(5) predominância dos instrumentos de percussão (idiofones e membranofones)”. Embora pareça ponto pacífico a importância dos instrumentos de percussão para os povos do continente africano, seria difícil mensurar a sua predominância. Tiago Pinto, do mesmo modo, questionou a imagem fomentada por Waterman sobre as “culturas musicais africanas”, pois transparece uma imagem de generalização das músicas na África. Malgrado o elemento percussivo tenha uma inquestionável importância, seria difícil perceber como menos importantes os elementos polifônicos, os de sopros e de cordas (PINTO, 2001, p. 237-238).

Em estudo que destaca os instrumentos *cordófonos*, Ag Adnane demonstrou como na década de 1980, entre o povo Kel Tamacheque (tuaregues), surgiu grupos preocupados com a luta política e manutenção de seus valores culturais, fazendo da guitarra o seu maior símbolo.

Como espaço de expressão artística, surgiu do encontro da poética tamacheque, da difícil experiência de migrações pós-coloniais e das lutas políticas que daí emergiram. O *rock do tenere* (deserto) é a música dos jovens da geração dos anos 1980, que fizeram da guitarra o símbolo fundamental de formas de ação e arma política. Sua música era destinada a uma comunicação tanto interna (buscando a tomada de consciência da opressão vivida e adesões à luta), como externa (visando sensibilizar e tornar conhecidas além-fronteiras, lutas pelo direito de narrar sua história, de defender seus territórios e modos de vida) (AG ADNANE, 2019, p. 52).

O que podemos retirar dos posicionamentos de Pinto e de Ag Adnane é que a predominância deste ou daquele instrumento musical dependerá de uma série de circunstâncias, dentre estas, destacamos o fim ou o contexto posto. Retornando aos mitos soninquê, temos o alaúde e o grande tambor de guerra *Tabele*, que, como já frisamos, parecem ser próprios para dadas circunstâncias. Em relação aos instrumentos musicais, destacamos que são classificados a partir do som produzido. Assim, dentro dos mitos analisados, o alaúde, por ser um instrumento de corda, pertenceria aos *cordófonos*, cujos sons são feitos pelas cordas, ao passo que um tambor, como o *Tabele*, seria um representante dos instrumentos *membranófonos*, já que o som é produzido por sua membrana (couro) ao ser batido com as mãos ou por outros objetos (PINTO, 2001, p. 271-274).

As escolhas dos instrumentos, suas atitudes de destaques (ou não) na música, as formas como auxiliam o canto etc. dependem das circunstâncias em si. Como afirma Silva, se o mito de

Gassire está ligado ao nascimento do *geseré* ou do tradicionalista, entre os soninquê (SILVA, 2011), a passagem em que ele, com o alaúde banhado pelo sangue dos próprios filhos e já distante do campo de batalha, caiu no sono, demonstra algumas questões pertinentes na presente discussão: “De repente, levantou-se de um salto. Gassire ouviu. Gassire ouviu uma voz bem perto de si. Dava a impressão de que saía de dentro dele mesmo. Gassire começou a tremer. Ouviu o alaúde tocando. O alaúde cantava a *Dausi*” (FROBENIUS, 2005, p.112).

Há duas possibilidades interpretativas aqui. A primeira tem relação com a impossibilidade de um instrumento de cordas fazer parte da guerra ou de uma batalha. Gassire só consegue ouvir a *Dausi* tocada pelo alaúde em um momento em que já está distante. Isso reafirma o nosso posicionamento de que as circunstâncias promovem as escolhas dos instrumentos a serem utilizados. A segunda é a implicação de que o alaúde cantava a *Dausi*. Para vários povos espalhados pelo mundo, há a ideia de que os instrumentos cantam. Meyer e Moore, ao estudarem o povo Gavião do atual estado de Rondônia, escreveram: “Na verdade, essas melodias instrumentais são, por grande parte, baseadas na estrutura da linguagem, e a percepção dos Gavião é a de que os instrumentos estão falando ou, mais exatamente, que estão expressando a forma cantada da fala. Daí vem a ideia de instrumentos ‘cantantes’” (MEYER e MOORE, 2013, p. 308). Assim, o alaúde não é tocado, mas ele canta por si mesmo.

Diferentemente, em “A Redescoberta de Uagadu”, *Tabele* deve ser tocado: “Lagarre partiu. Durante dois dias viajou rumo a seu lar. Depois tocou o Tabele e viu Uagadu diante de seus olhos” (FROBENIUS, 2005, p. 122). Caso a nossa hipótese estiver correta, o alaúde como símbolo de instrumento musical próprio dos *geseré* dialoga com eles em seus cantos, ao passo que o tambor, representante de uma possível motivação beligerante e/ou ritualística, deve ser “provocado” para emitir sons e, conseqüentemente, fazer música. Em ambos os casos, a música se revela importante para os soninquê, pois fazem parte de momentos necessários à esta sociedade. Do mesmo modo, os instrumentos - o alaúde e o tambor - se referem às circunstâncias diferenciadas, mas que são determinantes. Neste sentido, como afirma Nattiez, há uma relação psicossocial entre música e comportamento humano: “As significações expressivas e emotivas nascem em resposta à música e suas existências são referências ao mundo extramusical dos conceitos, das ações e dos estados emotivos humanos” (NATTIEZ, 2004, p. 80). Poderíamos resumir que é a música que provoca o transe, o êxtase e que faz com que o momento fique marcado na memória daqueles que estão presentes. Em um mito assemelhado ao caso e da proposta que aventamos, Campbell nos relata que:

Uma jovem esposa que costumava ir todos os dias à montanha com seu bebê em busca de raízes de lírio e outras plantas comestíveis; e quando colhia suprimentos suficientes, ia ao riacho lavar as raízes, retirando o bebê das costas

e deixando-o enrolado em suas roupas, à margem, enquanto se banhava nua na água. Certo dia, no riacho, ela começou a entoar uma bela canção, e quando se arrastou até à margem, ainda cantando, começou a dançar ao som da melodia, totalmente encantada com sua própria dança e com sua canção e sem perceber nada ao seu redor até que, de repente, ouviu um som assustador; quando olhou, viu o deus-urso se aproximando. Aterrorizada, fugiu assim como estava, e quando o deus-urso viu a criança abandonada junto ao riacho pensou: Eu vim atraído por essa bela canção, pisando suavemente para não ser ouvido. Mas, ai! Sua música era tão linda que me levou ao êxtase e inadvertidamente eu fiz barulho (CAMPBELL, 1984, p. 29).

O mito narrado por Campbell nos demonstra como a relação entre cantar e dançar constituiriam a música de transe entre os Kushiro, da costa sudoeste de Hokkaido, no Japão. A personagem de nome Ainu se envolve em uma atividade corriqueira, mas a música se fez necessária para o momento. Sobre o motivo disso, o próprio Campbell escreveu mais adiante: “E assim é que em todo o mundo oriental, na Índia, bem como na China e no Japão, o ideal da arte nunca foi - como tem sido em grande parte conosco nos últimos anos - de uma atividade separada da vida, confinada a estúdios de escultura, pintura, dança, música ou atuação. A arte no Antigo Oriente era a arte da vida” (CAMPBELL, 1984, p. 100).

Ao retornarmos e cotejarmos as atividades musicais demonstradas no presente artigo sobre os pigmeus no momento da caça, a dos *mawaka* em suas limpezas espirituais, a de Ainu, em suas tarefas diárias, e as dos soninquê para os *geseré* e para a guerra, perceberemos que há uma íntima relação dessas sociedades com a música. Mais do que isso. Existe uma escolha sobre quais instrumentos devem ser utilizados nos contextos em que estes povos estão. Dessa maneira, os mitos dos soninquê parecem nos ensinar sobre isso: o alaúde ou os instrumentos de cordas para as situações em que há um ritual da memória ou um contexto de festa e reunião, e o tambor e os “seus parentes membranófonos” para rituais de ordem beligerantes e/ou belicosas.

Neste sentido, Tiago Pinto está correto ao afirmar que: “Não apenas questões voltadas à natureza do som e das respectivas realizações sonoras pertencem às noções nativas, mas lhe dizem respeito também indagações sobre causas, efeitos, funções e processos mentais da criação musical”. Em outro momento, complementa Pinto ao citar o estudo de Hugo Zemp sobre a música na sociedade Dan, da Costa do Marfim: “Além dos instrumentos, a sua utilização, simbologia e mitologia, Zemp (1971) retrata a concepção musical dos Dan através do vocabulário específico, das funções da música e dos que fazem música, da música no ciclo anual de vida, suas diferenciações entre mulheres e homens etc.” (PINTO, 2001, p. 244).

Ou seja, o contexto faz a música e esta auxilia na imortalização do momento. Para tanto, os instrumentos a serem utilizados ganham ou perdem em importância de acordo com a circunstância, o que parece ser palpável nos mitos soninquê, em que aparecem o alaúde e o tambor. Cada qual é mais relevante que o outro em uma dada situação. Não necessariamente

desaparecem com o crescimento em importância do outro, malgrado o alaúde só pôde “cantar” quando foi retirado das proximidades da batalha, mas seus usos se transformam. Dito isso, parece-nos que a música e a escolhas dos instrumentos musicais fazem parte de estratégias tecidas pelas convenções culturais das sociedades analisadas. Os usos dos instrumentos não se dão a ermo ou são desmotivados, em termos estratégicos. Há um resultado que deve ser alcançado. Neste sentido, “O alaúde de Gassire” e “A Redescoberta de Uagadu” são bons exemplos dessa hipótese.

Considerações finais

A partir das questões tecidas no presente artigo, percebemos como as análises mitológicas são de extrema importância para o entendimento dos povos que fomentaram suas histórias míticas. No caso, tanto “O alaúde de Gassire”, quanto “A Redescoberta de Uagadu” se mostraram histórias complexas em que várias informações podem ser retiradas. Neste sentido, ao trabalharmos em conjunto com as ciências da mitologia e da etnomusicologia foi possível entender alguns dos usos dos instrumentos *cordófonos* e dos *membranófonos* pelos soninquê. Enquanto o alaúde é um instrumento que “canta” e, por isso, necessita de uma vocalização para se fazer presente, sendo o seu uso mais recorrente entre os *geseré*, o tambor é tocado e não necessariamente precisa da voz, e se faz necessários no uso das nobrezas para fins rituais e belicosos.

Além disso, os mitos são fontes históricas que se apresentam como importantes de fato para o entendimento das histórias dos povos do continente africano. Através dos contos míticos o pesquisador pode fazer análises da sociedade, das transformações daquele grupo em contato com outros povos, dos usos de seus instrumentos musicais, de suas religiões, de seus rituais etc. Em suma, os mitos fazem parte de alguns povos do continente africano e estão presentes em suas “oralidades das práticas e dos saberes”, sendo, assim, fontes importantes para o entendimento dessas sociedades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADÉKÒYÁ, Olùmúyiwá Anthony. **Yorùbá: Tradição Oral e História**. São Paulo: Editora Terceira Margem, 1999.

AG DNANE, Mahfouz. **Movências tamacheques além-fronteiras: conexões, performances em narrativas insurgentes em festivais culturais saarianos (2001-2017)**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – PUC-SP, São Paulo, 2019.

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

- BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p.167-212.
- BÂ, Amadou Hampaté. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas Athena, 2013.
- BARROS, Denise Dias. **Itinerários da loucura em territórios dogon**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.
- BARRY, Boubacar. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BIERLEIN, J. F. **Parallel Myths**. New York, Ballantine Books, 1994.
- CAMPBELL, Joseph. **As transformações do mito através do tempo**. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 2015.
- CAMPBELL, Joseph. **Myths to live by: how we re-create ancient legends in our daily lives to release human potential**. New York: Bantam edition, 1984.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano: mitos da África**. São Paulo: Summus, 1999.
- GINZBURG, Carlo. **História Noturna: Decifrando o sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques e SOUZA, Marcelo Miguel de. Música e poesia na obra de Homero: novas perspectivas na análise da Ilíada e da Odisséia. **História: Questões & Debates**. Curitiba: UFPR. N. 48/49, p. 15-35, 2008.
- GOMEZ, Michael. **African Domination: a New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.
- GRIAULE, Marcel. **Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmêli**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1975. (1ª Edição de 1948).
- GRUZINSKI, Serge. **Les Quatre Parties du monde: Histoire d'une mondialisation**. Paris: Éditions de La Martinière, 2004.
- HALE, Thomas A. From the Griot of Roots to the Roots of Griot: A New Look at the Origins of a Controversial African Term for Bard. **Oral Tradition**, 12/2, 249-278, 1997.
- HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (Org.). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- KERÉNYI, Karl. **A Mitologia dos Gregos: a história dos deuses e dos homens**. Petrópolis: Vozes, 2015. V.1.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 2010.

LEVTZION, Nehemia. **Ancient Ghana and Mali**. Londres: Methuen, 1980.

LYNCH, Patricia Ann and ROBERTS, Jeremy. **African Mythology: A to Z**. 2 ed. New York: Chelsea House, 2010.

MEYER, Julien e MOORE, Denny. Arte verbal e música na língua Gavião de Rondônia: metodologia para estudar e documentar a fala tocada com instrumentos musicais. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 8, n. 2, p. 307-324, maio-ago. 2013.

MINDLIN, Betty. O fogo e as chamas dos mitos. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP. 16 (44), p.149-169, 2002.

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

NATTIEZ, Jean-Jacques. Ethnomusicologie et significations musicales. **L'Homme: Revue française d'anthropologie**, Paris, L'EHESS, N° 171-172, juillet/décember. p. 78-113, 2004.

NGOENHA, Severino Elias. **Filosofias africanas: das independências às liberdades**. Maputo: Edições Paulistas - África, 1993.

OTTO, Walter Friedrich. **Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego**. São Paulo: Odisseus Editora, 2005.

PIEIDADE, Acácio Tadeu de C. Flautas e trompetes sagrados do noroeste amazônico: sobre gênero e música do Jurupari. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: UFRS. Ano 5, n. 11, p. 93-118, 1999.

PIEIDADE, Acácio Tadeu de C. **Música Ye'pã-Massa: por uma antropologia da música no Alto Rio Negro**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFSC, Florianópolis, 1997.

PINTO, Tiago de Oliveira. Som e música: Questões de uma Antropologia Sonora. **Revista De Antropologia**, São Paulo, USP, 2001, V. 44 n° 1. p. 221-286.

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. Mito e crioulização: o caso da expansão islâmica entre os Soninquê. **Cadernos de África Contemporânea**, Vol. 2, N° 4, p.8-32., 2019.

ROUGET, Gilbert. L'efficacité musicale: musiquer pour survivre. **L'Homme: Revue française d'anthropologie**, Paris, L'EHESS, N° 171-172, juillet/décember. p. 27-52, 2004.

SILVA, Alberto da Costa. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, São Paulo: EDUSP, 1996.

SILVA, Celso Sisto. **Bô sukuta! Kada kin ku su manera: as *junbai* tradicionais africanas recriadas na literatura infantojuvenil brasileira, *eué!*** Tese (Doutorado em Letras – Teoria da Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Letras – PUC-RS, Porto Alegre, 2011.

VANSINA, Jan. **Oral tradition as history.** Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1965.

VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. **Teorias Antropológicas.** Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2009.

Fontes

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

Recebido em: 03/12/2020

Aprovado em: 04/01/2021



ISSN: 2595-5713
Vol. 03 | Nº. 6 | Ano 2020

BELEZA GREGA VS BELEZA MUNTU-ANGOLANA

BEAUTÉ GRECQUE vs. BEAUTÉ MUNTU-ANGOLAISE

RESUMO: A beleza em Platão e Aristóteles vista no ângulo estético por Aleksander Baumgarten, retomada por filósofos como Heidegger, Schopenhauer e Hegel versa-se na produção artística num espaço específico. A aceitação de obras-primas oriundas de África nos prestigiosos museus ocidentais contrasta três questões essenciais: (i) suporte material da beleza; (ii) conceito de bom, bem e belo na arte; (iii) produtor da beleza: artista. Este artigo tenta mostrar que a produção artística e o discurso estético precisam partir das realidades endógenas, cuja discussão e ensino nas universidades angolanas é recente. O objectivo é dinamizar a discussão nas salas de aulas.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Angola; Bantu; Arte.

Patrício Batsíkama

RESUMÉ: La beauté selon Platon, Aristotes et vue sous l'angle esthétique par Aleksander Boumgarten fut révisée par des philosophes comme Heidegger, Schopenhauer et Hegel du point de vue de sa production artistique et dans un espace spécifique. L'acceptation des oeuvres-primas venues d'Afrique dans les musées prestigieux occidentaux contraste en trois questions essentielles: (i) support matériel de la beauté; (ii) concept du bon, bien et le beau dans l'art; (iii) producteur de la beauté: l'artiste. Cet article tente de montrer que la production artistique et le discours esthétique doivent partir des réalités endogènes dont la discussion et l'enseignement dans les universités angolais sont récentes. Le bute est de dynamiser la discussion dans la classe.

MOTS CLÉS: Philosophie; Angola; Bantu; Art.

Editor Geral

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

BELEZA GREGA VS BELEZA MUNTU-ANGOLANA

Patrício Batsíkama ¹

Beleza grega

O meio onde se desenvolveu a civilização grega influenciou sobremaneira a noção de «beleza»: o mar terá servido, do modo funcional, de *métron* (medida) definicional (que é o epicentro catalisador). Nos textos de comediógrafos, tragediógrafos, e segundo as *personagens* de Platão, as ondas do mar e sua própria substância foram tidos como a corporização da beleza (valor). O destino não conhecido do mar (o seu movimento) é de igual modo tido como o objectivo da arte (a ponto de, ocasionalmente, a indefinir). O provérbio grego está claro: «Todos os homens são atraídos pelo mar.»²

As musas, filhas de Zeus, caracterizam a noção de «beleza». Homero assimilou-a à mulher. Um país é belo porque lá se encontram muitas mulheres. Raras vezes a beleza se referia à forma dos homens. ³ Aquiles tinha beleza porque era valente, vigoroso, inúmeras vezes vitorioso e cheio de bondade. Platão, que é o pioneiro dessa versão, fala da beleza como artista. ⁴

Já em Platão, a beleza define-se em três princípios⁵: (1) «a beleza dos corpos»: «A beleza do corpo pertence à beleza inferior. Platão coloca-a entre as qualidades inferiores: a saúde, a força, a riqueza. Aqui, o autor mantém-se no domínio do sensível. Há apenas uma alusão rápida à *beleza* dos costumes e das leis, mas somente a florada»; (2) «a beleza das almas, que encontramos sobretudo no *Fedro*. É a virtude, e a beleza verdadeira só aqui se manifesta.»; (3) «para os sábios, há beleza em si.»⁶ A ideia corporizada, que é, *a priori*, bela, não se condiciona pelo exterior. A beleza em Sócrates – antes de estar presente nos seus estimulantes diálogos – veicula na textura da maiêutica, que manifesta a pura intenção de ajudar (bem) o próximo.

A beleza muntu-angolana⁷

O espaço ocupado pelos muntu-angolanos é uma multiplicidade geográfica: seus habitantes vivem ladeados pelo mar, outros habitam savanas densas; há também aqueles que são

¹ Historiador e antropólogo, Director do Centro de Estudos e Investigação Científica Aplicada do Instituto Superior Politécnico Tocoista – CEICA-ISPT, Luanda (Angola). 23327@ufp.edu.pt

² O mar, em Homero e nos tragediógrafos, é uma metáfora para mulher (sedutora).

³ ARISTÓTELES, 1967, p. 107-108

⁴ Platão era pintor, e provavelmente escultor, embora na sua biografia sejam apenas mencionados os estreitos contactos que manteve com os grandes escultores da sua época.

⁵ BAYER, 1995, p. 41; PLATON, 2005, p. 43-49, 189-192, 214-216.

⁶ PLATON, 2005, p. 345-356; BEISTEGUI, 2005, p. 143.

⁷ Entendemos muntu-angolana, tal como Kagame olhou muntu-ruandês, o conjunto de povo Bantu de Angola (sabendo que existem povo não-Bantu). Os Bantu aqui referenciados são: Kôngo, Lunda, Mbundu, Umbundu.

‘engolidos’ pelas florestas; finalmente, temos os habitantes do semideserto de Kalahari. O conceito de *beleza* alicerça-se na mitologia muntu-angolana sobre a criação do mundo, que seguiu esse aspecto geográfico. Contudo, existem diversas versões cuja convergência inicial é a seguinte⁸:

Ndala Karitanga⁹ (Deus que se criou a si próprio) vomitou durante alguns dias, o que resultou na criação do mundo: estrelas, Sol, Terra, plantas, mar, animais, etc. Ele viu que no mundo que tinha criado que faltava coordenador, e começou por fabricar a sua mulher. A esta chamou de Na Kalûnga, por causa da primogénita que se chamou Kalûnga, e Deus passou a ser Sâ Kalûnga. Numa viagem realizada entre pai e filha (contestada pela mãe), esta volta grávida, e Na Kalûnga suicida-se. Kalûnga deu à luz um filho que chegou a casar-se com ela. Desta união, saíram um filho e uma filha, que se multiplicaram até formar uma grande sociedade. Antes de se separar da sociedade primitiva humana, Ndala Karitanga ensinou os usos e costumes sobre o casamento (entre os primos), sobre a arte de caçar e de esculpir, etc.

Logo a partida, a percepção da arte/beleza grega difere da noção muntu-angolana. Na criação do mundo, Nzâmbi (Nyâmbi, Nsâmbi) vomitou e falou. Isto é, o mundo criado é visível e invisível: os ‘vómitos’ são visíveis, ao passo que a ‘fala’ é invisível. Ele ‘fabricou’ o homem com o ‘visível/corpo’ e ‘invisível/espírito’. O hagiónimo de N̄zâmbi deriva de *zâmba*, *samba*, *yâmba*¹⁰, e significa: «dizer invocação», «esculpir com argila», «executar com rigor», «fazer de forma perfeita», «modelar argila». Aqui temos a origem da *beleza*, tal como foi produzida.

Na versão kôngo, os primeiros falas/vómitos de Nzâmbi deram à luz espíritos e os últimos compuseram a Terra (fauna, flora, águas, etc.). Apesar da grande estima pelo mundo, Nzâmbi refugiou-se para o céu (Suku), e seu espírito criador residiu na Natureza (ar, águas, sol, terra). A partir desse momento, começou a existir o Deus-celestial (Nzâmbi, Suku) e o Deus-terrestre (Kalûnga). Na leitura paradigmática, a viagem cósmica Terra-Céu (Kalûnga) explicita a imensidão, infinidade e grandeza de Kalûnga, isto é o Deus-mar, o Deus-infinito, o Deus-morte, o Deus-subterrâneo.

Comparação entre a beleza grega e a muntu-angolana

A noção de *beleza* homérica e platónica baseia-se na perspeção estética da natureza e a concepção da beleza muntu-angolana fundamenta-se na perspeção teológica da natureza para

⁸ MARTIN, 1993. Martin recolheu esse mito em Cambulo, em 1945, Angola, junto de dois velhos que chamavam-se Tchinjamba Sâ Fuca e Sâ Hongo. Em 1962, ele recolheu a mesma lenda junto do Mwatishenge José Sâ Tambi, e dos chefes lundas Ritende e Mwatchyanvwa.

⁹ A versão còkwe.

¹⁰ Nesse texto foram citados termos em línguas muntu-angolanas. Na bibliografia estão as referências das lexicografias consultadas, em caso da necessidade do leitor verificar as palavras.

estereotipar a beleza. Esta última está distribuída na natureza enquanto obra de Kalûnga e foi herdada pelo homem em dois aspectos: (i) espírito de Ñzâmbi que existe no homem; (ii) prática constante, aprendizagem assídua, capacidade intelectual.¹¹

A beleza dos corpos de Platão relaciona-se com aquilo que chamamos beleza *mutual*. Quer com isso dizer, ela origina de *mutu* (homem: espírito, corpo, vontade). Ter boa saúde, força, riqueza, para Platão, relaciona-se com a *beleza mutual* pelo facto de, entre vários Bantu de Angola, boa saúde, força e riqueza serem sinal de que o *mutu* estaria em harmonia com a natureza.¹² Em ambos, o **prazer** e o **agradável** estão no centro definicional da beleza. Daí que interfira Sócrates que, para não se confundir virtude com prazer, introduz o *métron* (moderação).¹³ Entre os *mutu*-angolanos, toda pessoa humana é, a partida, uma *pessoa boa*, dada a sua natureza ôntica oriunda de Karitânga. Isto é, as virtudes na beleza *mutual* não vêm de fora, mas de dentro. Isto é, a produção artística é a manifestação do espírito criador, continuação da obra de Karitanga através do homem pelas suas obras. O tempo mecânico na criação de toda obra é precedido pelo tempo cósmico (herança do espírito da Natureza).

Em relação a beleza das almas em Platão, ela é centralizada pela virtude. Platão separa a beleza das almas e a beleza em si (dos sábios).

Entre os *mutu*-angolanos, *beleza em si* e *beleza das almas* equivale a *beleza simbial*.¹⁴ A equação platónica é: «a beleza suprema (em si) está ligada à Ideia do verdadeiro e do bem».¹⁵ A beleza em si é, segundo os diálogos platónicos, o *bom primitivo* associado ao verdadeiro.¹⁶ É a tese da *kalokagathia*.¹⁷ Uma velha senhora fraca, com rugas, com aspectos repugnantes e com todas as fealdades físicas é chamada de bela/sábua, porque dela pressupõe-se que haja a inteligência: *nya* (beleza, em kikôngo). Será contrário de Artémis/Diana, esculpida como uma jovem atleta, ou de Atena, jovem, inteligente e obcecada pela justiça, ou ainda, Juno, cuja valentia feminina e juvenil simboliza a liderança política. As corporificações de beleza obedecem as diferentes representações que a natureza oferece aos gregos por um lado e, aos *mutu*-angolanos por outro. A tragédia vence o trágico pelo espírito da justiça (e força), e, por outro, a moral é apresentada como o resultado de uma experiência vivencial.

¹¹ HOUNTONDI, 1976, p. 103; KAGAME, 1956, p. 57; FERRY, 2003, p. 40.

¹² Com os antepassados. Ver: TEMPELS, 1948, p. 17; VAN WING, 1956, p. 63, 113-115.

¹³ ARISTOTES, 1967, p. 54; BEISTEGUI, 2005, p. 145.

¹⁴ O adjectivo «kalungueira» deriva de Kalûnga, ao passo que «simbial» vem de *bisîmbi*, tidos como espíritos da natureza. Na hierarquia, a *beleza simbial* vem depois da *beleza mutual*.

¹⁵ BAYER, 1995, p. 42.

¹⁶ FERRY, 2003, p. 28.

¹⁷ Píndaro chamou *tokalon* (beleza) à vitória nas corridas. Isto é, a beleza da glória, felicidade do triunfo, beleza física, o valor e, finalmente, a vitória (PLATON, 2005, p. 97, 131). Os bons são os virtuosos, os justos e os melhores. A beleza em si não existe fora do útil, de acordo com Sócrates. A *kalokagathia* supõe que o que é belo tem valor moral. Num homem fisicamente belo, há a possibilidade de existir uma pessoa com moral.

Resumidamente, a primeira estratificação da beleza platónica relaciona-se com a beleza *muntual*. A beleza das almas e a beleza em si, em Platão, são incluídas na beleza *simbial*. Na estruturação das belezas, a beleza *kalungueira* enquadra-se melhor nas acepções de Aristóteles. Na obra de Aristóteles, a arte é técnica, a beleza é metafísica. Ele questiona as relações entre o *bem*, o *útil* e a *beleza* e, por isso, separa a beleza moral da beleza formal.

- 1) Beleza moral: é bem cósmico, bem prático e bem útil
- 2) Beleza formal: no sentido negativo, é separada do bem porque não tem uma finalidade. Já no sentido positivo, a beleza é racional, embora submersa no sensível.

Reconhece-se que Aristóteles tenha sido o lógico que se fundamentava nas experiências. A linha muntu-angolana, na estruturação da beleza (moral e formal), apresenta uma ruptura lógica, o que dificulta uma comparação crítica com a beleza aristotélica, sem perder as convergências: a beleza moral cósmica é, de facto, a beleza *kalungueira*. Na sua *Metafísica*, Aristóteles inseriu essa beleza na causa final e separou nitidamente esse conceito do resto. Por isso, Leibniz chamou *deus* o que Aristóteles considerou *bem*. Todo o fim pode ser determinado por um fim superior em relação ao qual se torna um meio.¹⁸ Os muntu-angolanos atribuem tudo o que lhes acontece na vida (seja julgado *bom* ou *mau*) à beleza *kalungueira*. No seu pensar, a causa final é sempre o *bem* (algo prático/Aristóteles), mas separam nitidamente o *bem flexível* do *bem ortodoxo*. Historiar isso através de uma obra (ritual ou estética) é o belo (imóvel/Aristóteles). Tal seria o caso da máscara de *mwâna Pwo* que se equipara a Artemis/Diana, jovem bonita e justiceira. O termo muntu-angolano *pwo*, que se traduz-se por *beleza* ortodoxa, em nada padroniza o *nkete*, a arte em si. Dai, cria ruptura entre *beleza simbial* e a *kalungueira*.

Vamos explicar. A inundação de um bairro tem uma significação. As precipitações que casualmente estragam as plantações consistem em algo de natural que escapa à capacidade sensível (inteligência) humana. Uma vez tomada como facto, a inundação passa a ser uma beleza/força da Natureza com o mesmo sentido alemão de *Sache*, enquanto *beleza kalungueira* se identifica como bem flexível. Os mbûndu consideram as inundações como *li/ndûngu* (existência¹⁹). Quer dizer, realização/obra de arte natural, a favor da semente que irão dar. Os estragos causados serão silenciados pelo valor que a inundação (arte²⁰/coisa/*Sache*) terá para essas populações. Ou seja, tratar-se-á de um bem cósmico, o que significa que o ser-no-mundo poderá interpretar o acontecimento como desagradável, sem deixar de ser beleza, mas desta vez atribuída a natureza. Somente Kalûnga executa tal obra (beleza *kalungueira*/natural) ou seus

¹⁸ BAYER, 1995, p. 49

¹⁹ TEMPLES, 1948, p. 13; KAGAME, 1956, p. 42

sîmbi (espíritos da natureza). Na compreensão muntual seria um *anti-bem* que pode se explicar a partir da separação de Karitanga e o muntu. O bem ortodoxo é a finalidade do agradável ou desejável, ao passo que o bem *kalungueiro* consiste em estabelecer a *ordem*.

O bem prático é exclusivamente reservado aos actos atribuídos aos seres humanos. Segundo informações recebidas e estudadas por Joseph Van Wing, *muntu* é um ser composto: visível/corpo e invisível/espírito.²¹ A lenda da origem explica isso.²² Partindo de alguns estudos pertinentes²³, chegámos à conclusão que não existe um só indivíduo, na perspectiva ôntica. Existem, portanto, vários indivíduos que são: indivíduo-natural, indivíduo-vontade e indivíduo-ideia.

1) Indivíduo-natural: trata-se do corpo material que se estuda na anatomia, biologia. Esta substância obedece as exigências fisiológicas: ter fome, sede, cansaço; sentir comiseração por outrem, etc. O indivíduo como matéria é limitado ao espaço, ao tempo e é tridimensional. Nesse aspecto, é a parte ôntica que, no indivíduo, faculta toda a beleza prática, de forma directa. Isto é, o indivíduo-natural é a última parte visível do ser, que, em princípio, é composto pelo corpo (*nitu*), com a força vital que o vivifica. Esta última parte está directamente ligada ao indivíduo-ideia, porém de forma passiva, sendo o indivíduo-vontade quem proporciona as interpretações espontâneas, que nascem coercivamente da concorrência dos três indivíduos. Uma pessoa doente (paralisia) pode ter vontade de mexer a parte paralisada, mas esta não obedece. A explicação básica é que o indivíduo-vontade é excluído da concorrência *muntual*

2) Indivíduo-vontade: as experiências vividas pela substância anatómica permitem, em consequência, termos aspirações peculiares, sonhos singulares, ambições específicas e, acima de tudo, criar um valor, ou conjunto de valores, que identifica o querer-ser. É inevitavelmente influenciado pela substância anatómica, embora ultrapasse o seu espaço. Toda a vontade é temporal e justificada num espaço físico e/ou feérico e é pseudodimensional, porque tanto pode ser medida como não: a vontade de comer e a vontade de felicidade podem ser medidas; mas a vontade de viver para sempre, de corrigir um erro do passado e de prevenir o futuro, não. E como podemos ver, o indivíduo-vontade orienta toda a beleza prática de forma indirecta, e o indivíduo-natural é a entidade executora

3) Indivíduo-ideia: é a entidade que pensa, que faz viver os dois primeiros e é, por conseguinte, alheia à substância anatómica. A pessoa adormecida pode falar sem o saber conscientemente, sonhar (construir um mundo feérico), ou viver idealmente, com um espaço no qual não se encontra (estar em Makela ma Zombo, Angola, e pensar nas quedas do Niágara, Estados Unidos de América). Não se importa com o tempo nem com o espaço porque é omniverso adimensional. A beleza prática alicerça-se no inconsciente do indivíduo-ideia. O indivíduo-ideia é o instrumento da força vital que vivifica o corpo, é imaterial, tal como o indivíduo-vontade, mas difere deste na objectividade. É ele que compreende a beleza, embora os agentes sustentadores da obra não sejam um bem. Se o bem é, em Aristóteles, fundamentalmente o próprio domínio da finalidade, o agente regular deste aspecto seria o indivíduo-ideia (o homem é bom por natureza porque a sua providência é o domínio das finalidades: o bem, assim rezam as tradições muntu-angolanas).

²⁰ Realização artística da existência (Ndala Karitanga).

²¹ VAN WING, 1959, p. 376

²² ESTERMANN, 1956; DIOP, 1955; HARDY, 1927

²³ HOUNTONDI, 1976; KAGAME, 1956.

Aristóteles classifica os bens práticos em exteriores, interiores e da alma. No que diz respeito aos bens exteriores, a amizade está acima de todos. A composição ótica do *muntu* (indivíduo) implica a amizade como essência vital da saúde social. O bem interior é relativamente diferente daquilo que Aristóteles aborda. O *bem prático* é externo da alma é utilitária, ao passo que o bem prático interior é estética. A *muntu* é *mpwe* (beleza) a partir do seu *homo-ideia* e, ao mesmo tempo, *muntu* é *nya* (beleza) pelas acções (*homo vontade*). Logo, as suas produções – do modo geral – resultam do *mpwenya* (beleza manifestada pelos actos). Razão pela qual o muntu-angolano não pode transgredir as normas a partir das suas intenções. Todo acto é tido como resultado do discernimento. Por isso, o ser humano conhece cinco iniciações fundamentais²⁴ que calibra a sua personalidade. Podemos comentar com os penteados *mumwila*, que exprimem o bem prático.

Existem diversos termos para dizer penteado. Os «penteados de raparigas pequenas» são chamados de *oncikulu*, *olumbundu* ou *oncilimba*. Mas, depois dos ritos de puberdade, os seus penteados têm diversas designações: para as raparigas crescidas, *ondongo*, *ohundia* ou «*omaphutia*»; para as mulheres casadas, *omankonkha*. O termo genérico é *ocivindo*. Esta tão variada terminologia sobre os penteados femininos muntu-angolanos explica, semanticamente, o lugar da mulher na beleza social. «Pentear» diz-se *-kwaya* ou *-nyaela*²⁵, mas quando as mulheres se penteiam, diz-se *liswamuna*²⁶: honrar-se. A cabeça precisa de ser educada para honra, prestígio, isto é, fonte da purificação.

Há em nyaneka-umbundu um termo sinónimo, *sañula*, que significa «pentear», mas sobretudo «nivelar, aplanar»; «espalhar, estender-se, alargar-se»; «contrariar as vozes harmoniosas, cadenciar, ritmar, misturar»; «tirar capim ou a telha de uma casa»; «incitar alguém a fazer algo, mas seguindo as normas traçadas», etc. Da cabeça, origina-se a beleza prática. Ela é, antes, interior. Em kimbundu/kikongo, há *samuna* ou *sanula*, com todos os sentidos supracitados. Para o muntu-angolano, a beleza social está em primeiro lugar no inconsciente do ser educado. Beleza prática é «estar em harmonia com os seus ancestrais». Isto é respeitar a lei, respeita o costume é a maior beleza prática. O sentido de «respeitar as leis traçadas por ancestrais» exige que todos sigam o caminho certo (beleza) pelas práticas para o bem-estar de todos e ordem.

Como podemos perceber, nem sempre o bem da orelha é a audição, ou o bem do pé a marcha. A concepção muntu-angolana do bem interior não existe, sendo este o ponto inicial do

²⁴ Ritos pré-natais, ritos de nascimento, ritos de puberdade, ritos de função sociais e ritos funerários.

²⁵ *Kwaya* supõe que a mulher perfaça, filtre o conhecimento; *-nyaela* significa «superabundar», «estender».

²⁶ *Liswamuna* quer dizer «honrar-se», «reverenciar-se», «venerar-se». Esta tradução é relativamente defeituosa porque, na verdade, significa «pentear-se honrando para ser reverenciado porque símbolo da lei respeitada».

bem prático da alma, que consiste na consciencialização subjectiva²⁷, cujos pontos de sensibilidade, que são as partes do corpo (humano, vegetal, mineral, etc.), têm um papel indirecto.²⁸ O *bem* é natureza do *mntu*, logo precede todo acto deste último.

Mena Abrante encenou «Kimpa Vita – Profetisa ardente». Nesta peça, o bem prático da alma é pseudo-subjectivo e intersubjectivo ao mesmo tempo, questionando o bem prático existencial (*factio* tomista e *actio* estóico). Por outras palavras, o bem interior seria antecedente e simultaneamente conseqüente do bem prático: 1) antecedente porque toda a consciencialização é subjectiva, oriunda de um *background* que é suportado pela sociedade; 2) conseqüente porque todo o acto que sucede ao facto é suportado pela sociedade onde está integrado. Kimpa Vita questiona a «boa intenção» nos padres. Ela nega, com isso, não apenas a sua missão evangélica, mas o *ubúntu* do padre Bernardo da Gallo. Este último não tem, no seu inconsciente, o «bem subjectivo». A diversidade de egoísmo natural, egoísmo circunstancial, egoísmo necessário é interpretado por Kimpa Vita e outros kôngo como ausência da bondade natural.

Mena Abrantes introduz o seu génio artístico para moralizar a sociedade. Apesar disso, reproduz ontologia do *mntu* (criado por Nzâmbi/Kalûnga) e nele os dispositivos da beleza cósmica. Falando de beleza formal, Aristóteles divide-a em negativa e positiva²⁹:

1) Negativa: a beleza formal é negativa quando visa um fim, embora não tenha uma finalidade. «[...] O belo tem primeiro um sentido negativo. Está separado conceptualmente do bem, que visa sempre fins, e da universalidade teórica que, teleológica, não é senão fim. O belo é o que não é final.»

2) Positiva: «[...] o belo é, em última análise, qualquer coisa de racional, embora mergulhado no domínio do sensível. Daí as exigências de unidade da nossa razão: legalidade, simetria, determinação».

A beleza formal negativa pode-se assimilar à beleza *mntual* necessária. O *bem* da mulher, por exemplo, é engravidar e permitir a continuação humana (procriação, tal como explicada no mito de Ndala Kalûnga). O bem do homem, no entanto, é ser portador da boa semente: há beleza *mntual* necessária no homem quando este é fértil e trabalhador, tal como o serão a sua semente.³⁰ Assim, a mulher estéril não pode ser bonita apartida, tal como um homem fértil/preguiçoso ou um homem infértil/trabalhador. Por essa razão os rituais pré-natais e ritos de nascimento previnem isso. As cerimónias do rito da puberdade prontificam-se nesse aspecto também. Em caso de esterilidade, o *bem apriorístico* ligado a natureza (procriação) é tido como

²⁷ «O desinteresse em si é beleza. Por outro lado, dar a si mesmo um objectivo desinteressado tem grandeza. Esta grandeza da acção é, pois, o segundo ponto de contacto com a estética. O desinteresse sozinho, isolado, deriva do bem, cria a sua beleza e é pois estético para Aristóteles.» (BAYER, 1995, p. 50-51).

²⁸ BETTELHEIM, 2001, p. 11.

²⁹ BAYER, 1995, p. 53.

³⁰ OBENGA, 2014, p. 62-63

anti-bem de Kalûnga. O anti-bem passaria a ser origem da *beleza formal negativa* no horizontal social.

A beleza formal positiva é racional, ou melhor, fundamenta-se na razão. Esta corresponde à beleza simbial necessária: o bem-estar do indivíduo completo é o resultado da rigorosa observância dos três mini-indivíduos: o indivíduo-natural precisa de obedecer à ocorrência natural das coisas da natureza; o indivíduo-vontade também obedecerá aos princípios (racionalis)³¹ básicos da existência, para o seu querer-ser e, finalmente, o indivíduo-ideia impulsionará a alta obediência a *Kalûnga* (inteligência superior), para simetria dos dois mini-indivíduos precedentes. Daí que o bem-estar do indivíduo (completo) seja fundamentalmente um exercício racional, que obedece à razão e a lógica (básica) das coisas, tal como, a título de exemplo, a edificação de casas numa nova aldeia³² (arquitectura), a pintura parietal³³ (côkwe), as esculturas chamadas erroneamente de *mintadi*³⁴ (Kôngo), a conquista das terras ou a caça (*cilômbô*³⁵, entre os Umbûndu e Ambûndu), etc. Para um muntu-angolano, trata-se da beleza simbial necessária.

A textura da peça é forçada ao subtexto do *nya*, assim como ao impensado da beleza *simbial* imposto pelo *mpwe*. Podemos olhar o poema de Agostinho Neto, na sua «reinvenção» da mãe. Agostinho Neto criou três sentidos em volta da beleza/*mpwe* da mãe³⁶: (1) mãe biológica – **Maria da Silva Neto** – o poeta criou três códigos dialógicos: (a) instrução; (b) determinação/coragem; (c) metodologia de acção; (2) mãe topográfica – **Angola profunda** – ele constrói: (a) Angola nos «esperou nas horas difíceis»; (b) Pátria-nação em construção conflituosa além das particularidades; (c) âmago de pertença (de todos angolanos) simbolicamente construído; (3) mãe-revolução³⁷: a experiência da vida em si [Revolução]: (a) melhorar o legado; (b) realizar o plano; (c) reinventar o mundo no sentido de melhorar (realizar e reinventar) onde Angola/África é mãe.³⁸

O querer-ser *muntual* natural é intermitentemente contrastado pela beleza simbial necessária, em busca da harmonia social. Agostinho Neto mostra-o na sua reinvenção da mãe. Acontece que o querer-ser *muntual* é infra-social, o poeta faz dela uma beleza calungueira: mãe topográfica e mãe-revolução (para o bem social). Isso leva-nos a compreender a dualidade do

³¹ O acto consumado, portanto, não será racional, nem tampouco irracional. Ele expressará a combinação simultânea de racionalidade/irracionalidade.

³² As arquitecturas tradicionais, como são genericamente chamadas, respondem a uma ordem pois obedece a *ordem* da organização territorial que corresponde à organização social e sócio administrativa.

³³ REDINHA, 1956. José Redinha nota que, na verdade, se trata de «arte pela arte»: não tem utilidade comercial e a sua religiosidade não tem senão a função de complementaridade da socialização, com o clã como agente.

³⁴ Obras em pedras. Existe uma variedade e muitas delas reproduzidas em outras substâncias.

³⁵ É realmente uma arte que se aprende nas iniciações específicas.

³⁶ NETO, 2016, p. 25-26

³⁷ Ele concebeu a *revolução* como mãe ideal para os angolanos.

³⁸ Ver o poema “Com olhos secos”. NETO, 2016.

bom: (i) o resultado de fazer o *bem*; (ii) a intenção de fazer o *bem*, tal como o entenderia Montesquieu.³⁹

A beleza grega explora a natureza e as realizações do homem nesta natureza. Por isso, a sua mitologia antropomorfizou e narrou, maravilhosamente, feitos humanos sem fronteiras, com traços sobrenaturais; uma galeria de deuses é criada para dar suporte cognoscitivo à estética (criação sensível). A beleza muntu-angolana é, antes de tudo, basicamente humana com o espírito de Karitanga (figura de Deus). Enquanto indivíduo, a multitemporalidade reparte-o em três. É a partir desta repartição que a beleza muntu-angolana encontra complexa expressividade na natureza, através da antropomorfização de um Deus cujas qualificações são assimiladas às criações humanas. Por esta razão, a beleza muntu-angolana exprime a multitemporalidade de forma elástica na arte.

Convém realçar que Montesquieu⁴⁰ percebeu que as origens do belo, do bom e do agradável estão «em nós mesmos» – quer dizer, no indivíduo. Há dois elementos que nos importam sublinhar: 1) a universalidade da beleza pela imaterialidade da beleza; 2) a multiplicidade da beleza pela materialidade. De acordo com Martin Heidegger, a essência da arte é a poesia e a essência desta é a verdade. Baseando-se no conceito grego de *aletheia*, Heidegger sustenta que a obra nasce com a actividade do artista, e este só é considerado desta maneira à medida que cria a obra. É também a obra criada que permite que o artista seja denominado dessa forma, havendo entre ambos uma relação de co-pertinência.

Nesta afinidade artista/obra ainda há um terceiro elemento: o observador, aquele que olha para a obra de arte e para o artista. O terceiro elemento desta tríade reconhece o artista e a obra e só ele tem o direito de o fazer, é o primeiro a saber o artista e a obra, e também o primeiro a ver nisso arte. Mas, desta relação obtém-se apenas a realidade da obra de arte e não a sua origem. A origem da obra de arte se encontra aquém quer do artista, quer da obra, quer do seu observador. A origem da obra de arte só pode ser compreendida desde a própria instauração do mundo – que na obra de arte se deixa e faz ver. Mundo que, como vimos acima, se instaura desde o próprio acontecimento da verdade.⁴¹

A obra, produção artística, em algum momento passa a ser objeto de investigação da razão, da filosofia. Entre os gregos, Platão e Aristóteles desenvolvem teorias que procuram compreender o lugar da arte na vida humana e no âmbito do conhecimento que o torna *feliz*. A partir destes pensadores, já temos uma longa trajetória na reflexão sobre a arte, explora-se seus

³⁹ FERRY, 2003, p. 29. «São os diferentes prazeres da nossa alma que formam os objectos do nosso gosto, como o Belo [...]. As origens do Belo, do Bom, do Agradável estão pois em nós mesmos; e buscar a sua razão é buscar a causa dos prazeres da nossa alma».

⁴⁰ MONTESQUIEU, 2014

⁴¹ OLIVIERS, 200, p. 2

limites e possibilidades, o seu lugar na hierarquia do conhecimento, embora uma filosofia da arte ou estética se constitua bem tarde.⁴² Entre os muntu-angolano, os padrões básicos da produção artística (simetria, grandeza, elegância, etc.) derivam de Ndala Karitanga mesmo para a *beleza muntual* e *beleza simbial*. Iremos ver isso com as modalidades artísticas ligadas ao volume.

A arquitectura e escultura (volume) seriam, nesse caso, o espaço mais visível onde há simetria, unicidade e perfeição pensadas a partir da estrutura de homem vitruviano (Da Vinci). A ideia de *wahrheit* (arte enquanto verdade prática) passa ser o epicentro da consciência social acontecida (*geschehem*) ou ainda correctude (*richtigkeit*). Tudo partiria da *unidade* de medição que projecta a obra enquanto «estrutura» simétrica, pura e bela. A esse aspecto, temos um exemplo, dos Kôngo. Qual terá sido a unidade de medida no antigo Kôngo? Existem três unidades principais, nomeadamente: (i) *mpûsu*; (ii) *sêlalele*; (iii) *nzôka* que, a seguir, descrevemos a origem da ideia que cada um traz:

1. *Vusu*⁴³: dimensão de uma ráfia de palmeira com comprimento de 110cm ou 140cm. Também designa o algodoeiro cuja altura é de 100cm a 150cm (*Gossypium herbaceum*)
2. *Sêlela*⁴⁴: quantificar uma extensão, medir a quantidade de uma extensão; cavar um buraco de 115cm de altura e 150cm de comprimento
3. *Zoka*⁴⁵: fazer um buraco, cavar um buraco de 110cm de altura e 130 de comprimento ou levantar uma casa partindo desta medida.

Como podemos notar, todas essas medidas têm em comum o padrão de uma linha de ráfia que mede 100cm e 150cm, consoante a espécie da planta. O *mpûsu* (palmeira) ocupou um lugar especial na cosmogonia kôngo desde a vida financeira, medicina, vida-além-vida, vestimentas, etc.⁴⁶ Isto é, *mpûsu* é a medida da própria vida por três razões: (i) medidas das vestimentas; (ii) medida do dinheiro-tributo que as autoridades pagavam a autoridade máxima; (iii) fio de *mpusu*⁴⁷ que serve para medir a altura da pessoa ou a diâmetro da cintura da pessoa.⁴⁸ Era sinónimo de *ñlûlu* e de *mbâsa* que, geralmente, têm cada 1 metro e 2 centímetros.⁴⁹

Sêla – ou melhor *sêlalele* – é a fita métrica mais vulgar para medir as dimensões de vários corpos, nomeadamente: (i) extensões espaciais que o homem pode manusear; (ii) dimensões de corpos botânicos, zoológicos ao alcance do homem. Mas, pode ainda servir para medir as larguras dos rios, dimensões de pequenos lagos. O padrão é 1,15m.

⁴² SEIBT, 2008, p. 189

⁴³ LAMAN, 1936, p. 590

⁴⁴ LAMAN, 1936, p. 886-887

⁴⁵ LAMAN, 1936, p. 1169

⁴⁶ BALANDIER, 2020, p. 278

⁴⁷ Laman nos dá o termo de *mpyôso* (LAMAN, 1936, p. 593).

⁴⁸ *Mpûsu*'a moyo: o tempo de vida de alguém.

⁴⁹ LAMAN, 1936, p. 429, 411

Finalmente, *nzyôka* era um buraco de 1,10m de altura, 1,30m de comprimento. Presume-se que tenha sido uma medida exclusiva da arquitetura junto de *sêla* para construção. Ele traz a ideia inicial de volume. Isto é, arquitetura e escultura. Por essa razão, *nzyôka* designa a medida de uma cova normal (3x2m). Faz sentido, pois, que a casa seja chamada de *nzo* (termo que deriva de *zôka*). Cavar, por outro, tem dois outros sentidos: (a) estar em harmonia com as leis de Kalûnga, N̄zâmbi e os ancestrais (donos da terra). Por isso, *nsîku* é, as vezes tido como ráfia de 1 metro⁵⁰ que serve para medir.

Nas três categorias de medida acima citada havia: (i) uma medição-padrão que é *mpêngo* (mpângu) com «comprimento da mão aberta: 15cm ou 18 cm»⁵¹ e uma meia-unidade chamada *mpâwu*, que é 50cm⁵²; (ii) as dimensões genéricas de um quarto são 4x4x4m e constituíam uma unidade chamada de *ñlâsu*⁵³ (dimensões de um compartimento unitário de uma casa); (iii) dimensões unitárias de uma *aldeia* eram *kômbe* (3x3km⁵⁴). Isto é, uma superfície de 9km³ determinava a dimensão-padrão de uma aldeia.

Um quintal – *lûmbu* – contém entre três e doze casas, e as suas dimensões são variáveis segundo o número de solteiros, casados, polígamos por um lado. Por outro, o *lûmbu* mudava em virtude de responsabilidades sociais de quem era seu líder máximo e de outros que lá residiam. Por norma, uma aldeia tinha nove *lûmbu*, ao mínimo. Daí, a superfície de 9km³ era o padrão (o mínimo possível). A dimensão de 3x3km passou a ser a medida convencional de uma aldeia, enquanto espaço político basilar. A comuna tem, por normas, doze aldeias e ela varia em duas perspectivas: (i) extensão geográfica não é uniforme; (ii) divisão territorial é uniforme. O município é constituído por trinta-e-seis aldeias que equivalem a três comunas. Por normas, é tido como o verdadeiro espaço político por conter instituições económicas, financeiras, administrativas, económicas, judiciários, legislativas, etc.

A ideia de *medida* contida em *mpûsu*, *sela* e *nzôka* trazem cinco ideias principais convergentes: (i) simetria; (ii) perfeição; (iii) ordem; (iv) avaliação; (v) unidade. Três destes conceitos sustentam a criação enquanto *geschaffensein*.⁵⁵ A criação de *nzo*, casa, é uma mimese que, a partida, o homem herdou do Nzâmbi. «Ser verdade» que é diferente de *diegesis*, associa-se ao *mpûsu* e *nzoka* que pressupõem pré-existir e pós-existir (*sêla*) de quem é detentor das

⁵⁰ Laman escreve *ciiku*. LAMAN, 1936, p. 105

⁵¹ LAMAN, 1936, p. 845, 848

⁵² Karl Laman escreveu *pau*. LAMAN, 1936, p. 577

⁵³ LAMAN, 1936, p. 743. O autor limita-se a dizer simplesmente «medida de 4 metros».

⁵⁴ LAMAN, 1936, p. 300

⁵⁵ MOOSBURGER, 2007, p. 1: «O ser-criado da obra deixa-se abarcar abertamente apenas a partir do transcurso do criar.» Na verdade o «ser-criado» é, na terminologia de Heidegger, a obra e, por conseguinte, criação. Por essa razão, embora o autor limite «ser-criado» a *Geschaffensein*, traduzimos a mesma expressão por criação.

virtudes. Edificar a casa (*nzôka*) e urbanizar (*mpûsu*) associam-se a essência íntima da arte⁵⁶ em Karitanga.

O *ociwa/mpwe* (arte) enquanto *-li/ndûngu* (existência) pressupõe pré-existir, existir e pós-existir como razão de *muntu* ser bondade: *mpwe* e *nya* simultaneamente. *Oci/osi/nsi*, tido como suporte mediático entre o mundo dos vivos e o mundo dos antepassados, presume uma estrutura e abrigo como *razão* da felicidade ontológica do *eu*. Os *arquitectos* (artista) são «pessoas com habilidade mental e manual». Uma obra de arte é, para Heidegger, o resultado de uma experiência anterior; essa experiência dá ênfase à realidade material da obra (*das Dinghafte*), que rivaliza com o habitual da natureza. Em kikôngo, trata-se de *mpesa*, beleza material.⁵⁷ Pela transformação da natureza, a obra de arte é *ungewöhnlich*. Isto é, algo de admiração. Tal foi Alexandria construída a partir de um pântano sem água potável, e que passou a ser uma megacidade portuária que tinha todos os serviços ao ponto de beneficiar de admiração de milhar de sábios que a visitavam. Tal como a cidade de Mbânza Kôngo como foi encontrada pelos navegadores: com ruas, armazéns, habitações organizadas em ruas, instituições administrativas, mercado, tribunal, etc.

Heidegger decreta a arte como «ser-criado». No universo muntu-angolano, situar-se-á entre ser-pré-existido e ser-pós-existente. Quer o criador quer a sua criação existem materialmente, facultando a *admiração* que vai além da matéria. É assim que a arte, fundamentada a partir da *aletheia*, passa a ser, nas análises de Heidegger, uma *Dichtung* (poesia), com a inserção de um terceiro elemento: o observador. Este está mais bem posicionado para falar dos dois primeiros, principalmente da essência da obra.⁵⁸ Nasce o cenário que completa o *sache*, objecto não-material que fascina.

Sendo assim, a ideia de construção (casa, cidade) entre os Kôngo apresenta a mesma estrutura da poesia – *Dichtung* de Heidegger e mito de Karitanga – com *ordem*, *simetria*, *unicidade* (perfeição e avaliação).

Por um lado, a poesia (*Dichtung*) e por outro lado, a essência (*Wesen*) coincidem com a *techne* (habilidade prática e intelectual) para transformar a inércia em algo de admiração. Isto o *Handwerk*, tido como pensamento manufacturado e, ao mesmo tempo, sensato (*Vernünftiger*) que justifica a sua longa duração. Quer dizer, arte como ideia que chama atenção pela sua validade cognoscitiva avaliada pela crítica ao longo do tempo: o valor ôntico da obra de arte (*kunst*). Apesar disso, não quer aqui dizer que seja fixa. Citamos a crítica feita sobre o teatro por Costa Andrade (Ndunduma) em 1980⁵⁹:

⁵⁶ SCHOPENHAUER, 2013, p. 44

⁵⁷ Medida de 2 metros chama-se *mpesa*.

⁵⁸ HEGEL, 1993, p. 67-76

⁵⁹ ABRANTES, 2005-II, p. 35

Não se trata de maior ou menor brilho na interpretação do personagem ou do papel, porque nada é fixo, nem sequer há uma palavra fixa. Há, diríamos, um mote, ou um conceito, que enriquece, sempre com palavras ou gestos diferentes, que a imaginação ou a ocasião ditam ao indivíduo que vive o facto teatralizado. Melhor diríamos que nunca o espectáculo se repete. Cada vivência teatral de um mesmo facto é um espectáculo único, uma nova criação.

O muntu-angolano não é fixo (*ergo sum*). O *ser*, na visão muntu-angolana, começa com as vontades dos progenitores, onde ele pré-existe (causa da existência de qualquer indivíduo). A vontade feita carne (pessoa humana viva) erguerá a sua própria vontade diferente dos seus pais somente na fase adulta. Depois da morte, ele começa realmente a existir uma vez que os seus feitos testemunharão o que foi sua vontade (*mwêla*, personalidade fôlego). A sua personalidade formata-se consoante a idade, as funções que irá exercer e a posição da família onde nasceu e o lugar simbólico que ocupará. Mas, a sua estrutura ôntica, enquanto ser-existente, permanece a mesma: esta estrutura parte da organização social (*eu, não-eu, nós*) e do equilíbrio existencial (obedecer às normas dos antepassados). Tudo o que é *ociwa* natural deve obedecer à vontade dos antepassados (ordem, simetria, perfeição, etc.). Mesmo que admitamos um *ociwa* artificial, as oito personalidades do criador-modelo⁶⁰ não dissociam as relações de ambos mundos, na profunda e variada expressividade da arte/*ociwa* submetida à avaliação de outrem.

Já para Heidegger, tal como Miguel de Beistegui o reinterpretou:

O ser humano é humano somente enquanto «compreender» o ser (como presença), isto é, somente enquanto permanecer numa abertura ao ser. “Ser humano” significa *ser* esta abertura. A linguagem é um modo singular e privilegiado no qual o *Dasein* humano pode ser esta abertura.⁶¹

Portanto, *ociwa* obedece à três liberdades: quem cria, a criação e quem critica. Um diálogo pluri-ontológica da arte. A língua ou outras linguagens (escritas, escultura, dança, parábola, etc.) são a abertura horizontal⁶² (diacrónica). A abertura vertical⁶³ (sincrónica) consiste na metalinguagem atemporal do destino da arte. O que nos diz Ndunduma sobre o teatro pode se ver nos ritos antigos: de passagem, por exemplo. Podemos citar *kimpasi*, por exemplo cuja arquitectura e os rituais constituem obra de arte.

A arquitectura de *kimpasi* interessa em quatro aspectos. Primeiro: geografia do espaço íntimo, como forma de relembrar a ligação, através de espírito, que há entre o *muntu* e Ñzâmbi.

⁶⁰ Ver adiante.

⁶¹ BEISTEGUI, 200, p. 104

⁶² Trata-se da linha obrigatória a que a essência humana obedece, como respirar, comer, beber água, etc. Nesta linha, o ser-no-mundo, ou existir-no-mundo, desenvolve-se com a idade, na fisionomia, na inteligência, etc.

Segundo: concepções e conceitos da construção. Terceiro: princípios principais «espaço/homem⁶⁴», «abrigo/homem⁶⁵» e «leis/homem⁶⁶». Quarto: beleza.⁶⁷

A superfície total de *kimpasi* – ver o croqui a seguir – tem geralmente a superfície de *zikômbé zitatu*. Quer dizer 27km², embora parte deste espaço foi realmente utilizada. Cada casa deveria ter as dimensões de 4x4m. A distância entre duas casas vizinhas é, por normas, de 400cm; e entre os *lumbu* havia ruas de 12 metros, cruzada por uma avenida de 21 metros que separavam os sectores de cada aldeia.⁶⁸ Isso leva-nos a pensar que as duas aldeias de *kimpasi* continham, cada uma delas, 3km² de superfície. Os rios e os jardins são importantes na organização do *lumbu* em relação ao casarão chamado *mbôngi*.

⁶³ Antes de nascer e depois da morte, o *ser* (linguagem heideggeriana), ou o *existir* (linguagem muntu-angolana) é definida pelas características da vontade-*mwêla*.

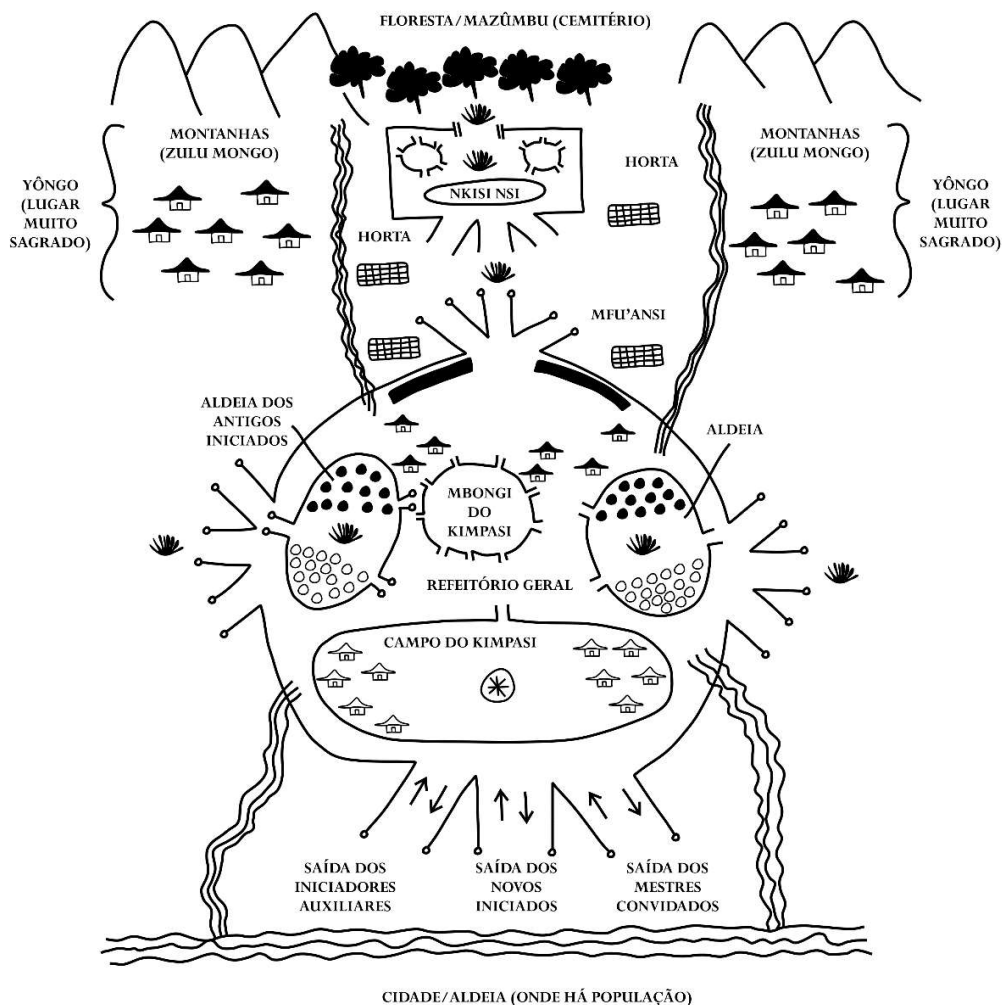
⁶⁴ Nem todo espaço é para habitar. Isto é, organizar o espaço, torna-lo útil e inserir-se nele pressupõe-se interpretar a hierarquia que a natureza estabelece por si e interpretá-la.

⁶⁵ Alberga-se para se proteger contra o clima, animais selvagens e calamidade. Isto é, habitar pressupõe segurança no meio ambiente, respeito ao ecossistema.

⁶⁶ Normas e interdições para habitação; diálogo entre habitat e habitante; etc.

⁶⁷ Ordem, simetria, etc. Tornar mais bela a natureza, transformar o *bem* da natureza, etc.

⁶⁸ Eram aldeias simbólicas, de pequenas dimensões.



LEGENDA

- | | | | |
|---|---|---|---|
|  | FOGO ACESO |  | CASAS CIRCULAS DOS INICIADOS ANTIGOS |
|  | RIO |  | CASAS CIRCULAS DOS POSSUÍDOS PELO NKITA |
|  | ENTRADA/SAÍDA |  | NZO'A NKISI, ESPAÇOS SAGRADOS |
|  | M'BONG COM 9 OU 12 PORTAS |  | CASA DE HÓSPEDES |
|  | DOMÍNIO DE NDÚNDU, MESTRE DE KIMPASI NGANGA MAYINDA, NGANGA MVUTUKI, ETC. |  | MBONGI DOS RECÉM CHEGADOS |
| | |  | NGÚMBU, MURO DO TEMPLO, LIMITE SAGRADO |

Fig. #1: Campo de *kimpasi*
 © Ancestre | Patrício Batsíkama

Arte obedece a uma hierarquia. Na base há quase-arte, no meio temos *simili-arte* e, finalmente, a arte. Nem tudo é arte, nem tão pouco todo fazedor da arte seja artista. Há quase-artista, *simili-artista* e artista. O quase artista aprende a executar de forma perfeita a imitação e ser um observador da simetria. O simili-artista é o mestre recém-consagrado, cuja pouca experiência não lhe permite compreender a relação entre verdade e inverdade. O domínio dos instrumentos epistémicos está ainda ao nível da auto-aprendizagem. A arte é bela e sublime: criação.

Passamos agora a epistemologia da arte, com Nietzsche que é da seguinte opinião:

Teremos ganho muito para a ciência estética ao chegarmos não só à compreensão lógica, mas também à imediata segurança da opinião de que o progresso da arte está ligado à duplicidade do Apolínico e do Dionisíaco; de maneira parecida com a dependência da geração da dualidade dos sexos, em lutas contínuas e com reconciliações somente periódicas. Estes nomes tomamos emprestados aos gregos, que manifestam ao inteligente as profundas ciências ocultas de sua concepção artística não em ideias, mas nas figuras enérgicas e claras de seu mundo mitológico. A ambas divindades artísticas destes, Apolo e Dionísio está ligado o nosso reconhecimento de que existe no mundo grego uma enorme contradição, na origem e nos fins, entre a arte plástica – a de Dionísio; – ambos impulsos, tão diferentes, marcham um ao lado do outro, na maior parte das vezes em luta aberta e incitando-se mutuamente para novos partos, a fim de neles poder perpetuar a luta deste contraste, que a palavra comum «arte» somente na aparência consegue anular; até que eles afinal, através de milagroso ato metafísico do «desejo» helénico, aparecem unidos, produzindo por fim, nesta união, a obra de arte, tanto dionisíaca quanto apolínica, da Tragédia Ática.⁶⁹

Para Nietzsche, caso tenhamos percebido bem, Apolo e Dionísio são arquétipos e arte é, na visão epistemológica, uma equação «Apolo/Dionísio». A arte como criação cristaliza-se no arquétipo «Deus-criador». As várias morfologias de Deus (Kalûnga, Suku, etc.) podem fornecer-nos diferentes e convergentes características que nos permite discutir a epistemologia da «criação».

Com esse modelo, os nyaneka têm oito grupos: (1) *Huku, Suku*; (2) *Kalûnga*; (3) *Ndyâmbi, Panga Ndyambi*; (4) *Ekhumbi, Matyisa-Kumbi*; (5) *Omukulami, Nthulame*; (6) *Hamanene, Kamana*; (7) *Muvile-Vile, Muvili wavilo*⁷⁰; (8) *Mphangele, Mphangaile*. Entre os umbundu encontramos seis grupos: (1) *Chime*; (2) *Ngala, Ngala Njambi*; (3) *Suku*⁷¹, *Thuku*; (4) *Kalûnga*; (5) *Omalomata*; (6) *Ongombe*.⁷²

Notamos que *Hûku (Sûku)* deriva de *hûku* ou *onthûku*, «causar», «originar falando de um problema» (espaço/tempo kantianos). Nos Umbundu (vizinhos dos Nyaneka), *esûku* ou *ehûku* significa «germe», «embrião» ou «ovário da planta» (Dionísio nietzschiano). Isto é, a origem *a priori*, a exposição transcendental (Kant) e o começo axiológico (Nietzsche). Será por isso que *ekhumbi*, ou *Mutyisa-Kumbi*⁷³, é tido como uma das designações atribuídas a Deus pelo facto de designar, analogicamente, o Sol (Apolo nietzschiano), origem de calor (concepções apolónicas?). *Mphangele (Mphangaile)* parece confirmar isso: em kikôngo, *Mbângala* evoca as origens

⁶⁹ NIETZSCHE, 2006, p. 22.

⁷⁰ *Mvîdi* significa «grandeza», em kikôngo (*mvîdingi*). Arte = grandeza.

⁷¹ HAUENSTEIN, 1971/1972, p. 78. «*Suku ka pulua kalunga ka minihilua*.»; «Não se pede nada a Deus, a morte [Kalûnga=Deus=Misterioso=Morte] não aceita o presente.» HAUENSTEIN, 1971/1972, p. 79

⁷² HAUENSTEIN, 1971/1972, p. 77.

⁷³ Em nyaneka, *ekumbi* designa «o ancião que sabe tudo»; também a palavra significa «algo que não se revela por nenhum sentido». Em umbundu e kikôngo, este nome de Deus parece não existir. Portanto, designa (*nkûmbi*) «alguém idoso, que sabe de todas as coisas, usos e costumes», «sábio», «vice-rei», «chefe adjunto», escreve Laman.

ligadas ao sol ou «muito calor» (Dionísio nietzschiano). Nos Lûnda e nos Cômwe, *ngângela* exprime essa origem e é tido como «leste» ou «Sol nascente». Isto é, criação e início. Isso é, todo *mpwe* ilumina pelas novas propostas que traz, revolucionando o *estatuquo* (o solo, fogo modificar).

Em relação a Suku ou Huku, partiremos do facto do termo *tûka* significar «vir», «provir», «originar», «tirar a sua origem». No vocabulário kikôngo, este termo parece mortalizar a criação pura num espaço e associado com uma série de significação entre os nyaneka e umbundu: «Deus», «ascendência», «princípio», «calor que faz ao longo do dia», «muito sol» (*Onthuku, Huku, Suku, etc.*). Em umbundu o vocábulo *ongômbe* parece ter ligação com a criação sem materiais: o termo *ngômbe* relaciona-se com «segredo» ou «causa», «fonte». ⁷⁴ Esse sentido reflecte a condição necessária da pró-existência (procriação: beleza artística). Porém, o valor semântico de *Hûku, Onthûku* (onde encontramos *tûka*) contém a dimensão histórica, teosófica (cosmológica) e sociológica que permite, normalmente, entender melhor o indivíduo (uni-indivíduo) e a sua origem (não há lugar para a maldade nem para a bondade separadamente). Morfológicamente, o Sol torna-se o *signifié* do pai do Olímpio. ⁷⁵ Em paralelo ao que diz Leibniz, o muntu-angolano atribui ao seu Deus a essência da existência, que associa com beleza, ordem e grandeza. Isto é, arte. Assim escreveu Leibniz⁷⁶:

Em Deus, a existência não difere da essência, ou, o que vem a ser o mesmo, é essencial a Deus existir. Deus é então um ser necessário. As criaturas são contingentes, o quer dizer que a existência não segue da sua essência. [tradução nossa].

A beleza *mpangaleira*⁷⁷ reverte à ideia de origem. O *mukixi* de Ana Clara Marques expressa duplamente: (i) a instituição tradicional de enculturação; (ii) a criação artística contemporânea. Isso faria da coreógrafa uma quase-artista. Masongi Afonso (Mestre Afó), que exibiu *Masivi* (2009), apresentava uma beleza *ngombiana* e a sua expressividade, que agrega o tradicional e o contemporâneo⁷⁸, ilustrava didacticamente: (i) a quebra do que é costume e inserção de novas propostas institucionais; (ii) a atitude intelectualista sobre os fenómenos naturais (beleza *nzambiana*), em detrimento do indivíduo/*muntu*. Já se mostra a fase transitória de Mestre Afó, deixando de ser quase-artista para ser artista. De forma endógena, o pseudo-

⁷⁴ A acção que o especialista *ngâng'a Ngombo* usa a fim de descobrir as causas de uma infelicidade ou de qualquer problema.

⁷⁵ NIETZSCHE, 2006, p. 21

⁷⁶ LEIBNIZ, 1998, p. 326

⁷⁷ Deus= sol, Apolo. Quer dizer, arte enquanto pensamento esclarecedor de ideias nebulosas anteriores.

⁷⁸ BALANDIER, 1982, p. 46-48. Utilizamos aqui «tradicional» no sentido de «o que já se tornou hábito, oriundo das dinâmicas das culturas do passado no presente». O que é tido como «contemporaneidade» resulta das dinâmicas das

artista é aquele que reproduz obra com fins comerciais; o quase-artista ‘vende’ conhecimentos; o simili-artista são criadores; o artista cria cuja obra é, na verdade, conjunto de virtudes para a ordem da sociedade. Podemos dar outro exemplo, o *kuduro*. Serão Nagrelha, ou Sebem, ou ainda Tony Amado, que são figuras eminentes do *kuduro*, artistas também? Apesar da sua popularidade, eles não deixam de exibir uma simples beleza *mntual* – alguns críticos reprovam a qualidade musical deles. Outros apontam a falta de tecnicidade nas modalidades artísticas em que atuam. Logo, seriam pseudo-artistas. Referimos Ana Clara Marques e Mestre Afó. Salientamos que ambos tiveram formação superior, que contribuíram para a formação de jovens nas modalidades artísticas em que são profissionais. Além de mostrar firmeza nas suas linhas ao longo do tempo, são detentores de prêmios nacionais e de vasta experiência artística. Com os *kuduristas*, a situação é diferente. Se, na linguagem contemporânea e popular, todos podem ser chamados de artistas (sem diferenciação), pelo mesmo jargão estético endógeno não nos permite isso. Na *beleza mntual*, eles seriam pseudo-artistas. A *beleza simbial* está ligada à quase-artista ao passo que a *beleza kalungueira* esteja ligada à simili-artista e artista.

Apesar de muito poucos *kuduristas* dominarem tecnicamente a música/dança, são muito populares. Os produtos musicais deles têm boa produção comercial. Mais populares ainda que a coreógrafa Ana Clara Marques, mais conhecidos do que o escultor Mestre Afó ou o eminente pintor Viteix. A popularidade aqui não valida a mestria, caso olharmos os arquétipos de Deus-criador. O consumidor de arte em Angola é tido, na sua maioria, analfabeto no conhecimento musical, menos exigente e monocritico. A educação é decisória para a qualidade da produção. Isto pode valer também para outras modalidades. Portanto, mesmo que os *kuduristas* citados não dominassem as noções básicas (práticas/teóricas) da música/dança, é verdade dizer que são impulsionadores de fenómenos artísticos, na ordem da beleza *mntual*. Os *kuduristas* são os mais convidados pelos políticos durante as campanhas eleitorais. Agradam, e de que maneira, a uma vasta população angolana (e internacional) que se identifica com o estilo e, em contrapartida, buscam o seu bem subjectivo (o que justificaria algum traço de profissionalismo). Nos últimos nove anos, a performance dos *kuduristas* ganhou uma dinâmica que nos permite olhar a *beleza mntual* com virtudes (*beleza simbial*).

Nietzsche fez observar o seguinte:

Consideramos até o momento o Apolínico e seu contraste, o Dionisíaco, como forças de arte que emergem da própria natureza sem mediação do artista humano, e nas quais se contentam por enquanto e de modo direto os seus impulsos artísticos, por um lado, como o mundo configurado pelos sonhos, cuja perfeição se encontra sem qualquer relação com a elevação intelectual ou a formação ar-

culturas actuais em efervescência. O primeiro tem uma estrutura fixa normativa que dialoga com demais, enquanto o segundo tem várias estruturas dinâmicas em diálogo normativo.

tística individual, por outro lado, como verdade embriagadora, que também não leva em consideração o indivíduo, mas que chega a procurar destruí-lo e redimi-lo por um sentimento místico de união. Com respeito a estes estados artísticos imediatos da natureza, é qualquer artista um «imitador», i. e. ou o artista Apolínicos dos sonhos ou o artista Dionisíaco da embriaguez ou, finalmente – como por exemplo na tragédia grega –, ao mesmo tempo artista do sonho e da embriaguez; como tal devemos imaginá-lo, como ele, na bebedice *dionisíaca* e no místico auto-abandono, cai vacilante, solitário, e separado dos coros entusiastas; e como se lhe revela, por influência do sonho apolínicos, seu próprio estado; isto é, sua unidade com o fundo mais íntimo do mundo numa visão alegórica.⁷⁹

Das nossas análises aqui resumidas, interessou-nos três dimensões da trajetória artística enquanto produtora da *beleza*:

- 1) **Dimensão subjectiva:** do ponto de vista de quem executa, tudo começa com (i) pseudo-artista: o fazedor da arte domina técnica e nocionalmente a modalidade. Depois passa pelo (ii) *quase-artista*: mostra mestria e grande conhecimento da sua modalidade. A terceira etapa é (iii) *simili-artista*: promotor da arte não só com criação emocional, como também com novas apreciações da sua modalidade (criar estilos com maior receptibilidade intelectualista). Finalmente, passa a ser (iv) artista: criador e crítico emocional, racional da modalidade e elite social pela sua autoridade ética, racional na matéria
- 2) **Dimensão objectiva:** do ponto de vista de apreciação da produção em si, há: (i) existem várias belezas nas quais se pode integrar um produto artístico. Essas belezas devem começar pelo uni-individual, para depois passarem para o pluri-individual; (ii) duas belezas são fundamentais: beleza *mutual* e beleza simbial. Em cada uma, há a necessidade de provas documentais/materiais que permitirão conectar a dimensão subjectiva à dimensão objectiva. Aqui, o crítico deverá prestar mais atenção à evolução gradual da beleza: beleza *simbial* e *kalungueira*. Realçar que, consoante os aspectos externos, a *beleza kalungueira* é precedida pela beleza *sukueira*, *mpângaleira*, etc.⁸⁰ Aqui, a obra produzida proporciona *ordem* que perdura em várias gerações.⁸¹
- 3) **Dimensão universal:** na apreciação filosófica ou estética, nota-se o seguinte: (i) a separação da arte utilitária da «arte pela arte» gerou inúmeras teorias sobre o que seria arte/artista e o que seria artesanato/artesão. Nasce a aceitação internacional da obra de arte e do seu autor nos circuitos internacionais, quer nas arenas académicas/universidades, museus, arenas promocionais/bienais, festivais de arte. Dak'Art, Musée de Quay Branly, Metropolitan Museum of Art, Museu Afro Brasil são arenas propícias onde se insere a produção artística de africanos em geral; (ii) A industrialização da arte – auxiliada pelas novas tecnologias e pela Internet – esvaziou as modalidades artísticas da parte retórica, de maneira que a arte passa a ser neocapitalista (envolvendo a ideia de dinheiro, corruptela de bem-estar, como se o bom e o bem artísticos pudessem ser realmente atingidos através do dinheiro). Talvez seja o impacto da tirania dos financeiros/banqueiros, primeiro, por meio da sua apreciação (moderada ou exagerada) das coisas mais belas que alcançam a alma;

⁷⁹ NIETZSCHE, 2006, p. 28

⁸⁰ Partimos do pressuposto que a *beleza kalungueira* seja reservada para as categorias de Nzambi (Ndala Karitanga). É chamado de Suku (sol, eternidade), Mpangala (eternidade, calor). Isto é, os seus criadores 'eternizam' associando as linhagens a que pertencem.

⁸¹ Muitas obras de arte clássica como *mwana pwo*, *cihongo*, *tsibinda Ilunga*, *ñkisi ñkôndi*, etc. personificam as linhagens dos seus criadores e tornaram-se ordem.

segundo, pela comercialização destes productos (criados, geralmente, por pessoas financeiramente mais modestas).

A arte é uma longa trajectória que começa como pseudo-arte, fase de aprendizagem e domínio da técnica da modalidade. Como é óbvio, a beleza aqui é *muntual*, até porque os praticantes desta beleza ainda se servem dela para fins comerciais e para integração no mercado. Depois, a *quase-arte*, com a beleza *muntual*, a levar a tecnicidade para a utilidade social. Notamos a participação na oxigenação do sistema artístico local. Na *simili-arte*, a arte torna-se instrumento de distribuição do bem-estar social: o simili-artista cria emprego e proporciona formação para o bem-estar das demais pessoas. Como é notório, a *simili-arte* veicula a beleza *simbial*. Aqui, o reconhecimento nacional vai além das simples instituições, pois ela veicula a beleza *simbial*. Em relação à arte, esta começa com a base da beleza *kalungueira*: beleza *sukeira* e *mpangueira*. Por isso, o artista, por si só, personaliza a sua própria linha artística (pensamento/filosofia) e torna-se numa autoridade (elite) na sua modalidade. São, na verdade, os artistas que servem de espelho a um país: instituem a riqueza e a constituição artística de uma nação próspera.

Conclusão

O nosso objectivo foi de abrir uma possibilidade de interpretar a beleza a partir da intelectualidade patente nas obras dos artistas angolanos. Mas, antes, era necessário estabelecer um quadro comparativo de conceitos básicos da estética ou filosofia da arte. Com isso, pensamos introduzir aqui algumas categorias da beleza – que precisam de ser discutidas por vários especialistas – com propósito abrir um programa dialógico entre o que herdamos da estética ocidental e as expressões endógenas. A arte é fiel expressão do *eu-social*. Mesmo quando dissocia-se dos padrões ou paradigmas da razão, o *eu-cósmico* não salta o cerco da bondade. O *muntu* é um ser bondoso por natureza. Isto é, parte inicial de toda produção artística.

Interessa introduzir essa discussão nas universidades angolanas de forma sistemática as produções artísticas ao longo do tempo no espaço chamado Angola, identificar a dinâmica que definiu o conceito da *beleza*. Tivemos a petulância de comparar alguns aspectos da *beleza* grega com a realidade muntu-angolana, quão produtivo é esse exercício na academia. Essa possibilidade abre novas portas para aprofundar a nossa compreensão sobre a produção angolana em diferentes modalidades artísticas.

Angola tem museus que albergam obras de arte estudadas consoante as ferramentas concebidas «fora» delas. Na verdade, o actual conceito do museu terá nascido na Alexandria com

o «mouseion»⁸²: espaço das musas [beldades], local do conhecimento. Na Antiguidade, ele foi criado na cidade de Alexandria onde reuniam-se milhares de intelectuais e sábios do mundo. A sua importância foi de criar o conhecimento. Foi na base deste desiderato que debruçamos aqui sobre diferentes questões de arte – cujo espaço de estudo é *museu* – na esperança que a discussão científica seja desenvolvida nas universidades angolanas com trabalhos empíricos, com proposta de novas teorias, se necessário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AKPOROBARO, F.B.O. **Introduction to African Oral Literature**. Ikeja: Princeton Publishing Company, 2012.

ANYGOHO, Kofi. Poetry as Dramatic Performance. In: **African Literature: an anthology to criticism and theory**. Oxford, Blackwell Publishing, 2013

BRATTON, Benjamin. A pilha negra, **Revista Observatório Itaú Cultural**, n. 20 (jan/jun 2016). São Paulo: Itaú Cultural, 2016.

DIAGNE, Souleymane Bachir. Penser de langue à langue. In: MABANCKOU, Alain (Org.). **Penser et écrire l’Afrique aujourd’hui**. Paris: Seuil, 2017.

DIAGNE, Souleymane Bachir. Pour un universel vraiment universel. In: MBEMBE, Achille; SARR, Felwine (Orgs.). **Écrire l’Afrique-Monde**. Dacar: Jimsaan, 2017.

GILROY, Paul. **O atlântico negro, Modernidade e dupla consciência**. Trad. Cid Kapel Moreira. Centro de Estudos Afro Asiáticos, Universidade Cândido Mendes. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

IDUMA, Emanuel. **A Stranger’s Pose**. Abuja-Londres: Cassava Republic Press, 2018.

MBEMBE, Achille; SARR, Felwine (org.) **Écrire l’Afrique-Monde**. Dakar: Philippe Rey/Jimsaan, 2017.

MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. In: MOURA, Sabrina (Org.). **Panoramas do Sul leituras** São Paulo: Editora SESC, 2015.

MBEMBE, Achille. L’Afrique qui vient. In: MABANCKOU, Alain (Org.). **Penser et écrire l’Afrique aujourd’hui**. Paris: Seuil, 2017.

MBEMBE, Achille. Penser le monde a partir de l’Afrique. In: MBEMBE, Achille; SARR, Felwine (Orgs.). **Écrire l’Afrique-Monde**. Dacar: Jimsaan, 2017.

SARABA. <<http://sarabamag.com/>>. Acesso em janeiro, 2018.

SARR, Felwine; MBEMBE, Achille. Entrevista. In: jornal **L’Humanité**, 23, 24 e 25 de junho. Paris, 2016.

⁸² *Sarapaeum* (Serapis: junção de Isis egípcio e Hades grego) era o local público e sagrado, onde os reis Ptolemeus investiram para formação do cidadão.

SELASI, Taiye. Bye-bye Babar, <<http://thelip.robertsharp.co.uk/?p=76>>. Acesso em junho, 2016.

SUHR-SYTSMA, Nathan. Theories of African Poetry. In: **New Literary History**. Vol.50, Number 4, p. 581-607, 2019.

THIONG'O, Ngugi Wa. The Language of African Literature. In: OLANYIYAN, Tejumola; QUAYSON, Ato (Orgs.). **African Literature, An Anthology of Criticism and Theory**. Malden: Blackwell Publishing, 2013.

THUIN, Antonia Costa de. **Ooyinbo: visões de um continente** Tese (Doutorado em Literatura, Cultura e Contemporaneidade) – Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e contemporaneidade. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC, Rio de Janeiro, PUC, 2019.

TJ DEMA. Botswana. <<http://tjdema.com/>>. Acesso em junho, 2020.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à Poesia Oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Recebido em: 03/12/2020

Aprovado em: 08/01/2020



ISSN: 2595-5713
Vol. 03 | N°. 6 | Ano 2020

Eduardo A. Estevam Santos

ANTONIO URBANO MONTEIRO DE CASTRO: A IMPRENSA A SERVIÇO DA DOMINAÇÃO COLONIAL PORTUGUESA EM ANGOLA OITOCENTISTA

ANTONIO URBANO MONTEIRO DE CASTRO: THE PRESS AT THE SERVICE OF PORTUGUESE COLONIAL DOMINATION IN NINETEENTH-CENTURY ANGOLA

RESUMO: Antonio Urbano Monteiro de Castro foi um dos precursores dos ideais reivindicatórios de autonomia política e econômica para a província de Angola. Este trabalho apresenta a trajetória desse periodista na segunda metade do século XIX e, analisa o papel histórico e social da imprensa, dirigida por portugueses, na defesa dos interesses coloniais. A escolha do periodismo como objeto mediador do estudo justifica-se por entender-se a imprensa como instrumento político de influência, manipulação e intervenção na vida social. Contudo, para a análise histórica das principais produções desse periodista (Civilização da África-Portuguesa, União Africo-portuguesa), foram utilizados procedimentos metodológicos inerentes a imprensa periódica, tais como, crítica rigorosa da linha editorial, análise das circunstâncias do seu lugar de inserção, suas ligações com diferentes poderes, recepção e audiência. Por fim, concluímos que a imprensa tipográfica inaugurada por Urbano de Castro ajudou a dar forma aos eventos que registrava.

PALAVRAS-CHAVE: Imprensa; Colonização Portuguesa; Civilização.

ABSTRACT: Antonio Urbano Monteiro de Castro was one of the forerunners of the claiming ideals of political and economic autonomy for the province of Angola. This work presents the trajectory of this journalist in the second half of the 19th century and analyzes the historical and social role of the press, directed by the Portuguese, in the defense of colonial interests. The choice of journalism as the mediating object of the study is justified by understanding the press as a political instrument of influence, manipulation and intervention in social life. However, for the historical analysis of the main productions of this journalist (Civilização da África-Portuguesa, União Africo-portuguesa), methodological procedures inherent to the periodical press were used, such as strict criticism of the editorial line, analysis of the circumstances of his place of insertion, their connections with different powers, reception and audience. Finally, we conclude that the printing press inaugurated by Urbano de Castro helped to shape the events he recorded.

KEY WORDS: Press; Portuguese Colonization; Civilization.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

**ANTONIO URBANO MONTEIRO DE CASTRO: A IMPRENSA A SERVIÇO DA
DOMINAÇÃO COLONIAL PORTUGUESA EM ANGOLA OITOCENTISTA**Eduardo Antonio Estevam Santos ¹**Introdução**

Pretendemos com este artigo, apresentar o perfil do pensamento político de Antonio Urbano Monteiro de Castro, que assinava seus artigos apenas como Urbano de Castro. O recorte temporal encobre o período de sua atuação como periodista — 1866 a 1893 —, ou seja, os 27 anos em que produziu intensamente artigos que apresentavam reflexões sobre conjunturas e/ou acontecimentos cotidianos. Prevalciam em suas teses o discurso colonialista de que se precisava dinamizar o processo colonizador em Angola para enquadrá-lo nas exigências econômicas desse tempo histórico. Veremos, por meio de fragmentos dos artigos selecionados, o quanto Urbano de Castro constatava que a política colonial era o ponto no qual confluía a maioria das atividades do conjunto social dessa região compreendida como Angola.

Esse periodista foi o principal expoente da fundação da imprensa livre em Angola, a partir da publicação do seu semanário *A Civilização da África Portuguesa*, em 6 de dezembro de 1866. ² Para o pesquisador português Julio de Castro Lopo, pioneiro nas investigações sobre a produção de periódicos e jornais nos séculos XIX e XX, em Angola, Urbano de Castro foi o símbolo do jornalismo oitocentista de Luanda, um dos maiores valores intelectuais e mentais que passaram pela imprensa angolana. Com uma posição mais crítica, Alberto Oliveira Pinto (2017, p. 549), historiador contemporâneo, reconhece o papel histórico desse periodista, mas acredita que ele fora um entusiasta do sonho imperial português. Podemos engrossar a lista dos periodistas que também alcançaram destaque no cenário político e social de Luanda, nas décadas de 1860 e 1870, com os nomes de José de Fontes Pereira, Mamede Santana e Palma, Lino de Souza Araújo, Arantes Braga e Francisco Antonio Pinheiro Bayão. Com perfis ideológicos diferenciados, quanto à crítica colonial e anticolonial, principalmente no tocante às transformações políticas e sociais em curso, todos eles apresentaram um forte desempenho político, uma vez que a imprensa ampliou o espaço público comunicativo e discursivo por meio da palavra impressa.

Urbano de Castro nasceu em Lisboa, em 26 de junho de 1836, no seio de uma família burguesa, e faleceu em Luanda, em 23 de dezembro de 1893. Chegou à capital angolana em

¹ Professor adjunto do Instituto de Humanidades e Letras, campus dos Malês, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). E-mail: eduardoestevame@unilab.edu.br Este estudo faz parte de um projeto de investigação mais amplo, que consiste na análise histórica da produção e circulação efetiva de impressos como efeito das transformações econômicas e sociais nas províncias de Angola, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Guiné-Bissau e Moçambique.

1856, aos 20 anos de idade, numa passagem efêmera, regressando a Lisboa para estudar na Escola Politécnica, e voltando para Angola em 1858. Foi nomeado, via decreto, para o conselho inspetor de instrução pública para os anos letivos de 1886 e 1867, em virtude do seu decanato, “[...] do amor às letras e às ciências”.³ Lecionou na Escola Principal de Luanda. Foi funcionário público, administrador do concelho e escrivão do Tribunal da Relação de Luanda, escritor, advogado provisionado e deputado por uma legislatura. Além da sua produção jornalística, contribuiu como colaborador para o *Cruzeiro do Sul* (1873-1878) e *O Mercantil* (1870-1891/1896-1897). Em 1882, fundou o seu segundo periódico: *A União Africo Portuguesa*.

Materiais de pesquisa e a região compreendida como Angola

Para realizarmos esta pesquisa histórica, analisamos toda a coleção disponível na Biblioteca Nacional de Portugal d’*A Civilização da África Portuguesa*, ou seja, as publicações de 6 de dezembro de 1866 a 26 de setembro de 1869. Quanto aos demais periódicos em que Urbano de Castro foi apenas colaborador — *O Mercantil* e *O Cruzeiro do Sul* —, contamos apenas com alguns títulos nos quais se encontravam os artigos desse periodista. Em relação a *União Africo-Portuguesa*, fizemos uso das publicações de 6 de maio de 1882 a 6 de novembro de 1882. Para uma interpretação histórica do conjunto da política colonial, não poderíamos deixar de incluir *O trabalho rural africano e a administração colonial*, impresso em 1873, do então ministro Marques de Sá da Bandeira, no qual expressava ideias, posições políticas, memórias e ações administrativas da administração colonial. Nesse intuito, contamos também com os relatórios dos governadores das províncias ultramarinas para os anos de 1861, 1862, 1867 a 1887, todos publicados pela imprensa nacional, em Lisboa.

Como observou Marc Bloch (BECKER, 2003, p. 197), a história consiste não apenas em saber como os acontecimentos ocorreram, mas igualmente, como foram percebidos. O público leitor era restrito, porém diversificado. O quimbundo era hegemônico em Luanda, a língua portuguesa circulava apenas nas relações comerciais, administrativas, militares e no sistema de ensino, e a maioria dos impressos eram redigidos em português para alcançar esse público. Jill Dias (1998, p. 517) nos informa que nas décadas de 1860 e 1870, para além das aulas públicas, funcionaram oficialmente cerca de 10 estabelecimentos privados de ensino primário e secundário, quase todos em Luanda e arredores. Em Ambaca, em meados do século XIX, calculava-se em 10.000 o número de habitantes dessa região que sabiam falar, ler e escrever português (DIAS,

² Participaram também da equipe editorial Alfredo Mântua e, meses depois do lançamento do periódico, o brasileiro Francisco Pereira Dutra.

³ Relatórios dos governadores das províncias ultramarinas. Relatório do Governo Geral da Província de Angola — 1887. Ministério da Marinha e Ultramar, Lisboa, Imprensa Nacional, 1889, p. 213.

2002, p. 326-338). O domínio dessa língua nesta região, historicamente, foi fruto das relações sociais com os portugueses por meio do comércio, política e missão. Interpretamos o grau de recepção d'*A Civilização* e da *União Africo-Portuguesa*, entre outras possibilidades, fazendo uma leitura a contrapelo das cartas enviadas. Estas, apesar de passarem por um processo seletivo pelos editores, acreditamos que para demonstrar credibilidade, fazia-se necessário apresentar algumas ideias divergentes. Por exemplo, na edição de janeiro de 1867, o assinante da *Civilização*, Sr. Ricardo de Carvalho, argumentava a favor da escravidão, divergindo da posição dos editores. Enfim, mais do que o registro dos acontecimentos, procuramos interpretar a imprensa como ingrediente do “acontecimento”, como força ativa no processo social em que estava inserido. A recepção também pode ser evidenciada por via da censura. No ano de 1867, o governador geral mandou suprimir o periódico, porque considerou subversivos os artigos que o criticavam como autoridade política.

A *Civilização* tinha como objetivo tratar dos interesses administrativos, econômicos, mercantis, agrícolas e industriais da África Portuguesa, particularmente de Angola e São Tomé, segundo os seus dois redatores-proprietários: Urbano de Castro e Alfredo Mântua. Este último teve um papel secundário, no que tange ao volume dos editoriais escritos. Mântua nasceu em Lisboa, era jornalista e advogado provisionado. Foi responsável pelos textos da seção “*Folhetim*”, que ficava na primeira página do periódico, abaixo dos editoriais. Foi um dos redatores do periódico *O Mercantil*. Em 1880, foi um dos sócios-fundadores da Sociedade de Geografia de Angola, que surgiu em 12 de fevereiro de 1882. Fundou o jornal *A Verdade*, em 1882. Meses depois, o naturalista brasileiro Francisco Pereira Dutra também passou a compor o corpo editorial. A última edição d'*A Civilização* foi editada em 26 de setembro de 1869.

A *Civilização* tinha sua própria tipografia e localizava-se em Luanda, na rua D. Miguel de Mello, n.º 15. Era vendido ao preço de 3&600 réis por ano, 2&000 réis por semestre e 1&200 por trimestre. Tinha redatores correspondentes em Benguela, Mossamedes e São Tomé e Príncipe. Suas edições circularam em Angola e São Tomé, nos seguintes locais: Luanda, Ambriz, Benguela-velha, Novo-Redondo, Quicombo, Mossamedes, Campangombe, Casengo, Ambaça, Duque de Bragança, Malange, Cassange, Dembos, Barra do Dande, Bengo, Libongo, Príncipe.



Figura 1 – Acervo Biblioteca Nacional de Portugal. Coleção Fundo Geral Jornais, A-1

Segundo o relatório do governo geral da província de Angola para o ano de 1861, publicado pela imprensa nacional (Lisboa) apenas em 1867, a região de colonização portuguesa era composta de “cinco distritos ou governos administrativos de Luanda, Benguela, Mossamedes e Ambriz, que contam no mar do ocidente, e do distrito de Golungo Alto, que está situado no interior a leste de Luanda”.⁴ Sendo que o distrito de Luanda era composto pelos seguintes concelhos: Barra do Bengo, Barra do Dande, Libongo, Alto Dande, Icollo e Bengo, Zenza do Golungo, Muxima, Calumbo e Novo Redondo. Benguela constava de seis concelhos: São Filipe de Benguela, capital do distrito, e os de Catumbela, do Egito, do Dombe Grande, de Quilengues e de Caconda. O distrito de Mossamedes tinha cinco concelhos: a Vila de Mossamedes, Bumbo, Huila, Gambos e Humbe. Ambriz, três concelhos: Bembe, Encoge e S. Salvador do Congo. Por fim, Golungo Alto era composto por Dembos, Ambaca, Duque de Bragança, Malange, Talla Mugongo ou Casange, Pungo Andongo, Casengo, Cambambe e Massangano.

Colonizar e Civilizar

“É um africano, que escreve estas linhas que vão lêr-se; mas este, em vez de pregar o ódio aos europeus, proclama o que proclamar-se: a fraterna amizade entre esses e os africanos” (CASTRO, 1866, s.p.). Mobilizado pela ideologia nostálgica da grandeza imperial portuguesa, esse periodista afirmava que seu único intuito era promover a civilização dos povos africanos por meio da ilustração. Ele não reconhecia, na presença portuguesa oitocentista, um processo de dominação. Dizia que, quando ocorreu dessa forma, foi por uma necessidade histórica. O domínio português era tido como direito dado à herança da ocupação. Na interpretação conservadora de Urbano de Castro, no tocante à presença portuguesa ao longo do século XIX, a interdependência entre os “angolanos” e os portugueses foi provocada pelas relações comerciais. Exceto aquelas condicionadas pelas “guerras pretas”, as demais foram harmoniosas e pacíficas dado o grau de “consciência” dos africanos que reconheciam a necessidade de civilizar-se. As transformações ocorridas a partir desses contatos, ao provocarem desintegração, reagrupamento e redefinição (DIAS, 1989, p. 241), eram lidas como mudanças necessárias, resultado de um processo histórico linear. As complexas relações de interesses comerciais e políticos eram vistas tão somente pelo prisma da necessidade histórica de desenvolvimento de Angola.

Para os membros das várias elites sociais e políticas africanas locais, envolvidas há muito com a economia atlântica, este período representava, no conjunto, a continuação de um período da prosperidade e do crescimento econômico e político, cujas origens remontavam talvez, até aos princípios de 1800 (DIAS, 1989, p. 242).

De fato, as elites africanas participaram desse processo de colonização. O que Urbano de Castro não enxergava nesses sujeitos, porém, era sua capacidade de agenciar o desenvolvimento político e econômico de Angola. Ainda assim, seu alinhamento com a elite “civilizada” só foi possível porque o considerava o único grupo social capaz de negociar os interesses em comum entre a província e a metrópole, uma vez que o estado civilizatório dos “indígenas” não os habilitava a conduzir tal processo social. Na verdade, esse periodista recusava-se a aceitar a forte africanização do comércio do planalto angolano, por meio de justificativas pautadas em representações estereotipadas, visto que nessas regiões os povos “[...] tiraram pleno partido da sua posição geográfica e da sua astúcia e agressividade comercial” (PÉLISSIER; WHEELER, 2016, p. 110). Os dados econômicos e sociais evidenciam um maior interesse de Portugal pelas possessões do

⁴ Relatório do Governo Geral da Província de Angola. Sebastião Lopes de Calheiros e Menezes. 1861. Lisboa, Imprensa Nacional, 1867.

ultramar, em especial Angola, nas décadas posteriores à independência do Brasil e do fim do tráfico escravo, com a elaboração de um novo plano colonial. O pensamento de Urbano de Castro tinha por base os projetos coloniais conduzidos a partir da década de 1830.

Contribuir, pela imprensa e com os grupos sociais “assimilados”, para o desenvolvimento de Angola era a sua meta política. Nesse caso, as décadas de 1870 e 1880 tornaram-se, do ponto de vista de Urbano de Castro, decisivas, tendo em vista que, na década de 1860, o governador-geral de Angola, Carlos Franco, foi orientado pela metrópole para que se “adiasse todas as ‘empresas’ por falta de meios para as financiar” (ALEXANDRE, 1998, p. 84). Para esse período, Valentim Alexandre, em *A questão Colonial no Portugal oitocentista*, aponta uma crise no espírito expansionista, recuos e decisões de abandonar Cassange, os Gambos e Humbe, “[...] onde se observava que a aquisição de territórios não deveria ser o ‘principal empenho’ das autoridades portuguesas em África” (VALENTIM, 1998, p. 85).⁵

A situação financeira da província de Angola, sem poder considerar-se das mais prosperas, não é comtudo para fazer desanimar. Não pertencendo ao grupo dos que só vêem nas nossas colonias um sorvedouro, onde annualmente são absorvidas enormes e improductivas verbas, não me illudo todavia a ponto de julgar muito proxima a epoca em que os seus rendimentos possam fazer face ao progressivo aumento das despezas, provenientes de urgentes e indispensaveis reformas; que uma boa e regular administração está reclamando.⁶

Na primeira metade do século XIX, após a Independência do Brasil, os ideólogos do sistema colonial acreditavam no mito do eldorado, ou seja, numa crença inabalável na riqueza das colônias (ALEXANDRE, 1998, p. 42). Eles deixaram evidente seus pensamentos nos textos *Memória geográfica e política das possessões portuguesas na África Ocidental, que diz respeito aos reinos de Angola, Benguela e suas dependências*, de Joaquim Antonio de Carvalho e Menezes, publicado em 1834, e *Memória estatística sobre os domínios portugueses na África Oriental*, de Sebastião Xavier Botelho, editado em 1835. Urbano de Castro seguia nessa tradição de produção de conhecimentos para serem aplicados para o melhoramento das províncias ultramarinas e conseqüentemente nas vantagens para a monarquia. Assim como seus antecessores, Urbano de Castro sentia-se animado pelo desejo de chamar à atenção de todos os portugueses (políticos, capitalistas, colonos e o africano civilizado) para a importância de Angola. Nos dois excertos abaixo, podemos evidenciar sua filiação ideológica.

⁵ Em *O liberalismo português e as colônias de África* (1820-1839), Valentin Alexandre apresenta um balanço negativo para as décadas de 1820 e 1830. “Por seu turno, nenhum dos objetivos principais da política formulada após 1834 foi atingido: não foi possível nem ocupar o litoral da região do Congo, nem reforçar a soberania portuguesa nos pontos já ocupados”. O Século XIX em Portugal: Comunicação ao colóquio organizado pelo Gabinete de Investigações Sociais. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1979/1980, p. 339.

⁶ Relatórios dos governadores das províncias ultramarinas. Relatório do Governo Geral da Província de Angola – 1887. Ministério da Marinha e Ultramar, Lisboa, Imprensa Nacional, 1889, p. 18.

A África, se soubermos dar-lhe a atenção que ela merece, pode ser em poucos anos para nós um segundo Brasil: opulentas minas de ouro, ainda não exploradas, terrenos fertilíssimos em milho, azeite, e ali podem fazer-se plantações de café, algodão, cana-de-açúcar, arroz, e todos os mais gêneros que formam a importância comercial do Brasil. (VALENTIM, 1998, p. 42).

Desta arte dominávamos terras e mares, coisas e pessoas; as produções, o comércio, a navegação tudo era nosso; os mais preciosos objetos, com que depois se enriquecerão tantas nações, estavam concentrados em nossas mãos, e este monopólio nos tornava árbitros absolutos do preço dos produtos, e manufaturas da Europa, e da Ásia (BOTELHO, 1835, p. 6).

Diferentemente desses dois intelectuais que produziram análises sobre as ocupações portuguesas, Urbano de Castro não publicou nenhum livro de memórias. O seu pensamento está expresso de forma fragmentada nos inúmeros artigos publicados. Pela imprensa, seu pensamento, procurou interpretar a complexidade do desenvolvimento da província e, conseqüentemente, ampliar os canais de comunicação e cultura como instrumentos civilizatórios. Com o decreto de 17 de maio de 1866, entrou em vigor a liberdade de imprensa na metrópole e, com o decreto de 1º de outubro do mesmo ano, tornava-se extensiva às províncias ultramarinas as mesmas garantias da lei de liberdade de imprensa em vigor em Portugal. No ano seguinte, porém, o periodismo angolano conhecia os limites do liberalismo metropolitano. Em setembro de 1867, Urbano de Castro foi condenado por crime de abuso de liberdade de imprensa. Em 25 de janeiro de 1873, sob mandado do administrador do concelho de Luanda e aprovação do governador-geral, foram encerradas as oficinas d'*O Mercantil* e apreendidos os seus meios. Nesse contexto de liberdade e repressão, surgia em Luanda o primeiro periódico noticioso.

Em dezembro de 1867, Urbano de Castro perdeu a provisão para exercer a advocacia e foi preso, por um mês, acusado de ter “[...] feito extorsões de dinheiro por meio de ameaças morais [...]” (CASTRO, 1867, s.p.), a quantia de 100 libras aos negociantes Marques e Ferraz. Segundo Alfredo Mântua, seu companheiro de redação, que também foi preso, a prisão só ocorreu porque esses periodistas se revoltaram contra o arbítrio, contra a imoralidade, contra a corrupção, “[...] nesta terra portuguesa cruamente desberdada de todos os privilégios e garantias, que o sangue de nobres e valentes portugueses, para ela, como para todas as outras terras portuguesas conquistou” (MÂNTUA, 1867, s.p.).

Remetemos o 1º número do periódico a todos aqueles cavalheiros, em cujo patriotismo confiamos, que não se negariam, pelo pagamento de tão modica quantia, qual é a assinatura d'esta publicação, a concorrer assim para que se estabeleça, radique e vigore aqui a civilizadora instituição da imprensa (CASTRO, 1866, s.p.).

Quem seriam os patriotas a que se refere Urbano de Castro, que não se eximiriam da responsabilidade cívica de assinar um periódico tão importante para o progresso de Angola? Esse forte apelo fazia parte da experiência patriótica na vida de Urbano de Castro. Aos 25 anos de idade, ele fez parte da 4ª Companhia do Batalhão Voluntários de Luanda. O sonho da integração entre esses povos, angolanos e portugueses persistia nos seus projetos políticos e os títulos dos seus empreendimentos eram reveladores: *África Portuguesa* e *União Africo Portuguesa*. Na edição de 18 de outubro de 1867, em meio às ameaças de prisão, chamava à atenção da imprensa portuguesa, dos riscos que correm os homens que trazem do “seu culto país natal a estas terras” (CASTRO, 1867, s.p.). Dizia, “vêde, quais são aqui os loiros concedidos aos que tem sacrificado, e continuam sacrificando fortuna, honra, e até a vida, à tenacidade de um nobre, de um santo empenho” (CASTRO, 1869, s.p.).

E, segundo a Constituição de 1822, a nação portuguesa era resultado da união de todos os portugueses de ambos os hemisférios (não se fazia distinção entre brancos e pretos) e o seu território era compreendido, na Europa, pelo reino Portugal; na África ocidental, por Angola, Benguela e suas dependências, Cabinda e Molembo; Bissau e Cacheu; na Costa de Mina, o Forte de São João Batista de Ajudá; as Ilhas de Cabo Verde e as de São Tomé e Príncipe e suas dependências. Essa constituição liberal seguiu o princípio da integração e da igualdade jurídica do território nacional, incluindo a representação dos territórios ultramarinos nas Cortes. Por meio da legislação, procurava-se resolver os problemas conceituais da diversidade do ultramar e criar a ilusão de uniformidade, a exemplo da suposta igualdade de direitos entre os cidadãos das colônias e da metrópole.

Nessa primeira edição, os redatores, em seus artigos, informavam quem eram, de onde vieram e o que propunham. Dessa forma, descreviam que eram homens talentosos, dedicados à ciência e ao trabalho. Vinham das “lidas honradas do foro”, do gabinete dos estudos jurídicos, “onde sobre os livros consumimos os dias e velamos às noites”. Por fim, objetivavam aventurar-se a hastear o estandarte do progresso “[...] sem intenção mercantil, numa precária empresa as tênues economias da nossa profissão, e afrontar por patriótica, por humanitária, por generosa, mas atrevida resolução...” (CASTRO, 1866, s.p.). Informavam ainda que assumiam numerosos riscos nessa vasta região semibárbara, ao almejar levantar a tribuna da discussão “[...] abrir a via férrea do pensamento, inaugurar o telégrafo da opinião, assentar e sagrar a mais acelerada, a mais poderosa, a mais produtiva machina [expressão de língua latina, máquina] da civilização moderna: a instituição da imprensa” (CASTRO, 1866, s.p.).

Para Lopo, os periódicos surgiam por meio dos fins mais diversos, desde a recreação literária, passando pela expansão intelectual, temperamento dos redatores ou por vocação; ou motivados pela propaganda política, partidarismo local (defesa de interesses regionais, comerciais,

agrícolas e industriais), mercantilismo. Nem todas essas características estavam presentes nessa conjuntura histórica analisada. Acreditamos que Urbano de Castro começou a redigir motivado pela expansão intelectual, uma vez que o seu rendimento pessoal era maior como advogado provisionado e a atividade com exercício da imprensa não promovia grandes ganhos. Apesar de reconhecerem essa atividade como empresarial, ela estava mais para o uso da “pena como espada leal de um combatente” (LOPO, 1964, p. 117).

Urbano de Castro via na iniciativa particular uma atribuição, um compromisso de cidadão lusitano para levantar os alicerces da opulência e glória da colônia. Para ele, “infelizmente”, só com a perda do Brasil foi que Portugal passou a convencer-se das riquezas, que possuía nestas paragens. A “obra da civilização”, dado a sua envergadura, era um compromisso de todos. Ele acreditava que os povos que habitavam essa região compreendida como Angola deveriam tomar consciência de si, do seu estágio civilizacional e ir ao encontro dos benefícios, da comodidade, do gozo da civilização.

“Trabalhem, pois, todos para a regeneração pelo trabalho, pela inteligência, pela moralidade, desta terra. Província portuguesa, basta isso para que a amemos” (CASTRO, 1867, s.p.). Para Urbano de Castro, tal empreendimento era uma obrigação moral de todos os portugueses. Sobre as práticas civilizatórias, que por ora discutimos neste artigo, a história demonstrou (HEYWOOD, 2008) que tal processo foi por demais multifacetado e ambivalente. Temos como exemplo a geração dos periodistas autodenominados “filhos do país”. Esses afro-portugueses, ainda que mediados por uma formação cultural portuguesa, lideraram uma série de protestos e contestações contra a ordem burocrática colonial. Esse movimento social foi cunhado pelo jornalista Arantes Braga, em 1883, no periódico *Pharol do Povo*, como “renascença intelectual africana”. “Provocar a reunião dos elementos da nova renascença intelectual africana – com o fim de desbravar a natural rudeza desta raça – quebrar-lhe as cadeias da escravidão a que estão habituados, e infiltrando na alma o maior à liberdade – é o fim do *Pharol do Povo* (BRAGA, 1883, s.p.).

Devemos entender como colonização portuguesa em Angola, em termos geográficos, as zonas sob controle formal português, uma porção de terras muito restritas. O processo de ocupação não representava o domínio efetivo de determinados territórios, nas três últimas décadas do século XIX. Essa expansão para o interior, uma verdadeira soberania estéril, como refletiu René Pélissier (PÉLISSIER; WHEELER, 2016, p. 89), desenrolou-se por meio de avanços e recuos, não como resultado de um desenvolvimento gradual. A imprensa produzida por Urbano de Castro visava ampliar até o sertão mais remoto a influência da autoridade portuguesa. O reconhecimento de suas limitações era notório, como atesta Eduardo Balsemão no livro *História resumida do governo de Francisco Antonio Gonçalves Cardoso*, publicado em 1871.

A província de Angola e suas dependências abrange a costa que se estende desde os 5°, 12' até aos 18° de latitude meridional. No entanto, por em quanto, apenas de acha ocupada por nós a costa que decorre do Ambriz até o foz do Cunene, ao sul de Mossamedes (BALSEMÃO, 1871, s.p.).

Com o fim do tráfico, Luanda passou por uma “explosão demográfica”, alcançando 12.565 habitantes em 1850, a maioria africanos escravizados que já não podiam ser vendidos para as Américas. Os agentes portugueses classificavam a população de Luanda em três grupos: 1.240 brancos, 2.055 pardos e 9.270 pretos. Como outras cidades na costa atlântica da África, as mulheres representavam a maioria da população. Em 1850 elas eram 7.140 ou 57 por cento dos residentes, das quais somente 420 eram brancas. 6.020 indivíduos viviam sob o jugo da escravidão, dos quais 63,5% eram do sexo feminino (CURTO apud OLIVEIRA, 2018, p. 4). Com a soma dos pretos e pardos, a população branca tornava-se totalmente diminuta.

Quanto à instrução pública, essa “luz para os espíritos”, para Urbano de Castro, precedia o engrandecimento material para se alcançar o progresso em Angola. Se os povos dessa região abraçassem a instrução, poderiam elevar-se a ponto de conhecerem melhor o vigor do seu solo, a abundância de suas riquezas. A instrução, afirmava Urbano de Castro, possibilitaria demonstrar as vantagens da vida laboriosa. Tais ideias já estavam presentes no projeto político colonizador do Marques de Sá da Bandeira, no qual encontramos a expressão mais clara dos objetivos do projeto colonial (ALEXANDRE, 1998, p. 61). Em *O trabalho rural africano e a administração colonial*, Sá da Bandeira reconhecia a necessidade de promoção de estudos, de criação de escolas normais, mas, sem grandes gastos, “[...] regida por bons mestres mandados de Portugal, onde se preparassem indígenas para mestres de primeiras letras...” (BANDEIRA, 1873, p.125.). Reconhecia também a necessidade de construção de um Liceu em Luanda, para habilitar os formandos para o provimento dos empregos menores da província, reservando essas ocupações para os habitantes da colônia (BANDEIRA, 1873, p. 126).

A Imprensa e a Defesa do Projeto Colonial

Urbano de Castro colaborou com um dos principais periódicos do século XIX, o mais longo, *O Mercantil*. Surgiu em 9 de julho 1870, foi o semanário de maior duração na segunda metade do século XIX em toda Angola. Circulou entre 1870 e 1891, depois de um intervalo de cinco anos, voltou a circular com duração de apenas um ano, em formato de revista, de 1896 a 1897.

De propriedade do diretor José Pinto da Silva Rocha, com uma tiragem de 700 exemplares, o jornal teve correspondentes em diversos pontos da colônia, em Portugal e no Brasil (FONSECA, 2014, p. 88). Segundo a pesquisadora Rosa Cruz, *O Mercantil* circulou por todos os

concelhos do *hinterland* de Luanda, e ainda nos distritos de Dembos, Ambriz, Benguela e Mossamedes. Os números publicados eram logo esgotados porque “[...] até os pretos rudes das cubatas de capim compram e depois de uma leitura já comentam os seus artigos a seu modo” (SILVA, 2018, p. 10).

Para a pesquisadora Isadora de Ataíde Fonseca (2014, p. 88), ao longo dos seus 27 anos, *O Mercantil* denunciou funcionários públicos corruptos (n.º 442, maio de 1877); defendeu a importância dos degredados no desenvolvimento da colônia (n.º 558, agosto de 1879); criticou o abandono das instituições do Estado e as irregularidades cometidas pelos militares (n.º 621, junho de 1881); aplaudiu a ocupação e a expansão militar portuguesa em Angola (n.º 689, outubro de 1882); e defendeu a colonização em África e o projeto colonial do governo central (n.º 806, janeiro de 1885), dentre outras ações em seus artigos.

Em linhas gerais, a linha editorial desse periódico não contrastava com o pensamento de Urbano de Castro. A defesa do projeto colonial lusitano, embora encontrasse alguns críticos, era o principal elemento em comum que aglutinava o conjunto dos periodistas.

O periódico *O Cruzeiro do Sul* apresentava-se como um órgão dos interesses das províncias ultramarinas, tendo surgido em 1873, sob a direção de Lino de Souza Araújo, mestiço, proprietário e editor, e de Francisco Antonio Pinheiro Bayão, europeu, capitão do exército português. Nesse periódico, colaboraram o Padre António Castanheira Nunes, Urbano de Castro, José de Fontes Pereira e o Cónego António José do Nascimento. Em seu primeiro número, em 15 de junho de 1873, Joaquim Eugênio de Salles Ferreira, que era advogado e colaborador do periódico, dizia que *O Cruzeiro* era conduzido pelos “humildes operários da civilização”. Logo na primeira página encontramos a contribuição de Urbano de Castro, na seção “*Folhetim*”, com o poema *As duas estrelas*, que falava sobre o fascínio das estrelas, do Cruzeiro do Sul da cruz e de Deus. Em meio a inúmeras possibilidades de interpretações para o poema, acreditamos que a simbologia da “cruz” representava Angola, retratada como um calvário.

Luz formosa, que alumias
As terras, onde nasci!
- astro meigo, que surrias,
Quando eu sorria a ti!
Inundou-me de fulgores
A primavera, e de amores,
A tua vivida luz:
Não te esqueço – astro do norte,
Você é a estrela, que na morte
Ilumine a minha cruz!

Os seus céus cada astro tem;
Tem cada homem sua estrela;
Oh! Possa eu outra vez vê-la,
A minha... a da pátria, além! (CASTRO, 1873, s.p.).

Em 4 de julho de 1874, no artigo “A instrução pública”, publicado nesse periódico, Urbano de Castro mostrava-se indignado com os poderes públicos em relação à educação em geral. Querem “[...] matar a sede de luz de tantos milhões de espíritos”.⁷ A questão da Instrução era um tema recorrente em seus artigos. Em 1882, no periódico *A União Africo-Portuguesa*, voltou a discutir esse assunto, insistindo na obrigação da administração colonial no investimento na instrução. “O estacionamento de Angola tem por causa a falta de instrução pública, que o é da falta de riqueza, e durará, enquanto não lhe for dado o necessário self-governement” (CASTRO, 1882, s.p.).

A União Africo-Portuguesa possuía sua própria tipografia, situada no Largo da Alfandega. Publicava-se nas quartas-feiras e nos domingos, ao preço de 100 réis os números avulsos. Ao contrário da *Civilização*, nesse periódico, Urbano de Castro assumiu sozinho a linha editorial e praticamente assinava todos os artigos. Na década de 1880, em Luanda, *A União Africo-Portuguesa* procurou demarcar espaço num cenário social onde passou a existir um número bastante significativo de impressos: 16 periódicos.⁸ Concorriam com *A União* em Luanda, os seguintes periódicos: *O Echo de Angola* (1881-1882), *O Ultramar* (1882), *O Futuro de Angola* (1882-1891) e, fora desse eixo, *O Jornal de Mossamedes* (1881-1882).

O tom civilizatório dos artigos de Urbano de Castro permanecia nesse novo contexto. Notamos, porém, um maior aguçamento em suas ideias liberais. Na edição de 6 de maio de 1882, propugnava pela integridade dos territórios. Nesse momento, seu interesse mais premente era com a questão “nacional”. Assim, podemos considerá-lo como um dos integrantes dos diversos protonacionalismos angolanos. Sua defesa para tal projeto se dava em virtude das várias ameaças à soberania portuguesa, conflitos internos, de dentro, com múltiplas perspectivas e interesses, tais como o nacionalismo bacongo, os bóeres no sul de Angola e o nacionalismo dos assimilados angolanos, dentre outros (PÉLISSIER; WHEELER, 2016, p. 136).

No editorial, “Artigos de nossa fé”, que ocupou as duas primeiras páginas do periódico, ele apresentou um conjunto de teses, para um programa de reformas voltadas para maior eficácia da administração colonial. Os temas mais frequentes em seus artigos versaram sobre comércio e navegação, colonização, degredados e colônia penal, indústrias, ocupação portuguesa nos distritos do Congo e Molembo, Código Administrativo Ultramarino, tributação, serviço postal, dominação colonial, instrução primária, epidemia (varíola) e Banco Ultramarino.

⁷ Texto reeditado por Urbano de Castro na *União Africo-Portuguesa*, 25 de junho de 1882. Acervo Biblioteca Nacional de Portugal. Coleção Fundo Geral Jornais, A-1, n. 6.

⁸ *O Mercantil* (1870-1897), *Cruzeiro do Sul* (1873-1878), *Jornal de Luanda* (1878-1882), *Gazeta de Angola* (1881), *O Echo de Angola* (1881-1882), *O Ultramar* (1882), *O Futuro de Angola* (1882-1891), *O Pharol do Povo* (1883-1885), *O Rei Guilherme* (1886), *O Serão* (1886), *O Exército Ultramarino* (1887-1888), *O Foguete* (1888), *Muen Exi* (1889), *Arauto Africano* (1889-1890), *O Desastre* (1889-1890), *O Tomate* (1889-1891).

Primeira página da União Africo-portuguesa

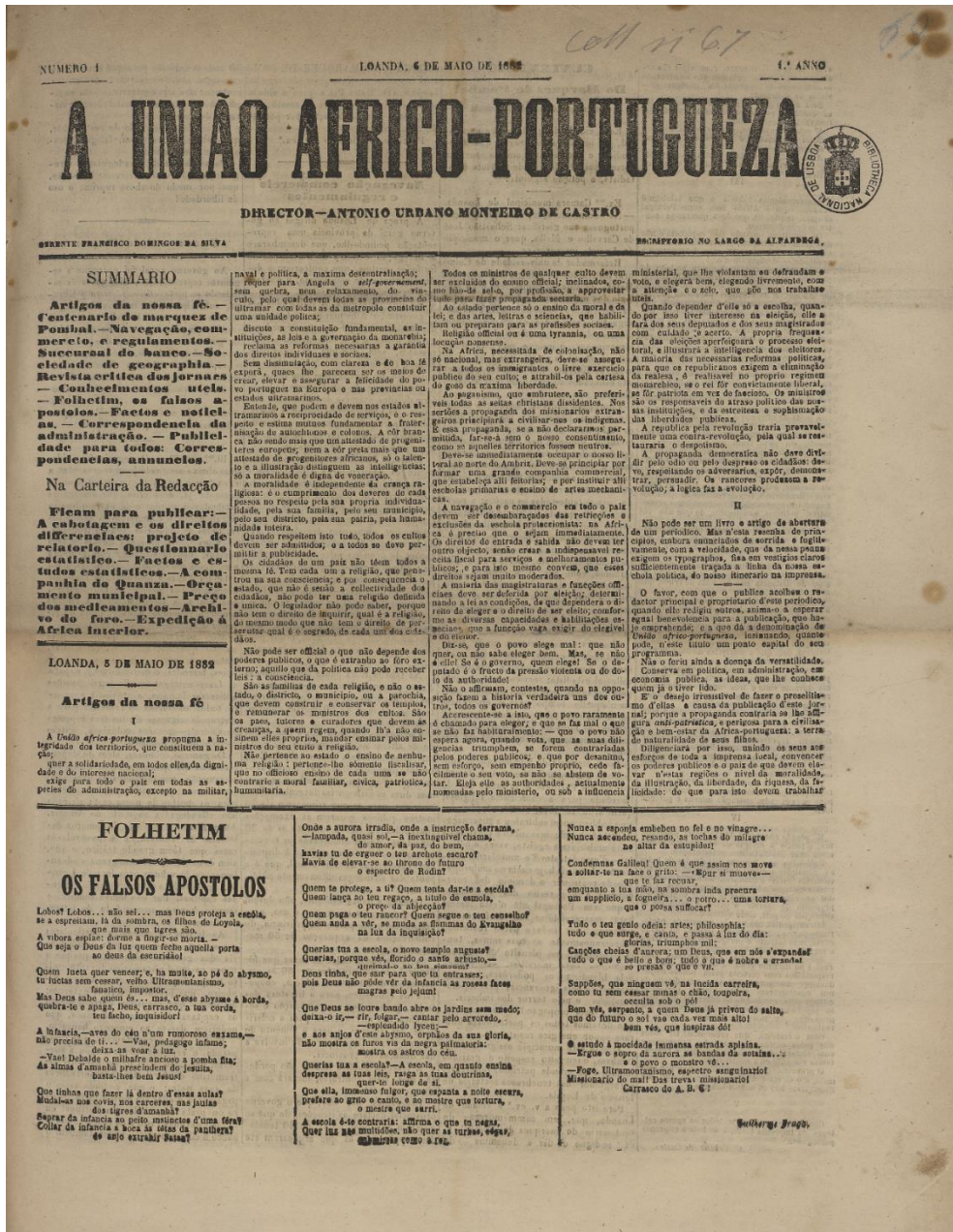


Figura 2 – Acervo Biblioteca Nacional de Portugal. Coleção Fundo Geral Jornais, A-1

Em pleno debate entre os países imperialistas sobre a ocupação efetiva dos espaços africanos, Urbano de Castro defendia uma política liberal para a província. Para ele, a navegação e o comércio deveriam ser desembaraços, de forma moderada, das restrições e exclusões, impulsionadas pela política mercantilista retrógrada, uma vez que o que se objetivava era a ampliação da receita fiscal, um capital indispensável para o melhoramento dos serviços públicos.

No tocante às representações políticas em Angola, a política eleitoral propriamente dita, Urbano de Castro enfatizava que a maioria das magistraturas e ocupações oficiais deveriam ser deferidas por eleições. Argumentava que a afirmação de que o povo não sabia eleger era falsa.

“É o governo quem elege! Se o deputado é fruto da pressão violenta ou do dolo da autoridade.”⁹ Afirmava que, se houve uma tradição de práticas de política eleitoral, a própria frequência do processo aperfeiçoaria o sistema. Em resposta à onda republicana, acreditava que a maioria das reformas políticas poderiam ser realizadas dentro do próprio sistema monárquico, não havendo necessidade de eliminação da realeza para tal fim. Os verdadeiros responsáveis pelo atraso político das instituições eram os ministros e não o regime, enfatizava ao finalizar o artigo.

Ainda sobre o texto, “*Artigos de nossa fé*”, Urbano de Castro falava da integridade dos territórios e da solidariedade necessária para construir a nação. Requeria para “[...] Angola o self-government, sem quebra, sem relaxamento do vínculo, pelo qual devem todas as províncias do ultramar com todas as da metrópole constituir uma unidade política...”¹⁰ Defendia a máxima descentralização da administração colonial. Para que Angola fosse um estado ultramarino, segundo Urbano de Castro, era necessário ampliar as garantias dos direitos individuais e sociais e defender o respeito aos cultos religiosos. Entretanto, não caberia ao legislador inquirir sobre a religião alheia, estes poderiam ter um livre exercício dos seus cultos. Quanto aos africanos pagãos dos sertões de Angola, porém, estes deveriam sujeitar-se à propaganda missionária. Do alto das suas posições de superioridade cultural, afirmava que o paganismo embrutecia os povos africanos, sendo preferível as seitas cristãs dissidentes às práticas gentílicas.

Em *E a propósito o self-government*¹¹, Urbano de Castro acusava a administração portuguesa de ser autocrática, centralizadora e impopular. Defendia e solicitava ao ministro do ultramar mais autonomia, que fosse concebido o *self-government* para a província. Daí sua proposta da máxima descentralização, com o *self-government*, sem quebra, nem relaxamento, do vínculo, pela qual deveriam todas as províncias do ultramar com todas as da metrópole constituir uma unidade política. Um dos exemplos concretos do seu projeto de autogoverno consistia na possibilidade de se criar e alterar novos impostos. Dizia que a imprensa liberal e os pensadores da política portuguesa deveriam dar maior importância para esse sistema de governo, caso contrário, continuaria assistindo o atraso das indústrias, a pobreza do comércio, a ignorância geral dos povos, ou seja, a crise moral e financeira da província.

O projeto reformista de Urbano de Castro pode ser evidenciado em vários artigos. Destacamos aqui o mais elaborado, “*A tributação*”, publicado em agosto de 1882. Ele acreditava que deveria haver reformas para a garantia dos direitos individuais e sociais, reciprocidade de serviços e o respeito mútuo entre os “autóctones” e colonos. “É um africano, que escreve estas linhas

⁹ Urbano de Castro. União Africo-portuguesa, 4 de agosto de 1882. Acervo Biblioteca Nacional de Portugal. Coleção Fundo Geral Jornais, A-1, n.6.

¹⁰ Urbano de Castro. União Africo-portuguesa, 6 de maio de 1882. Acervo Biblioteca Nacional de Portugal. Coleção Fundo Geral Jornais, A-1, n.6.

¹¹ Urbano de Castro. União Africo-portuguesa, 7 de maio de 1882. Acervo Biblioteca Nacional de Portugal. Coleção Fundo Geral Jornais, A-1, n.6.

que vão lêr-se [...] (CASTRO, 1866, s.p.)”. Nesse momento se reconhece como um africano branco, em oposição aos portugueses metropolitanos. “(...) mas este, em vez de pregar o ódio aos europeus, proclama o que proclamar-se: a fraterna amizade entre esses e os africanos” (CASTRO, 1866, s.p.) Esse posicionamento de Urbano de Castro refletia as tensões raciais (SANTOS, 2020, p. 118-157) do seu tempo, quando uma onda de práticas racistas envolvia os *filhos do país* (mestiços) na disputa por cargos administrativos, militares e políticos com os brancos. A população europeia de Luanda e dos distritos do seu *hinterland* aumentou dez vezes entre as décadas de 1870 e 1890, atraída pela prosperidade comercial do café e da borracha (DIAS, 1989, p. 255).

Em “*Ocupação portuguesa dos distritos de Congo e Molemo*”, num artigo extenso, iniciado no domingo e concluído na edição de quarta-feira, encontramos a expressão máxima da defesa da dominação colonial em nome da colonização, da civilização e do capital. Afirmava que a vitória da ocupação nesses territórios interessava as comunidades autóctones e aos portugueses, caso contrário,

Perdemos nós, perdem todos, perdem essas mesmas tribos, em conservar naquelas regiões a maior escuridão intelectual. Aquela selvageria é obnoxia à segurança das vidas e das propriedades; contrária à plenitude das funções do homem em sociedade. Opõe barreiras ao cosmolitismo da civilização, subtrai países populosos à ação salutar das leis econômicas; fecha o horizonte ao desenvolvimento, à distribuição, à reprodução da riqueza universal (CASTRO, 1882, s.p.).

Urbano de Castro fazia uso da razão político-argumentativa¹² para estender à sociedade o debate sobre a necessidade do desenvolvimento em Angola. Em “Angola, entre o passado e o futuro”¹³, desenvolvi o argumento de que os periodistas das décadas de 1870 e 1880 construíram a narrativa do “atraso” para justificar “o progresso” como único horizonte de expectativa possível. Posição defendida pelos principais expoentes do periodismo oitocentista, tais como José de Fontes Pereira, Alfredo Mântua, Francisco Antonio Pinheiro Bayão, Lino Araújo, Inocêncio Matoso Câmara, José Pinto da Silva Rocha, Mamede de Santana e Palma, Arantes Braga, dentre outros. Como já evidenciamos, Urbano de Castro mostrava-se imbuído de uma missão política que consistia em civilizar os povos indígenas. A sua ideia de civilização combinava vários pressupostos (MENESES, 2010, p. 68-93) que justificavam a superioridade da cultura europeia e a possibilidade de a cultura angolana melhorar as suas qualidades a partir dessas zonas de contato (PRATT, 1999). Não podemos afirmar que ele não reconhecia no angolano mestiço ou negro a

¹²Jorge Pedro Sousa. Quando a modernidade bate à porta: a liberdade de imprensa em questão no Portugal do século XIX. Biblioteca on-line de ciências da comunicação. <http://www.bocc.ubi.pt/>. Acessado em: 18 jan. 2020.

possibilidade de autogoverno, tal situação só seria crível caso esses sujeitos fossem “civilizados”.

Vamos ampliar um pouco mais o perfil político do Urbano de Castro a partir dos comentários dos seus adversários. Acusado de insultar o Sr. João Baptista Gonçalves da Rocha, um sujeito preto, natural de Zenza do Golongo, em 22 de abril de 1883, segundo o periódico *Pharol do Povo*, Urbano de Castro solicitou ao administrador do concelho a prisão deste senhor, por tê-lo violentado fisicamente. Para Arantes Braga, redator do *Pharol*, o conflito em questão, foram cenas de pugilato, o que não poderia se esperar de um decano do jornalismo angolano. Na descrição de Arantes Braga, Urbano de Castro era da linhagem da Rainha Inêz de Castro (1325-1355), um verdadeiro sangue azul, residente antigo da cidade de Luanda, membro da junta geral da província, “[...] este cavalheiro notabilíssimo, desceu da sua alta posição para insultar o Sr. João Baptista [...]”.¹⁴ Resumindo o imbróglio, o periódico chamava à atenção para a petulância e a infeliz provocação manifestada por Urbano de Castro e, cremos que dado a conjuntura de luta entre os defensores do republicanismo versus os monarquistas, Arantes Braga o convidava para se retirar de Angola. “Fuja, suma-se, esconda-se e desapareça desta terra que o viu surgir.”¹⁵ Arantes, era um *filho do país* e defensor do proto-nacionalismo angolense, dizia: “Fiquem pois sabendo, que o preto de hoje não é o preto de ontem”. Tomem nota”.¹⁶

Em *Ideias republicanas na consolidação de um pensamento angolano urbano* (RIBEIRO, 2012), Maria Cristina Portella Ribeiro apresenta um diálogo entre os dois expoentes do periodismo oitocentista: José de Fontes Pereira e Urbano de Castro. Nessa conversa publicada no *Futuro d'Angola*, sob a autoria de José de Fontes Pereira, o diálogo é bastante elucidativo sobre as diferentes concepções liberais entre um africano e um português.

Quando me retirava o sr. Urbano de Castro me estendeu a mão que apertei, dizendo-me ao mesmo tempo, talvez com o fim de me dar um xeque: - ‘Gosto mais d'aquelle discurso (o do sr. Carlos da Silva), que dos seus escriptos.’ - Mas creio que o sr. Urbano já em tempo escreveu o mesmo que eu tenho escripto agora. - ‘Não, porque eu pugnei sempre pela liberdade dos povos, mas não pela independência d'Angola’ - Logo, o sr. Urbano, como europeu, seguiu sempre a política do seu paiz, e eu como africano também trato do que mais convem a minha terra (RIBEIRO, 2012, p. 368, grifos do autor).

Urbano de Castro foi um liberal monárquico. Seu discurso colonialista, por vezes, bastante retórico, e sua filiação política e ideológica refletiam a realidade por meio da estrutura de convenções coloniais do império português. Inaugurou o periodismo de protesto, por meio da crítica

¹⁴ Arantes Braga, O *Pharol do Povo* – folha republicana, 28 de abril de 1883. Acervo Biblioteca Nacional de Portugal. Coleção Fundo Geral Jornais, A-1, n.5.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibidem.

colonial. Dessa forma, procuramos analisar as motivações que levaram esse periodista a utilizar a imprensa como um verdadeiro instrumento em prol da conquista colonial. Seus artigos influenciaram, pressionaram¹⁷ politicamente, por vezes, em conjunto com o grupo social dos comerciantes, para a manutenção da política liberal, o avanço da expansão portuguesa e a extensão de uma soberania portuguesa por meio de guerras e espoliações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Periódicos

O Mercantil (1870-1897), Cruzeiro do Sul (1873-1878), Jornal de Luanda (1878-1882), Gazeta de Angola (1881), O Echo de Angola (1881-1882), O Ultramar (1882), O Futuro de Angola (1882-1891), O Pharol do Povo (1883-1885), O Rei Guilherme (1886), O Serão (1886), O Exército Ultramarino (1887-1888), O Foguete (1888), Muen Exi (1889), Arauto Africano (1889-1890), O Desastre (1889-1890), O Tomate (1889-1891).

Fontes Impressas

BALSEMÃO, Eduardo Augusto de Sá Nogueira Pinto de. Angola. História Resumida do Governo do Conselheiro, Francisco Antonio Gonçalves Cardoso, contra-almirante da guarda real. Lunda: Imprensa do Governo, 1871.

Autores Angolanos. Voz de Angola Clamando no Deserto – oferecida aos amigos da verdade pelos naturais. Lisboa: Typographia, 1901. Neste trabalho fizemos uso da edição fac-similar: Autores Angolanos. Voz de Angola Clamando no Deserto. Lisboa: Edições 70, Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1984.

BANDEIRA, Marques de Sá da. O trabalho rural africano e a administração colonial. Lisboa: Imprensa Nacional, 1873.

LOPO, Julio de Castro. Para a História do Jornalismo de Angola. Luanda: Museu de Angola, 1952.

MENEZES, Joaquim Antonio de Carvalho e. Memória geográfica e política das possessões portuguesas n'Affrica Occidental, Que diz respeito aos reinos de Angola, Benguela, e suas dependências. Origem de sua decadência e atrasamento, suas conhecidas produções, e os meios que se devem applicar para o seu melhoramento, de que deve resultar mui grandes vantagens a monarquia. Lisboa: Tipografia Carvalhense, 1834.

Relatório do Governo Geral da Província de Angola. Sebastião Lopes de Calheiros e Menezes. 1861. Lisboa, Imprensa Nacional, 1867.

¹⁷ Existia uma seção para leitores n' *A Civilização da África Portuguesa* na qual textos com queixas de comerciantes sobre a falta de investimentos metropolitanos na província eram constantes. Temos como exemplo o artigo do J. J. Monteiro, "Objecções à ocupação do norte de Ambriz", publicado n' *A Civilização da África Portuguesa*, em 17 de janeiro de 1867, Acervo Biblioteca Nacional de Portugal. Coleção Fundo Geral Monografias, cota 5150. Em 1865, cinco comerciantes proeminentes de Luanda assinaram a petição dirigida ao ministro da Marinha e Ultramar em Lisboa, exigindo um pacto colonial com a França, a fim de concretizar a antiga pretensão de tomada de controle da costa por parte dos portugueses. PÉLISSIER; WHEELER, 2016, p. 97.

Relatórios dos governadores das províncias ultramarinas. Relatório do Governo Geral da Província de Angola - 1887. Ministério da Marinha e Ultramar, Lisboa, Imprensa Nacional, 1889.

Referências

BASTOS, Miguel Vale de Almeida Cristiana; BIANCO-FELDMAN, Bela. **Novas Identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico. Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros.** Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2002.

BITTENCOURT, Marcelo. **Dos jornais às armas – trajetórias da contestação angolana.** Lisboa: Editora Vega, 1999.

CRUZ, Heloísa de Faria & PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conservas sobre história e imprensa. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, nº35, p. 255-272, dez, 2007.**

DARNTON, Robert & ROCHE, Daniel. **Revolução Impressa – a imprensa na França 1775-1800.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

DIAS, Jill. & VALENTIN, Alexandre. **Nova História da Expansão Portuguesa. O império africano – 1825-1890.** Lisboa: Editora Estampa, 1998.

HEYWOOD, Linda M. “De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII”. In: HEYWOOD, Linda. **Diáspora negra no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2008, p. 101-24.

LIBERATO, Ermelinda. Avanços e retrocessos da educação em Angola. **Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, v. 19, nº 59, out-dez, p. 1003-1031, 2014.**

MENESES, Maria Paula G. **O “indígena” africano e o colono “europeu”: a construção da diferença por processos legais.** e-cadernos CES [Online], 07 | 2010. Disponibilizado em: 1º mar. 2010. Acessado em: 30 abr. 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/403>.

Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça, Direção Geral dos Negócios da Justiça. **Decreto de 22 de maio de 1866.**

LOPO, Júlio de Castro. **Jornalismo de Angola – subsídios para sua história.** Luanda: Centro de Informação e Turismo de Angola, 1964.

NETO, Maria da Conceição. De Escravos a “Serviçais”, de “Serviçais” a “Contratados”: Omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial. **Cadernos de Estudos Africanos, jan.-jun., 33, p.107-129, 2017.**

PÉLISSIER, René; WHEELER, Douglas. **História de Angola.** Lisboa: Tinta da China, 2016.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação.** Bauru (SP): EDUSC, 1999.

PINTO, Alberto de Oliveira. **História de Angola – da pré-história ao início do século XXI. 2ª edição.** Lisboa: Mercado de Letras Editores, 2017.

PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas.** São Paulo: Contexto, 2005.

BECKER, Jean-Jacques. **A opinião pública**. In: RÉMOND, René (org.). Por uma história política. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

SANTOS, Eduardo A. Estevam. **Imprensa, raça e civilização: José de Fontes Pereira e o pensamento intelectual angolano no século XIX**. Salvador: Revista Afro-Ásia, n. 61, p. 118-157, 2020.

SILVA, Rosa Cruz. **Construindo a história de Angola – as fontes e sua interpretação**. União dos Escritores Angolanos. <<http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/72-construindo-a-historia-angolana-as-fontes-e-a-sua-interpretacao>>, consulta em 12\04\2018.

Recebido em: 01/11/2020

Aprovado em: 28/12/2020



ISSN: 2595-5713
Vol. 03 | N°. 6 | Ano 2020

Tomé Pedro Morais

OS CLÉRIGOS CATÓLICOS E A LUTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL EM MOÇAMBIQUE: O CASO DOS PADRES DE MACÚTI – BEIRA

Catholic clerics and the national liberation struggle in Mozambique:
The case of Macúti priests – Beira

RESUMO: No decorrer da luta de libertação nacional em Moçambique, a hierarquia da Igreja Católica dividida-se entre o apoio ao regime colonial e a acusação da violência das forças militares portuguesas. Face às atrocidades das autoridades coloniais, num espírito supostamente nacionalista, alguns padres católicos denunciaram os crimes cometidos contra as populações, neste acto, destacaram-se os padres do Macúti, na Beira. Tratou-se de um caso único envolvendo dois padres portugueses. Compreender o processo da prisão destes padres, constitui o objecto desta pesquisa, especificamente, descrever a forma como o episódio foi abordado pela imprensa. Para a sua materialização recorreu-se ao método bibliográfico e entrevista. A pesquisa mostra-se relevante por apresentar mais uma estratégia usada pelo sistema colonial português visando encobrir as suas atrocidades e repelir o inimigo. O mesmo conclui que a prisão dos padres do Macúti foi orquestrada pelo senhor Bandeira em conluio com o engº Jorge Jardim e a PIDE.

PALAVRAS-CHAVE: Moçambique; Padre de Macúti; Beira; PIDE; Guerra de Libertação Nacional.

ABSTRACT: In the course of the national liberation struggle in Mozambique, the hierarchy of the Catholic Church was divided between the support for the colonial regime and the accusation of violence perpetuated by the Portuguese military forces. Faced with the atrocities of the colonial authorities, in a supposedly nationalist spirit, some Catholic priests denounced the crimes committed against the populations, in this act, the Macúti priests, in Beira, stood out. It was a unique case involving two Portuguese priests. Understanding the imprisonment process of these priests is the object of study of this research, specifically, describing how the episode was approached by the press. For its materialization, the bibliographic method and interview were used. The research is relevant because it presents yet another strategy used by the Portuguese colonial system in order to cover up its atrocities and repel the enemy. It concludes that the imprisonment of the Macúti priests was orchestrated by Mr Bandeira in collusion with the engineer Jorge Jardim and the PIDE.

KEY WORDS: Mozambique; Macuti Priests; Beira; PIDE; National Liberation; War.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

OS CLÉRIGOS CATÓLICOS E A LUTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL EM MOÇAMBIQUE: O CASO DOS PADRES DE MACÚTI – BEIRA

Tomé Pedro Morais ¹

Introdução

A cidade da Beira, localizada na região centro de Moçambique marcou o extremo de uma linha fluída, sinuosa e descontínua que separou duas frentes beligerantes no plano político e militar: de um lado, o governo colonial português e, do outro, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). Uma linha que se foi deslocando à medida que a guerrilha da FRELIMO progredia e irrompia no terreno.

Todos os dias chegavam ecos dos acontecimentos do Norte trazidos por intérpretes mais ou menos imediatos, com destaque para cantineiros, transportadores ou proprietários de machambas (hortas), além de outros emigrantes vindos das cidades de Tete ou Gorongosa, onde a luta entre a FRELIMO e o exército colonial português se tornava cada vez mais renhida. Essas pessoas relatavam, de forma pormenorizada e clandestina, agressões levadas a cabo pelos militares portugueses em diferentes locais e por si testemunhadas.

Foi nesse contexto que ocorreu a acção dos padres Joaquim Teles Sampaio e Fernando Marques Mendes (acompanhados por alguns outros mais). Os clérigos transgrediram as normas do regime colonial ao divulgarem publicamente na igreja do Macúti, na cidade da Beira, o massacre levado a cabo pelo exército colonial em Mucumbura, na região de Tete, ocorrida no dia 4 de novembro de 1971. Apesar das relações tensas, por vezes, mesmo em conflito aberto, entre as autoridades coloniais e sectores da Igreja Católica em Moçambique, o episódio adquiriu contornos de singularidade, por ter conduzido à prisão de clérigos portugueses e pelas suas repercussões na imprensa internacional.

A bibliografia existente sobre este caso, para além de referências em obras mais gerais, é ainda reduzida. O livro de Santos, Rodrigues, Leite e Pott (1973), *Moçambique & Guerra colonial - 'o julgamento dos padres do macúti'*, faz uma descrição exaustiva da situação, com relatos quase cotidianos dos eventos. Tenta desmentir a perspectiva dominante na imprensa da época, expondo a versão do padre Sampaio, provavelmente transmitida através de uma entrevista. Os autores criticam alguns jornais, principalmente o *Notícias da Beira*, pela forma como reportaram o caso. Analisam, igualmente, os detalhes dos julgamentos militares a que os

¹ Docente de História na Universidade Púnguè (Chimoio) faculdade de Letras, Ciências Sociais e Humanidades - Doutorando em História de África Contemporânea pela UP-Maputo. tpedromor7@yahoo.com.br
Agradeço imensamente a Eugénia Rodrigues, do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, por ter lido e revisado partes deste artigo. A ela sou grato pelo apoio dado.

padres foram submetidos, apresentando para o efeito o pronunciamento, a acusação e a defesa dos processos.

Destaca-se também o livro de Costa (1996), intitulado *A obra missionária em Moçambique e o poder político*. Ao descrever as missões católicas em Moçambique, à luz da Concordata e do Acordo Missionário entre o Estado português e a Santa Sé, o autor faz referência à acção dos Missionários de África, os chamados Padres Brancos, sobretudo na cidade da Beira, evidenciando a sua oposição à guerra colonial e a sua defesa da autonomia de Moçambique. Nesta abordagem, Costa traz também como exemplo o incidente com os padres da igreja do Macúti, descrevendo os aspectos mais salientes do episódio. Destaca as injúrias a que os clérigos foram sujeitos, nomeadamente nos julgamentos, e a intervenção da Conferência Episcopal de Moçambique. Trata-se de uma abordagem mais superficial do caso, quando comparada com a anterior.

Há também que fazer referência a um pequeno artigo de Brandão (2004), Os Padres do Macúti, publicado na *História* (Lisboa), num número sobre Catolicismo e direitos políticos 1978-2003. O autor analisa o incidente e aponta Jorge Jardim, o principal empresário e político da Beira e, igualmente, o dono do *jornal Notícias* da Beira, como obreiro da prisão dos padres, por terem criticado numa homilia a falta de humanidade do regime colonial e a permanente actuação fora do quadro de *Direitos do Homem*. Avalia a acusação judicial, os seus fundamentos, as decisões e as conclusões dos juízes no processo de julgamento dos dois padres.

Mais recentemente, Couto (2011) aborda o caso em Moçambique 1974, O fim do império e o nascimento de uma nação. O autor explora o contexto em que ocorreu a prisão dos padres, especificamente o ambiente turbulento que caracterizava então as relações entre Portugal e a Santa Sé, abaladas desde a audiência privada concedida pelo Papa Paulo VI, em Julho de 1970, aos líderes dos movimentos de libertação de Moçambique, Angola e Guiné-Bissau. O autor destaca, ainda, as anteriores afirmações do Papa na Conferência Episcopal Africana, realizada no Uganda em 1969, na qual Papa Paulo VI declarou: “Nem o colonialismo nem o neocolonialismo, mas sim ajuda e impulso às populações africanas de modo a torná-las capazes de exprimir com o seu génio próprio e com suas próprias forças, as estruturas políticas, económicas e sociais” (COUTO, 2011, p. 81). Este discurso mostrava o posicionamento da Santa Sé quanto ao colonialismo em África. Esse clima de tensão, que tinha dinâmicas próprias em Moçambique, culminou com a expulsão dos Padres Brancos de Moçambique, em maio de 1971. Couto aprofunda o caso dos padres do Macúti, analisando as hipóteses que explicam a iniciativa dos padres de denunciarem as injustiças sociais que então se viviam.

O caso dos padres do Macúti, apesar da censura vigente no regime ditatorial português, teve repercussões na imprensa portuguesa e internacional. A começar pela própria imprensa

local, nomeadamente o *Notícias da Beira*, periódico que foi também protagonista na luta contra aos padres e as suas denúncias.

Compreender o processo da prisão dos padres do Macúti constitui o foco principal do presente artigo, especificamente, descrever a forma como o caso foi propalado pela imprensa colonial em Moçambique e a nível internacional. Para a sua materialização, recorreu-se a vários estudos publicados, a documentos de arquivo, como os relatórios do administrador colonial da Beira sobre os incidentes com missionários, recortes de jornais publicados na cidade da Beira (principalmente, o *Notícias da Beira*, que foi o primeiro a abordar o caso), jornais publicados em Portugal e noutras partes do mundo. Estas referências são conciliadas substancialmente por uma entrevista telefónica que tive a oportunidade de realizar com o padre Joaquim Teles Sampaio, no dia 22 de julho de 2019, a partir de Lisboa para a região de Manteigas, e pelo testemunho do antigo padre Fernando Marques Mendes, publicado recentemente.

O estudo apresenta quatro seções. Na primeira, faz-se da guerra colonial em Moçambique e descreve-se as estratégias adoptadas pelo sistema visando impedir que as informações sobre as diferentes atrocidades fossem do conhecimento público. Caracteriza-se o palco dos acontecimentos de 01 de janeiro de 1972 que culminaram com a prisão dos padres do Macúti. No segundo momento aborda-se o incidente da bandeira que constituiu pretexto para a prisão e condenação dos clérigos, em seguida, retrata-se o processo de prisão na Beira e em Lourenço Marques; na quarta e última seção, analisa-se a forma como diferentes jornais reportara o incidente dos padres do Macúti e finalmente apresentam-se determinadas conclusões sobre o estudo.

1. A guerra e o “crime” dos padres do Macúti

A luta de libertação em Moçambique teve início nas províncias de Cabo Delgado e Niassa, no dia 25 de setembro de 1964. De lá, os combates contra o exército colonial foram-se estendendo a outras regiões, nomeadamente as actuais províncias de Tete, Manica, Sofala e Zambézia. A guerra, por si só, envolveu vários mecanismos. Um dos mecanismos adoptados pelo governo colonial consistia na censura das acções levadas a cabo pelo exército colonial nas diferentes frentes de combate, as quais incluíam massacres e a tortura de comunidades inteiras. Ainda assim, alguns jornalistas portugueses divulgaram, através de colunas em jornais e de livros, situações vividas na guerra de libertação em Moçambique, que decorreu entre 1964 e 1974. Foram, por exemplo, os casos de dois jornalistas que chegaram a publicar em livro o que conseguiram investigar e vivenciar sobre Moçambique: Carlos Martinho Simões (*Nas Três Frentes Durante Três Meses*, 1966) e Guilherme de Melo (*Moçambique Norte - Guerra e Paz*,

1968); sendo o primeiro, jornalista do Diário de Notícias (Lisboa) e o segundo do Notícias (Lourenço Marques). Na generalidade, os dois livros são conjuntos de reportagens e crônicas remodeladas e refundidas sobre o teatro da luta, tanto como descrições do que o regime ia fazendo para enfrentar e debelar os confrontos. Estes escritos são acompanhados de relatos do que tiveram a oportunidade de observar, nos quais a guerra é descrita como terrorismo.

Com efeito, a posição oficial do regime colonial era que “fazia frente aos bandos armados equipados, treinados e instruídos por agentes a soldo da ideologia comunista com o apoio hipócrita de alguns democratas ocidentais” (BERNARDO, 2003, p.27). Portanto, os padres do Macúti, ao denunciarem o cenário de guerra no Norte de Moçambique e o massacre de Mucumbura, estavam a infringir as normas do regime colonial, pelo que foram presos, condenados e expulsos de Moçambique. O bairro do Macúti tem a sua:

origem no princípio do século XX, no início da edificação da cidade da Beira. Foi sendo construído, a leste da cidade, numa zona de matagal de arbustos, capim e canavial, cercada, de um lado, por um terreno alagadiço e, do outro, por áreas com casuarinas, que protegiam a área da invasão da água do mar. A região era, inicialmente, habitada por populações provenientes de Sena e Sofala. Para esta zona foram enviados missionários franciscanos da Missão de Nossa Senhora do Rosário da Beira, que construíram uma escola no bairro de Macurungo. Com o passar do tempo, a área do Macúti começou a ser desbravada desde o limite da Cidade da Beira até ao farol do Estoril, onde foram sendo erguidas belas moradias e outras infra-estruturas atractivas e luxuosas (COSTA, 1996, p.15).

A fim de atender as necessidades religiosas da população aí residente, o bispo da Beira, D. Sebastião Soares de Resende, mandou construir uma ampla igreja dedicada ao Sagrado Coração de Jesus, concluída em 1964. Inicialmente, a paróquia ficou a cargo de sacerdotes do paço episcopal e, mais tarde, do padre Joaquim Teles Sampaio e do seu co-adjutor Fernando Marques Mendes. Nesta altura, o bairro tinha uma superfície de 17 km² e cerca de 7.000 habitantes, dos quais 2.900 eram católicos. Foi nesta paróquia que ocorreu o célebre incidente com os padres do Macúti, de que tanto se falou dentro e fora de Moçambique, a partir de diferentes agências noticiosas (COSTA, 1996, p. 116).

No dia 1 de janeiro de 1972, assinalava-se em toda a Igreja Católica o Dia Mundial da Paz. O padre Sampaio para a missa da tarde desse dia na Igreja Sagrado Coração de Jesus do Macúti, perante uma numerosa assembleia de colonos europeus, escolheu como tema da sua homilia, conforme a directiva do Papa Paulo VI, Se queres a paz trabalha pela justiça, desenvolvendo a temática actual que era a guerra em Moçambique. O tema tinha sido já abordado na missa da manhã, perante uma assistência mais reduzida, pelo padre Mendes (MENDES, 2019, p.27). A homilia do padre Sampaio reflectia sobre “o domínio de uma raça sobre a outra”, “condições muito mais precárias nos de cor negra”, a “exploração no trabalho”, a

inferiorização das “culturas nativas”, bem como defendia “o dever de eliminar a guerra. A uma guerra de opressão não pode responder-se com outra guerra de repressão” e denunciava as torturas (SAMPAIO, 2019; MENDES, 2019).

A intenção do pároco, avançada por Costa (1996) e Santos et al. (1973) e confirmada pelo próprio padre Sampaio (2019), era fazer entender aos crentes presentes na missa, na sua maioria de origem europeia, a situação de guerra que se vivia em Moçambique e as grandes injustiças que se cometiam, a violação dos direitos humanos, os massacres criminosamente perpetrados contra pessoas inocentes. A homilia era uma abordagem melindrosa e delicada do tema Se queres a paz trabalha pela justiça, ao esmiuçar concretamente a questão da guerra colonial. Conforme declarações em entrevista, o padre Sampaio (22 de julho de 2019), referiu que “só quem tivesse conhecimento dos factos e dados na mão, sem receio dos poderes deste mundo, e estivesse disposto a ‘obedecer mais a Deus do que aos homens’ podia fazer o que ele fez”.

Os padres Joaquim Teles Sampaio e Fernando Marques Mendes, assumiam, assim, corajosamente, as consequências que poderiam resultar de uma clara denúncia da guerra colonial e dos crimes que se vinham cometendo. A homilia era explosiva ao denunciar os actos macabros levados a cabo pela tropa colonial no teatro da guerra.

No seu discurso, segundo Couto (2011, p. 83-84), o padre Sampaio acusava “o regime de fazer torturas para arrancar confissões, prisões prolongadas sem julgamento, padres expulsos sem serem ouvidos”. Mais adiante, contextualiza: “Celebrando o dia da paz, estando em guerra em Moçambique” (...). Questionava, por que há guerra em Moçambique? Em resposta, defendia que tal acontecia porque tinha havido e ainda havia muitas injustiças cometidas durante séculos. E acrescentava que “muitos ladrões, degredados que ninguém aturava do outro lado de lá, no Atlântico, tinham sido gente grande em África”(…).

No seguimento da homilia, ele denunciou o massacre de Mucumbura, ocorrido em novembro de 1971, contra a população civil indefesa. Acusou o regime colonial de ter queimado e destruído habitações e de ter aniquilado um grupo de 16 pessoas, entre mulheres e crianças queimadas vivas, conforme a informação que recebera dos padres da congregação espanhola de Burgos. Com efeito, os padres Sampaio e Mendes tinham recebido a 24 de dezembro de 1971, através do padre Enrique Ferrando, um relatório do massacre de Mucumbura, elaborado pelos padres Alfonso Valverde e Martín Hernandez da Congregação de Burgos a prestar serviço em Tete (MENDES, 2019; COUTO, 2011, p. 402). Os padres do Mácuti, não suportando a notícia, sentiram-se revoltados e quebraram o silêncio, denunciando o massacre. De resto, o padre Sampaio afirmou que todas as informações sobre a guerra no Norte (Cabo Delgado e Niassa) e Tete eram obtidas através de testemunhas oculares e com dados concretos.

O padre Sampaio durante a homilia da missa do dia 1 de janeiro de 1972 na igreja Sagrado Coração de Jesus do Macúti criticou, segundo se pode entender em Couto (2011 p. 117), o facto de a imprensa silenciar o que se passava na guerra. Conforme o próprio padre, ele afirmou que a imprensa estava mais ocupada em noticiar os concursos e desfiles de misses, assim como em difundir anúncios de boites e cabarés, relatar quem saía e quem entrava e descrever jantares célebres de dirigentes. Os jornais, na sua maioria, uns por medo da censura, outros por interesses econômicos, outros, ainda, por não quererem saber deixavam de relatar o que se passava na guerra.

No final da homilia, o padre Sampaio referiu que a igreja tinha a obrigação grave de denunciar as injustiças, sem formas vagas, denunciando aqueles que se diziam cristãos e violavam descaradamente o evangelho e os direitos fundamentais do homem.

A homilia era, portanto, uma denúncia da guerra colonial e, mais especificamente, do recente massacre de Mucumbura, ao mesmo tempo que criticava a imprensa. Na altura da missa, não apareceu ninguém reagindo à homilia. Apenas um médico, no fim da cerimônia religiosa, se dirigiu à sacristia comunicando que tudo aquilo era verdade, mas que não deveria ser falado. As afirmações do padre certamente que esfriaram os ouvintes, uns incrédulos e outros revoltados pela frontalidade da descrição.

O padre Teles Sampaio fazia, assim, do púlpito da igreja do Macúti um local para denunciar as injustiças sociais, mesmo levando em conta que entre os seus crentes e ouvintes existiam informadores e agentes da PIDE, a polícia política do regime do Estado Novo português, que iam registando o teor das suas homilias. Nos dias seguintes, vários paroquianos foram chamados à PIDE para se pronunciarem sobre a homilia. Não se sabe exatamente o que estes disseram, mas segundo Couto (2011) acredita-se que a maior parte defendeu o pároco.

A homilia, segundo Bernardo (2004), por ter sido proferida no púlpito, não foi suficiente para determinar a prisão do padre. Eram necessários actos concretos fora dele e que não tardaram a acontecer. O episódio simples envolvendo escuteiros e a bandeira portuguesa (do qual falaremos em seguida) deu à PIDE a oportunidade para prender, uma semana depois, os padres do Macúti, acusados de conspirar contra o estado e de incentivar os africanos ao espírito nacionalista e à separação de Moçambique de Portugal.

A ação dos padres mostrou-se coerente com as regras do seu apostolado, pois trouxeram ao público a notícia dos fatos. Com isso, os padres, segundo Couto (2011), davam testemunho da linha de rumo de uma Igreja que se queria menos teológica e menos dogmática e mais implicada nas soluções concretas dos problemas sociais e humanos.

2. O incidente da bandeira, o “agravante”

A denúncia das atrocidades praticadas na guerra foi agravada por outro episódio em torno da bandeira portuguesa. O fato deu-se no dia 9 de janeiro de 1972, portanto, cerca de uma semana depois da denúncia do massacre de Mucumbura e ainda dentro das festividades natalícias. Era celebrado na paróquia o Dia da Comunidade, em que os parentes se reuniam para uma celebração litúrgica e uma confraternização com recreação à mistura. Tratava-se de um encontro que mobilizava toda a paróquia e no qual podiam participar os não crentes pelo caráter recreativo e musical de que se revestia o evento.

Na missa da tarde desse dia (um domingo), alguns jovens do agrupamento nº 252 do Corpo Nacional de Escuteiros, comandados por um elemento mais velho, Artur Bandeira Rodrigues, pretendiam realizar a “promessa” solene de “lobitos”. No entanto, surgiu a inesperada oposição do padre Fernando Mendes, coadjutor da paróquia do Macúti, a que a bandeira nacional portuguesa entrasse no templo. Com efeito, para além da bandeira dos escuteiros, sob a qual seria feita a “promessa” na igreja perante Deus, conforme o regulamento, os escuteiros pretendiam que na cerimônia se erguesse o símbolo da pátria, a bandeira (COUTO, 2011, p. 84).

Para o padre, expor a bandeira portuguesa, que era o símbolo da ocupação, poderia ferir a sensibilidade de muitos moçambicanos ali presentes e que não eram alheios ao sofrimento dos seus “irmãos de raça”, conforme considerou o padre Sampaio (2019). Gerou-se um conflito entre o padre Fernando Mendes e o chefe do agrupamento, que era afilhado de Jorge Jardim. O padre Sampaio foi chamado a intervir para dirimir a contenda. Não querendo desautorizar o coadjutor, deu-lhe toda razão e apoio, insurgindo-se contra o que considerou ser a linguagem desagradável usada pelo chefe do agrupamento no momento (SAMPAIO, 2019). A cerimônia não chegou a ter lugar por decisão de Alfredo Rodrigues (MENDES, 2019). Esse foi, segundo o padre Sampaio (2019), o seu procedimento, nunca tendo proferido qualquer palavra ofensiva ou menos correta contra a bandeira portuguesa, como mais tarde viria a provar-se nos dois julgamentos dos tribunais militares a que foi submetido, primeiro na então Lourenço Marques, no 1º Tribunal Militar Territorial, entre 8 e 25 de Janeiro de 1973, e, depois, em Lisboa, no Supremo Tribunal Militar de Santa Clara, a 25 de Maio do mesmo ano.

Os escuteiros, discordando da atitude do padre, na noite do mesmo dia, mobilizaram a população da cidade. A minoria branca, proveniente de todos os bairros, saiu à rua em veículos tocando buzinas e transportando uma grande bandeira portuguesa. Chegados à igreja do Macúti, os manifestantes aglomeraram-se no alto da escadaria em volta da bandeira. Entoaram, então, o hino de Portugal e romperam vibrantes “Vivas” a Portugal e “Morras” aos traidores. Enquanto

entoavam o hino, alguns populares subiram à torre da igreja e tocaram os sinos (SANTOS, 1973).²

Posteriormente, a multidão dirigiu-se à baixa da cidade e, em frente ao edifício municipal, voltou a entoar o hino de Portugal. Os carros prosseguiram num desfile em caravana por várias artérias, gritando “Vivas”, que eram replicados nos passeios por massas numerosas e compactas. De seguida, a multidão dirigiu-se à residência do Governador do Distrito, em frente à qual voltou a entoar o hino de Portugal. O governador, segundo o jornal *Notícias da Beira*, do dia 9 de janeiro de 1972, acompanhado pela família, foi ao encontro do grupo e mostrou-se sensibilizado com a manifestação da população, tendo agradecido o envolvimento de todos e pedido calma e assegurado que “a justiça seria feita dentro de poucas horas”. Manifestou, ainda, a sua satisfação por ver que pelas ruas da Beira corria e vibrava o patriotismo que estava no sangue e nas veias dos portugueses, não sendo necessário recorrer às armas ou à violência.

No dia seguinte, 10 de janeiro de 1972, o jornal *Notícias da Beira*, segundo Couto (2011, p. 84), fez do acontecimento um escândalo nacional ao publicar em toda a sua extensão uma manchete da primeira página cinco fotografias do padre Sampaio com o título “Crime contra a harmonia racial. Nós denunciámos. Foi este o homem que impediu a entrada da bandeira nacional na igreja do Macúti”. Desta forma, começava o caminho para o calvário dos padres do Macúti. Assim, com a imprensa e a rádio a aliciar a opinião pública, as forças da ordem tiveram o campo aberto para prender os dois padres. Estes foram levados no dia 14 de janeiro, de Vila Pery (Chimoio), onde participavam numa semana pastoral destinada aos missionários da Beira e Tete, para a cadeia da cidade. O episódio da bandeira foi suficiente para que a PIDE encarcerasse os padres (COUTO, 2011, p. 85).

De uma forma geral, o caso da bandeira foi uma orquestração entre Jorge Jardim e a PIDE de forma a arranjar argumentos que justificassem a acusação de ofensa a um símbolo nacional a fim de facilmente deter os padres e os levar ao tribunal (MENDES, 2019). A denúncia feita em púlpito perante muitas pessoas não constituía matéria suficiente para deter os padres, apesar da gravidade da situação. No entanto, a questão da bandeira serviu perfeitamente para deter os padres e os acusar de traição.

3. A prisão

A prisão dos padres da igreja de Macúti gerou um clima de insegurança, inquietação e mal-estar no seio da população, sobretudo africana, tal como um ambiente de instabilidade eclesial, que ia abrindo brechas nas consciências e divisão entre os membros da igreja. Com

² PT/TT/SCCIM/A/9/286

efeito, apesar do clima de tensão entre as autoridades coloniais e alguns sectores da Igreja Católica em Moçambique, assim como a anterior expulsão dos Padres Brancos, em maio de 1971, e a prisão dos padres espanhóis de Burgos que tinham denunciado o massacre, era a primeira vez que o regime colonial prendia padres portugueses. Antes de recolherem à prisão, os padres, segundo Costa (1996, p. 121), foram levados numa passeata pelas principais ruas da cidade da Beira em hora de ponta, expondo-os à sanha popular, por vezes traduzida em buzínadelas, como se tratasse de dois criminosos.

Na cidade da Beira, os padres Sampaio e Mendes permaneceram 35 dias encarcerados, no mais completo isolamento, cada um na sua cela, num espaço minúsculo e sem ventilação suficiente e com pouca mobilidade. De acordo com o padre Sampaio (2019), a população africana mostrou-se indignada com a prisão e prestou-lhes apoio num ambiente de civismo. Este apoio se alastrou a todo Moçambique e teve, segundo Costa (1996, p. 121-123), expressão iniludível, que igualmente lhes chegou em “torrentes de solidariedade”, vindas de Portugal e das colônias, por todos os canais de comunicação humana, em expressiva reação vibrante das gentes que formavam a comunidade. Homens e mulheres de variada formação política, seguindo livremente as mais diversas religiões e representando todas as “raças”, cumpriram simplesmente, e como outros, o dever imposto pelas suas consciências.

Da cidade da Beira onde ficaram presos durante 35 dias, os padres foram transferidos para a prisão da Machava, a cadeia dos presos políticos na então Lourenço Marques, onde ficaram cerca de um ano a aguardar o julgamento. O padre Sampaio (2019) relata que na prisão viu verdadeiros cadáveres ambulantes, entre os quais muitos macondes e macuas que nada sabiam das suas famílias, que, por sua vez, já não os consideravam vivos. Na cadeia da Machava, foram igualmente presos os padres de Burgos, Martin Robles e Alfonso Valverde Leon, que acabaram por ser libertados no final de 1973, sem nunca terem sido julgados. É interessante salientar que o Relatório da Polícia de Segurança Pública da Província de Moçambique, de 18 de abril de 1972, cujo teor foi tido como confidencial, considerou o comportamento do padre Sampaio como influenciado pelos contactos com o padre de Burgos Manuel Henriques, pároco da igreja da Sagrada Família, no bairro da Manga, na Beira, o qual também foi tido como indivíduo de acções perigosas pelas críticas que fazia à política portuguesa em Moçambique.

Diante das acusações, os dois réus da paróquia do Macúti enfrentaram o processo criminal que foi instruído nos termos da lei. A verdadeira razão do processo judicial foi a denúncia da violência da guerra, sobretudo, segundo o padre Sampaio (2019), “o massacre de Mucumbura na região de Tete”, onde eram missionários os dois padres espanhóis que testemunharam o acto e deram a notícia sobre o incidente com todos detalhes. Foram também

eles que sepultaram as pessoas que tinham sido carbonizadas pelas tropas portuguesas nas suas casas, junto de uma cantina pertencente ao Sr. Gabriel, de nacionalidade portuguesa.

No entanto, no processo judicial, a acusação contra os padres do Macúti foi a de insulto à bandeira nacional, que tinha sido impedida de entrar na igreja durante a cerimônia de escuteiros. Imediatamente se percebeu que a questão de fundo fora a homilia proferida dias antes, a 1 de janeiro de 1972, Dia Mundial da Paz, com a denúncia das várias atrocidades cometidas pelas forças militares portuguesas em Moçambique, nas zonas de guerra, em particular o massacre de Mucumbura. Na referida homilia o padre Sampaio denunciou a discriminação racial presente e a guerra, duas faces da realidade colonial vigente, afirmando: “a uma guerra de opressão não se pode responder com outra guerra de repressão” (SAMPAIO, 2019).

Os dois padres tiveram dois julgamentos. O primeiro de acordo com Costa (1996, p. 124 - 128) teve lugar no 1º Tribunal Territorial de Moçambique entre 8 e 25 de janeiro de 1973 no qual os clérigos eram acusados de crime contra a segurança do Estado e pelo facto o Ministério Público pedia uma condenação de 24 anos de reclusão. Neste Tribunal Militar tiveram garantida a possibilidade de defesa, através de advogados, mas, mesmo assim, foram condenados a penas de prisão, consideradas já cumpridas com a prisão preventiva durante mais de um ano, mas a sentença proferida em 25 de janeiro absolveu os réus não obstante o recurso para o Supremo Tribunal Militar em Lisboa. A pena foi equiparada nos meios eclesiásticos a uma absolvição, mas, em contrapartida, deixou indignados os sectores políticos e militares que sustentavam a acusação. Cerca de um mês depois, estando os padres acolhidos fraternalmente no Paço Episcopal por D. Altino R. Santa e perante uma nova campanha desencadeada pelos mesmos sectores contra os padres, estes foram obrigados a abandonar a cidade da Beira com destino a Lisboa de forma clandestina. Aqui, no Supremo Tribunal Militar de Santa Clara, em 25 de maio de 1973, ocorreu o 2º julgamento, em consequência de um recurso, mas foi confirmada a sentença anterior.

4. A imprensa colonial

O incidente com os padres do Macúti despertou a atenção da imprensa local e mundial, tendo constituído um caso bastante reportado por diferentes órgãos de comunicação social. Os jornais foram abordando a matéria sob várias perspectivas até ao final de fevereiro de 1972 e depois intensificaram a cobertura no período do julgamento, em 1973, dado o caso envolver padres europeus e de nacionalidade portuguesa, constituindo, assim, “uma pedrada no charco”. Por outro lado, a denúncia aparentava constituir um desafio ao poder colonial, em nome da paz. Ao nível da imprensa portuguesa, os massacres não podiam ser abordados directamente, já que o

regime fascista exercia a censura como forma de esconder os crimes praticados na guerra. Assim, em geral, a abordagem na imprensa era provavelmente uma manobra para acusar os padres.

As circunstâncias de então segundo Brandão (2004, p. 47) não eram favoráveis à independência de Moçambique, como os clérigos pretendiam nos seus discursos, daí ter havido uma posição sintomática assumida neste processo pelos órgãos noticiosos locais e de Lourenço Marques. Neste caso, há que destacar o periódico *Notícias da Beira*, pertencente na época ao Eng Jorge Jardim. Também a emissora Aeroclub da Beira se referiu ao episódio, com grande destaque em todos os noticiários, enquanto a *Rádio PAX*, a emissora católica, aludiu a ele em breves boletins noticiosos. O caso teve grande repercussão no seio da população urbana.

O jornal *Notícias da Beira* foi o primeiro órgão de imprensa a reportar o incidente com os padres do Macúti, repudiando e denunciando as suas acções com títulos “explosivos” como refere Costa (1996). O jornal tornou-se também actor dos acontecimentos ao publicar artigos tendentes a promover um ambiente de perseguição contra os padres, acusados de terem “traído a pátria” ao denunciarem o massacre de Mucumbura ao público. A título de exemplo, na edição do dia 10 janeiro de 1972, aparecia o título “Crime contra a harmonia racial: padres Sampaio e Fernando. Nós denunciámos”. E ao longo do texto acusava-se os padres de criminosos, alegadamente por difundirem o ódio:

Sejam quais forem para nós as consequências e seja qual o preço a pagar por isso, temos de defender a verdade. (...) Assumindo plena responsabilidade, denunciámos os actos criminosos cometidos por homens que deviam servir o amor e se mentem a semear o ódio. (...) São culpados desses crimes os padres Teles Sampaio e Fernando da paróquia do Macúti.³

Ao discorrer sobre a suposta “harmonia racial”, que teria sido quebrada pela acção dos padres, o jornal evocava uma das bandeiras ideológicas do regime colonial na época, o luso-tropicalismo. Segundo o *Notícias da Beira* “a juventude, património valioso e em cujo convívio multi-racial confiamos o futuro de paz e de justiça que ambicionavam, não podia ser campo para a sementeira de ódios”.⁴ Conforme o jornal, a indignação tomara conta das famílias dos escuteiros e alastrara a toda a cidade.

No dia 12 de janeiro de 1972, o jornal publicava um vigoroso artigo de fundo com cinco colunas, com o título “A Beira renova o seu apoio ao governo”, em claro apoio ao regime colonial. Tratava-se de uma reportagem sobre a manifestação da multidão concentrada junto da sede do então governo distrital, ilustrada com uma fotografia. Refere-se logo no início do texto que a cidade da Beira soube reagir com dignidade ao que foi considerado uma grave afronta cometida contra o símbolo de Portugal, ou seja, a bandeira.

³ Ver PT/TT/SCCIM/A/9/286, s.p.

Sobre o incidente, o mesmo jornal publicou inúmeros artigos, comentários dos procuradores, dos padres e cartas de leitores, na sua maioria, com um posicionamento de repúdio às atitudes cometidas pelos padres, qualificando-os como traidores, insensíveis e maus servidores da Igreja. Eram manchetes e conteúdos injuriosos para os clérigos, com verbos e adjectivos que visavam denegrir a sua imagem com todos os arsenais possíveis. Destacam-se expressões como: “crime contra a harmonia racial”.⁵

A título de exemplo, a edição do dia 29 de janeiro de 1972, na continuação de um comentário esclarecedor com o título “O caso dos padres do Macúti – A igreja não está em causa”, indaga numa das passagens, Mais ainda hoje não conseguimos encontrar outra qualificação para o acto que impediu jovens de todas as raças, irmanados num ideal dos mais nobres de se congregarem em torno da Beira e do Altar para a promessa escutista que, segundo os ditames deste significantemente movimento, é antecedida por longa e profunda mediação de todo um ideário e que coroa a solene admissão na fraternidade universal que Baden-Powell nos legou como objectivo supremo.⁶

A ação do jornal foi, segundo Santos et al. (1973), saudada por muitas pessoas pertencentes ao sector minoritário europeu ou europeizado, apoiantes do regime, mal informadas ou apenas apreensivas com a sorte dos negócios de que, algumas vezes, nem sequer eram donas, mas simples mandatárias, embora bem remuneradas. Este grupo, ao invés de apurar as ocorrências e responsabilidades, preferiu escamoteá-las, negá-las, e, dando primazia à questão do patriotismo, acusar os padres de co-autores, conscientes ou inconscientes, de uma acção qualificada como anti-portuguesa.

Nos dias subsequentes à prisão dos padres, segundo Brandão (2004, p. 45-46) a acção do jornal foi especialmente marcada pela publicação de textos defendendo a necessidade de os criminalizar e prender, com o recurso a diversos argumentos, conforme as conveniências tácticas do momento. Desta forma, o aludido acontecimento era condimentado com os necessários ingredientes dramáticos, aproveitado, agravado e explorado para servir de capa aos propósitos de influenciar os colonos e pressionar as autoridades a tomarem medidas punitivas sumárias cujo alcance estava à vista.

Os dois padres atribuíram às referidas publicações do Notícias da Beira as consequências judiciais que sofreram, as quais relacionaram com a manipulação dos factos nas páginas do jornal, assim como com as calúnias e injúrias aí propaladas (SAMPAIO, 2019).

Em Moçambique, o caso dos padres do Macúti mereceu também a atenção do jornal A Tribuna, publicado na então Lourenço Marques. Na edição do dia 12 de janeiro de 1972, sob o

⁴ Ver PT/TT/SCCIM/A/9/286

⁵ Notícias da Beira, 10 de janeiro de 1972, ver em PT/TT/SCCIM/A/9/286, s.p.

título “No Macúti – A Bandeira Chegou a Entrar”, o jornal apareceu mesmo a retratar-se da notícia publicada no dia anterior. No artigo pode ler-se: “podemos informar, após contactos telefonicamente estabelecidos com a Beira, que a Bandeira chegou a penetrar no templo”.⁷ Portanto, de acordo com o jornal, os escuteiros chegaram a entrar com a bandeira na igreja durante a missa e ali permaneceram “em formatura numa ordeira e justa atitude de firmeza”, pois a conversa sobre a sua entrada ou não teve lugar no gabinete do padre.⁸ Este foi o único órgão de comunicação social que reconheceu ter difundido informações acusatórias contra os padres sem apurar a veracidade dos factos.

Por sua vez, em reação aos acontecimentos da igreja do Macúti, no dia 13 de janeiro de 1972, o *Jornal Notícias*, de Lisboa, publicou um editorial com o seguinte título: “O caso dos padres da Beira – Em todas as épocas de crise houve sacerdotes desencaminhados”. O artigo defendia que o caso da Beira era um “escândalo” e que o incidente tinha raízes nos inimigos de Portugal que pretendiam perturbar as relações tradicionalmente boas entre a Santa Sé e o estado português. O editorialista secundava a posição do governo português, considerando que o incidente servia para os seus detractores discorrerem sobre a tensão entre a Igreja Católica e o governo.⁹

Ao nível internacional, vários jornais publicaram artigos analisando os fatos que levaram à detenção e a acusação dos padres, assim como os próprios julgamentos e a moldura penal a aplicar. De uma forma geral, os artigos procuraram abordar o assunto a fim de entendê-lo, assim como aprofundar o que na realidade teria acontecido para que o governo de Portugal ordenasse a detenção dos seus clérigos.

Jornais como o *Daily Journal da África do Sul*, *El Universal*, *El Nacional Ult*, *Noticias*, *El Mundo* e *La Verdade* publicaram artigos, maioritariamente, após o julgamento nos dias 27, 28 e 29 de janeiro de 1973. Nessas publicações, eram salientadas as causas da condenação dos padres por atividades contra o governo colonial, realçando que a principal acusação contra o padre Sampaio fora a de ter denunciado, a partir do seu púlpito, as atrocidades cometidas por tropas portuguesas envolvidas na luta contra a guerrilha no norte de Moçambique e, principalmente, o massacre de Mucumbura. Referem que a sentença para estes foi de 20 meses de prisão.¹⁰

A título de exemplo, a imprensa sul-africana de 29 de janeiro de 1973 faz referência ao caso com maior incidência no processo de julgamento que acabara de acontecer. Realçando, na

⁶ PT/TT/SCCIM/A/9/286, s.p.

⁷ PP/TT/SCCIM/A/9/286, s.p.

⁸ PP/TT/SCCIM/A/9/286, s.p.

⁹ PP/TT/SCCIM/A/9/286, s.p.

¹⁰ PT/TT/SCCIM/A/9/286.

sua maioria, que os padres condenados tiveram a sua pena suspensa, destacam que na ocasião em que foi lida a sentença, eles teriam sido acolhidos com regozijo por simpatizantes, incluindo outros padres, bispos, freiras e estudantes, enquanto a maioria conservadora da população de Lourenço Marques estaria irada pela suavidade da decisão do tribunal. Pelo seu lado, o jornal *The Rand Daily Mail*, ao descrever o caso, mencionou as penas aplicadas pelo tribunal e salientou que este não considerou provadas as alegações dos padres sobre as atrocidades. Ao mesmo tempo, com base em correspondências de Lourenço Marques, acrescentou que os padres não foram chamados a depor pelas autoridades militares, quer pelo oficial comandante do 28º Comando, que se diria responsável pelas alegadas atrocidades, quer pelo chefe da Polícia de Segurança, quer ainda pelo comandante militar da Zona Norte, (Ibid).

A publicação da imprensa rodesiana *The Rhodesia Herald*, em Salisbúria (actualmente, Harare), no dia 17 de janeiro de 1973, não se distanciou da sul-africana ao apresentar o título “P.E.A Killings alleged”. O artigo fez um aprofundamento do julgamento em Lourenço Marques, concluindo que as alegações dos advogados do padre Mendes e Sampaio se aproximavam das notícias dadas antes pela imprensa rodesiana (em novembro do ano anterior, quando do massacre de Mucumbura) sobre os Morticínios indiscriminados cometidos pelas tropas portuguesas entre os Africanos, dos quais muitos se haviam refugiado no Malawi (Ibid).

Numa outra publicação do mesmo jornal, com o título *P.E.A Priest is accused of urging surrender*, do dia 16 de janeiro de 1973, referiu-se que a defesa dos padres alegou que a prisão dos seus constituintes se deveu a uma campanha contra os missionários católicos inspirada pelo engenheiro Jorge Jardim, que pretendia uma espécie de “independência rodesiana” em Moçambique

Considerações finais

Descrever com minúcia e analisar alguns escritos dos jornais da cidade da Beira e do Mundo em geral constituíram o objecto do presente artigo cujo mesmo foi alcançado, isto olhando para o facto de: ao denunciarem os crimes da guerra, os padres Joaquim Teles Sampaio e Fernando Marques Mendes estavam a defender valores essenciais da dignidade humana e de uma Igreja que se dizia universal.

A denúncia da violação desses valores pelo regime colonial era entendida por eles como uma prova da sua entrega abnegada ao serviço da Igreja, donde eles teriam enfrentado o poder colonial, conhecendo os riscos que corriam. Com efeito, o episódio decorreu no contexto do agravamento dos confrontos militares entre a FRELIMO e o exército colonial, assim como da agudização dos conflitos entre sectores da Igreja Católica em Moçambique e o governo colonial.

A imprensa da cidade da Beira, sobretudo o jornal Notícias da Beira, foi manipulada pela musculatura financeira de Jorge Jardim que influenciou a população local para pressionar a PIDE e o sistema judicial visando transformar o caso da bandeira, no seguimento da denúncia do massacre de Mucumbura, em crime de traição à pátria, por forma a sancionar os padres. Vale aqui, lembrar que, toda a encenação da bandeira foi orquestrada pelo senhor Bandeira Rodrigues em conluio com o eng^o Jorge Jardim, administrador do Notícias da Beira. Logo, no dia seguinte, dia 10 de janeiro, esta era a grande manchete do jornal. Daí os padres terem sido acusados de um suposto crime contra a harmonia nacional quando, na verdade, estava em causa a denúncia da guerra que se vinha desenrolando no norte e centro de Moçambique.

A própria Igreja foi posta em causa, principalmente por alguns órgãos de comunicação social local e internacional, na medida em que foi questionado o seu papel no processo de pacificação das populações associado ao fato de os padres serem brancos. Foi também interpelada na substância da sua doutrina e na forma do seu magistério. Não só Jorge Jardim, a PIDE e a grande maioria da população europeia agiram contra a atuação dos padres. Os próprios governantes coloniais na Beira e em Moçambique repeliram a atuação dos padres, apoiando as intervenções ou violentas campanhas da imprensa movidas por Jorge Jardim, para que os padres fossem sentenciados de forma exemplar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BERNARDO, Manuel Amaro. **Combater em Moçambique- Guerra e descolonização 1964-1975**. Lisboa: Lousanense Lda, 2003.

BRANDÃO, Pedro Ramos. “Os Padres do Macúti”. **História** (Lisboa), n. 67, p. 44 – 49, 2004,

CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

CASTELO, Cláudia. **O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa**. Porto: Afrontamento, 1998.

CARDÃO, Marcos. “O charme discreto dos concursos de beleza e o luso-tropicalismo na década de 1970”, **Análise Social**, 208, XLVIII (3º), 530 - 549, 2013.

COELHO, João Paulo Borges. **O início da luta armada em Tete, 1968-1969: a primeira fase da guerra e a reacção colonial**. Maputo: AHM, 1989.

CORREIA, Milton Marcial Meque. **Os Yao e o contexto da luta armada de independência nacional de Moçambique (1964-1974)**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

COSTA, Dom Ernesto Gonçalves. **A Obra Missionária em Moçambique e o Poder Político**. Braga: Editora Franciscana, 1996.

COUTO, Fernando Amado. **Moçambique 1974. O fim do império e o nascimento de uma nação**. Maputo: Njira, 2011.

DHADA, Mustafah. **The Portuguese Massacre of Wiriyaumu in Colonial Mozambique, 1964-2013**. Nova Iorque: Bloomsbury, 2015.

SANTOS, João Afonso dos; RODRIGUES, Adrião Carlos; LEITE, Pereira António; POTT, Williem Gerard. **Moçambique e guerra colonial – O julgamento dos Padres do Macuti**, Porto: Afrontamento, 1973.

SOUTO, Amélia Neves de. **Caetano e o ocaso do “Império”. Administração e Guerra Colonial Portuguesa em Moçambique durante o Marcelismo (1968 - 1974)**. Porto: Afrontamento, 2007.

FONTES DIVERSAS:

Correio da Manhã, 16 de Outubro de 2011. Disponível em: <https://www.cmjornal.pt/mais-cm/domingo/detalhe/a-justica-dos-padres>. Acesso em: 20 de Junho de 2019.

MENDES, Fernandes Marques. Os padres do Macuti, a guerra colonial e a denúncia dos massacres de Mukumbura, 2019, Disponível em: <URL:<https://setemargens.com/os-padres-do-macuti-a-guerra-colonial-e-a-denuncia-dos-massacres-de-mukumbura/>> Acessado em 20 de Setembro de 2019,

PT/TT/SCCIM/A/9/286 – Incidentes com missionários. SCCIM nº 429

Revista Voz da Revolução, nº 11, Julho e Agosto de 1972.

SAMPAIO, Padre Joaquim Teles, entrevista telefónica realizada a partir de Lisboa, Portugal, em 22 de Julho de 2019.

Recebido em: 04/06/2020
Aprovado em: 29/11/2020



ISSN: 2595-5713

Vol. 03 | Nº. 6 | Ano 2020

Tatiana Raquel Reis Silva

A RABIDÂNCIA E O IMBRICAMENTO ENTRE COMÉRCIO FORMAL E INFORMAL: NOTAS SOBRE UMA TENSÃO PERSISTENTE

**RABIDANCIA AND IMBRICATION BETWEEN FORMAL AND
INFORMAL: NOTES ON A PERSISTENT TENSION**

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo analisar a relação dicotômica entre aquilo que denominamos de formal e/ou informal, a partir do comércio desenvolvido pelas rabidantes cabo-verdianas. A venda de produtos em ruas, feiras e mercados constitui um dos principais vetores econômicos do país, além de gerar emprego e renda a um número significativo de mulheres chefes de família. Toda a movimentação econômica gerada pelas rabidantes tem sido caracterizada como uma atividade informal, apesar de recair sobre essa prática várias formas de taxaço. Em meio as análises aqui empreendidas tomamos a rabidância como uma atividade resultante do imbricamento de práticas formais e informais.

PALAVRAS-CHAVE: Rabidância; Formal; Informal

ABSTRACT: This article aims to analyze the dichotomous relationship between formal and informal, based on the trade developed by Cape Verdean rabidantes. The sale of products on streets, fairs and markets is one of the main economic vector of the country, in addition to generating employment and income for a significant number of female heads of household. All the economic movement generated by rabidantes has been characterized as an informal activity, although various forms of taxation fall on this practice. In this article, we analyze rabidância as an activity resulting from the overlapping of formal and informal practices.

KEY WORDS: Rabidância; Formal; Informal

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

A RABIDÂNCIA E O IMBRICAMENTO ENTRE COMÉRCIO FORMAL E INFORMAL: NOTAS SOBRE UMA TENSÃO PERSISTENTE

Tatiana Raquel Reis Silva ¹

Introdução

O presente artigo tem como objetivo analisar a relação dicotômica entre aquilo que denominamos de formal e/ou informal em Cabo Verde, a partir da atividade desenvolvida pelas rabidantes. A venda de produtos em ruas, feiras e mercados constitui um dos principais vetores econômicos do país e tem gerado vários embates quanto a forma de caracterização desta prática. De um modo geral, considera-se de caráter informal aquelas atividades econômicas que não pagam impostos. No entanto, as fronteiras entre o setor formal e informal ficam ambíguas na medida em que há grandes empresas “formais” que fogem das suas obrigações fiscais, enquanto que vendedores “informais” pagam diariamente taxas aos agentes municipais.

Como será possível perceber ao longo do artigo, o chamado setor informal ocupa um lugar de grande importância econômica em todo o continente africano, ao gerar emprego para a população empobrecida que sem maiores possibilidades de inserção no mercado formal, acabam recorrendo à informalidade como fonte de renda. É sobretudo a partir do valor gerado pela comercialização de produtos adquiridos em diversos países, que as rabidantes cabo-verdianas conseguem garantir a educação dos filhos e sustento da família.

Com base no Relatório sobre dinâmicas do desenvolvimento em África, publicado pela União Africana (2018), no Inquérito do Setor Informal, realizado pelo Instituto Nacional de Estatística – Cabo Verde (2016), e com pesquisa de campo e entrevistas realizadas junto às rabidantes cabo-verdianas (2012, 2016, 2018), objetivamos analisar o impacto econômico do setor informal em Cabo Verde, bem como refletir sobre as tensões que persistem ao nível de caracterização da atividade desenvolvida por essas mulheres.

1 A rabidância e o imbricamento entre comércio formal e informal

Convencionou-se denominar informal todas as atividades não licenciadas e constituídas, em grande parte, por serviços de autoemprego. Este termo, que ficou popularizado nos anos de 1972, serviu para designar as atividades que haviam emergido de forma espontânea no meio

¹ Professora adjunto do Departamento de História e Geografia da Universidade Estadual do Maranhão, docente do Programa de Pós-graduação em História (PPGHIST/UEMA). Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Pesquisa sobre África e o Sul Global (NeÁfrica). E-mail: tatianaraquel.reis@gmail.com

urbano e que não obedeciam às regras formais da economia, como: legislação trabalhista, pagamento de impostos, contabilidade, dentre outros (GRASSI, 2003). De acordo com Vletter (2002), ao analisar a crescente importância do setor microempresarial no contexto angolano, as atividades informais podem ser identificadas como aquelas que possuem:

- a) muito pouco capital, poucas habilidades, baixos níveis educacionais e, normalmente, nenhuma experiência empresarial anterior;
- b) estão envolvidas principalmente em atividades comerciais;
- c) as vendas diárias são instáveis;
- d) em média as receitas líquidas dificilmente cobrem as necessidades básicas;
- e) o ambiente em que trabalham é de solidariedade, em vez da concorrência;
- f) as margens de lucro tendem a diminuir ao longo do tempo, à medida que mais vendedores penetram no mercado;
- g) com o aumento da experiência, os micro-empresários com mais iniciativas tendem a diversificar as suas atividades para aumentar os rendimentos;
- h) a entrada no setor informal do comércio a retalho é fácil: de fato raramente são necessários documentos, mas apenas um capital mínimo, e existe pouca resistência dos concorrentes, especialmente no caso dos vendedores ambulantes (VLETTER, 2002, p. 20).

No entanto, o que podemos perceber é que apesar dessas tentativas de conceitualização, o setor informal incorpora uma multiplicidade de práticas comerciais que se diferenciam quanto ao financiamento, espaço e perfil dos trabalhadores, o que torna difícil pensar em uma definição específica. No que se refere a rabidância, foi possível perceber que essa prática agrega realidades cada vez mais complexas e heterogêneas. Não apenas nos deparamos com mulheres com baixa escolaridade, pouco capital de giro ou mesmo instaladas num ambiente precário de trabalho, assim como grandes empresárias, que pagam taxas diárias e cujos rendimentos mensais são bastante expressivos.

Essa diversidade de atividade e perfis de mulheres se diferencia não apenas quanto a estrutura de trabalho e poder de compra, mas também quanto aos destinos. É possível destacar três grandes grupos.² O primeiro é caracterizado por mulheres que desenvolvem o comércio transatlântico e que se voltam para o Brasil, Estados Unidos, Portugal, França e Holanda. O valor movimentado varia entre US\$ 10 e 20 mil dólares, chegando até US\$ 150 mil dólares. No segundo grupo, estão aquelas que comercializam com os demais países africanos, tais como: Senegal, Guiné-Conakry, Gâmbia, Marrocos e África do Sul. Aqui, além do poder de compra ser inferior, entre US\$ 3 e 4 mil dólares, existe uma questão muito recorrente que é o fato de não precisar do visto. E no terceiro grupo, estão as rabidantes que desenvolvem o comércio interno,

² Importa ressaltar que cada um destes grupos também se subdivide entre si.

ou seja, aquelas que não precisam sair do país, e cujo valor de investimento é muito instável. Em geral elas comercializam roupas usadas vindas dos EUA em bidões, comumente chamada de *Ya* (que vem da palavra *yes*), revendem produtos adquiridos junto às lojas chinesas e gêneros alimentícios.³

Obviamente que aquelas que estão na base almejam subir, no sentido de adquirir uma maior estabilidade econômica assim como poder viajar para outros países. O Brasil, sem dúvida, se destaca como o espaço de maior procura pelas rabidantes, isso porque na visão de muitas delas é possível encontrar produtos de “boa qualidade”, que estão “na moda” e com “bom preço”. Embora essa realidade vem se modificando ao longo dos anos, com uma queda significativa na comercialização realizada no território nacional, ainda é recorrente em algumas narrativas a vontade e o desejo de vir para o Brasil, sobretudo para aquelas que ainda não tiveram essa oportunidade e para as quais esse processo é marcado por algumas barreiras, nomeadamente, a questão do visto. Muitas mulheres reclamam das dificuldades em obter o visto para o Brasil, o que acaba impelindo-as a negociarem com os demais países africanos.

Frente a essa diversidade de práticas que compõem o universo da rabidância, as fronteiras entre aquilo que poderíamos denominar de formal e/ou informal, se tornam ainda mais tênues, pois não só aquelas mulheres que estão no topo da estrutura hierárquica da atividade, que em geral possuem lojas e, em alguns casos, funcionários, pagam impostos; mas também aquelas que estão na base, que comercializam produtos nas ruas e avenidas, e que pagam taxas diariamente.

Essa tensão também pode ser observada em outros países africanos, ao analisar o setor informal em Maputo. Teresa Cruz e Silva (2002) assinala que devido ao não enquadramento das atividades informais nos regulamentos vigentes, esses comerciantes são identificados como praticantes de atividades ilegais, isso por não serem licenciadas e ocuparem locais considerados inadequados. No entanto, isso não os exime de pagar as taxas municipais. Esses trabalhadores acabam por vivenciar uma realidade dicotômica, ao mesmo tempo em que funcionam dentro de um quadro relativamente legal são duramente repreendidos ou condenados pelo estado.

De acordo com Carlos Lopes (2014), existe uma grande dificuldade de medir a dimensão da economia informal, o que tem gerado grandes problemas no tocante a elaboração de um quadro analítico sobre as práticas que compõem este setor. Ao analisar o contexto angolano, o autor ressalta que essa tarefa se torna ainda mais complexa na medida em que não existem registros e nem estatísticas sobre muitas das atividades que compõem a informalidade. Os critérios de pertencimento e classificação dos trabalhadores informais são diversos e não conseguem dar conta das nuances que se manifestam. A comparação em termos internacionais

³ Barris metálicos que são utilizados para transportar e armazenar as roupas. É muito comum observar nas ruas e avenidas da Cidade da Praia mulheres expondo os seus produtos nesses bidões.

também é problemática, uma vez que os critérios de verificação da informalidade adotados em cada país são diferentes e precisam ser pensados na sua especificidade.

Mesmo a Organização Internacional do Trabalho (OIT) não estabelece uma nítida separação ou mesmo conceitualização daquilo que poderíamos denominar de informalidade. Segundo o relatório apresentado em 2005, apesar da não existência de uma definição universalmente aceita ou exata sobre economia informal, em geral, entende-se que compreende uma diversidade de trabalhadores, empresas e empresários. A economia informal abrange todas as atividades econômicas de trabalhadores e unidades econômicas que não são abarcadas, em virtude da legislação ou da prática, por disposições formais.⁴

Muitos estudiosos, como forma de fugir da dicotomia ainda persistente entre os dois termos, tem buscado utilizar outras categorias, tais como comércio espontâneo, economia irregular ou subterrânea, para contemplar os seus objetos de pesquisa.⁵ Grassi (2003) tem recorrido ao conceito de comércio espontâneo, que concebe as atividades informais como uma manifestação do desenvolvimento espontâneo, e uma forma intermediária entre estruturas tradicionais e modernas, que aparecem quando as primeiras se transformam em modernas sem, todavia, se confundirem completamente com elas. Nessa perspectiva, as atividades informais passam a ser entendidas como resultantes de um processo mais complexo e que se utilizam de meios diferentes dos modelos ocidentais de análise econômica.

O certo é que as atividades informais incorporam uma variedade de práticas e atores sociais que estão organizados em grandes redes de comércio transnacionais e transatlânticos. Trata-se, portanto, de atividades de auto emprego desenvolvidas por trabalhadores independentes que estão na fronteira das normas legais, típicas do setor formal da economia:

É um fato que a informalidade, entendida como o conjunto de práticas não contempláveis nos modelos e comportamentos esperados pelas teorias, está em expansão no mundo atual e põe em cheque a ideia central do modelo de organização social e econômico. Perante a complexidade do mundo global contemporâneo, a exigência de identificação dos principais conceitos subjacentes a uma análise científica torna-se também mais complexa: exige a adoção de uma terminologia que permita o diálogo interdisciplinar e análise teórica dos temas em causa (GRASSI, 2003, p. 14).

No que se refere a realidade cabo-verdiana, e com base em pesquisas de campo, a percepção que se tem sobre a ravidância, e que serve como suporte para as análises aqui desenvolvidas, é que ela está no limiar entre práticas formais e informais, não sendo possível estabelecer uma diferenciação entre os dois termos (SILVA, 2012). Por isso a ravidância é aqui

⁴ OIT (2005).

⁵ Dentre outros ver: Silva (2012), Espírito Santo (2011) e Grassi (2007).

entendida como uma prática (in)formal, termo que em nosso entender é mais representativo do intercambiamento entre as duas práticas. Ainda com relação as especificidades da realidade pesquisada, uma outra questão que merece ser analisada diz respeito a diferenciação na forma como as rabidantes, situacionalmente, são denominadas, ora como rabidantes, comerciantes e/ou empresárias.

De acordo com essa visão, muito mais externa do que interna ao grupo, as rabidantes seriam aquelas cujas atividades se inserem nas lógicas informais e que, a grosso modo, obedecem às características anteriormente descritas; já as comerciantes e empresárias, corresponderiam ao grupo cuja movimentação econômica é expressiva, que pagam impostos e empregam funcionários. Essa visão é recorrente entre muitos cabo-verdianos que desconhecem o fato de que mesmo as mulheres que estão nas ruas e avenidas, pagam taxas municipais, ou seja, não deve ser esse o critério de diferenciação de uma realidade que é muito mais complexa.

E mais, uma rabidante não deixa de ser uma comerciante, logo, uma empresária. O ato de comerciar, negociar, *rabidar* a vida, está diretamente ligado a própria noção do termo rabidante. O que marca o cotidiano dessas mulheres é o caráter empreendedor e a capacidade de multiplicar o valor irrisório que conseguiram para iniciar o negócio. Ao analisar a história de vida dessas mulheres é perceptível a superação de muitas delas que, em alguns casos, começaram vendendo produtos nas ruas, mas conseguiram ascender socialmente e adquirir um patrimônio considerável. E não é por isso que elas deixam de se identificar como rabidantes: “somos todas rabidantes”, ressalta Maria de 53 anos, cuja trajetória de vida foi analisada em outros trabalhos.⁶

Dessa forma, é importante compreender como essas mulheres com baixa escolaridade, chefes de família e que sem maiores qualificações para inserção no mercado formal de trabalho, se voltam para essas atividades e conseguem utilizá-las como uma estratégia de empoderamento e emancipação econômica (SILVA, 2012). A inserção em atividades que geram rendimento contribui de forma significativa para que as mulheres consigam alcançar um maior grau de autonomia e poder político. Carvalho (2015) ressalta que é preciso entender o conceito de empoderamento feminino como um mecanismo de luta pela emancipação das mulheres, e como uma forma de romper com o histórico de discriminação e invisibilidade a que estão relegadas em muitas sociedades.

O incentivo a criação de estratégias de empoderamento feminino tem sido colocado em prática por vários países, sobretudo aqueles que estão em desenvolvimento. De acordo com dados do Banco Mundial (2012), que tem procurado analisar como as diferenças de gênero causam impacto sobre o desenvolvimento, é preciso eliminar as diferenças de acesso e oportunidade econômica entre homens e mulheres, na medida em que essas disparidades de

renda geram perdas na produtividade ao distribuir de forma desigual os recursos. O relatório acrescenta ainda que as mulheres são catalizadoras do crescimento econômico, pois dedicam cerca de 90% de sua renda para o bem-estar da família e infraestrutura da comunidade, enquanto que os homens dedicam entre 30 e 40% da renda.⁷

Nesse sentido, o incentivo ao empreendedorismo tem garantido a inserção de uma grande parcela da população feminina nas redes de negócio e de produção. Além disso, tem possibilitado emprego e renda, assim como reduzido a pobreza entre os grupos de maior vulnerabilidade socioeconômica, especialmente em países onde as hierarquias de gênero se fazem presente. No caso das rabidantes cabo-verdianas, elas não apenas investem grande parte do valor arrecadado na educação dos filhos, como também acabam por empregar familiares ou pessoas ligadas a família. Assim, criam uma rede de solidariedade econômica, ao mesmo tempo em que conseguem romper o problema geracional de não acesso à educação.

É claro que nem todas as rabidantes conseguem trilhar caminhos tão promissores, de fato ainda existe em Cabo Verde um número considerável de mulheres que vivenciam um cotidiano muito difícil, trabalhando de sol a sol, sem nenhuma garantia trabalhista e excluídas de toda e qualquer forma de benefício social. Os dados recentemente publicados pela ONU Mulheres (2018), destacam que as mulheres têm uma probabilidade menor do que os homens em conseguir um trabalho remunerado, assim como adentram o mercado formal de trabalho mais tarde. Além disso, estão mais vulneráveis aos rendimentos do trabalho informal, a baixa remuneração e insegurança laboral.

2 A rabidância e a informalidade em Cabo Verde

De acordo com Relatório da União Africana (2018), em todo o continente africano, a informalidade corresponde a quase 80% dos postos de empregos, além de ter um impacto significativo no Produto Interno Bruto de muitos países, constituindo um dos principais dinamizadores econômicos. A economia informal acaba por gerar empregos para uma grande massa de trabalhadores não qualificados, funcionando como um “tampão” em termos de segurança social nos momentos de crise financeira. Os impactos dessas crises precisam ser pensados em termos geracionais e de gênero, pois os maiores afetados são jovens e mulheres, que constituem os mais vulneráveis a instabilidade econômica. Na África subsaariana, as mulheres estão sobrerrepresentadas no setor informal, correspondendo a 92% do total das oportunidades de emprego fora da agricultura (contra 71% dos homens) e essas trabalhadoras, na

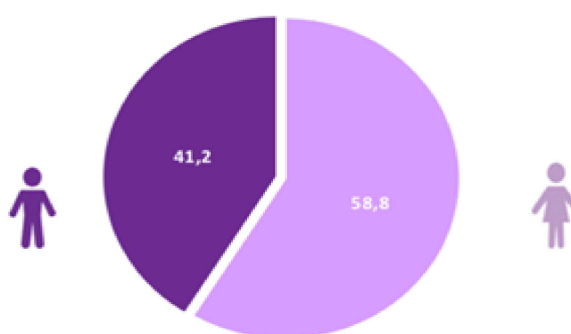
⁶ Sobre a trajetória de vida de Maria, ver: Silva (2019).

⁷ Dados do Banco Mundial (2012).

sua quase totalidade são independentes, ou trabalham por conta própria, apenas 5% são assalariadas.⁸

Em Cabo Verde, a economia informal cresce em um contexto de escassos resultados de crescimento econômico e baixa criação de empregos produtivos, o que leva a um alto nível de desemprego, subemprego, emprego informal e pobreza. O Inquérito do Setor Informal, realizado pelo Instituto Nacional de Estatística, publicado em 2016, apresenta importantes dados sobre a pesquisa realizada entre os anos de 2010 e 2015, onde é possível ter uma noção do impacto das atividades informais no país, especialmente em termos de gênero. De uma forma geral, o inquérito assinala que houve um aumento de 46% nas atividades informais, que movimentam cerca de 27,7 milhões de escudos cabo-verdianos. Neste setor, a presença feminina é marcante, cerca de 58,8% contra 41,2% dos homens, conforme o gráfico abaixo.

Gráfico 1: Ativos do setor informal, 2015



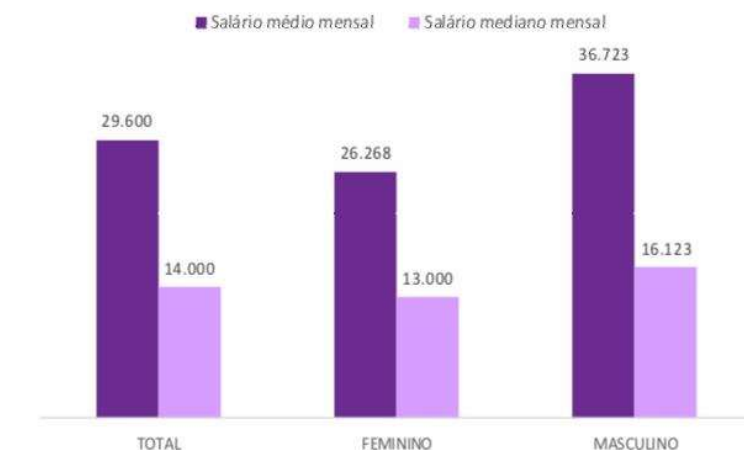
Fonte: INE, Módulo Sector Informal, IMC 2015

No que se refere as Unidades de Produção Informal (UPI), ou seja, aos estabelecimentos ligados a economia informal, 62,2% das UPIs são geridas por mulheres e 37,8% por homens. Apesar das mulheres representarem 64,3% daqueles indivíduos que trabalham por conta própria, 52,7% dos empregadores são homens. Em termos de remuneração salarial, as mulheres ganham um valor inferior àquele recebido pelos homens. A inserção e/ou permanência nessa prática se deve a diversos fatores que vão desde a necessidade financeira ou falta de qualificação para o setor formal de empregos, a elementos próprios da vivência dessas mulheres, como os espaços familiares de socialização que acabam por influenciar nas escolhas individuais de muitas delas. Vletter (2002, p. 24) destaca também a flexibilidade do horário como um elemento importante,

⁸ UA (2018).

pois permite que seja possível conciliar essa atividade com outros deveres, incluindo as tarefas domésticas.

Gráfico 2: Remuneração Médio Mensal e anual no setor informal, 2015

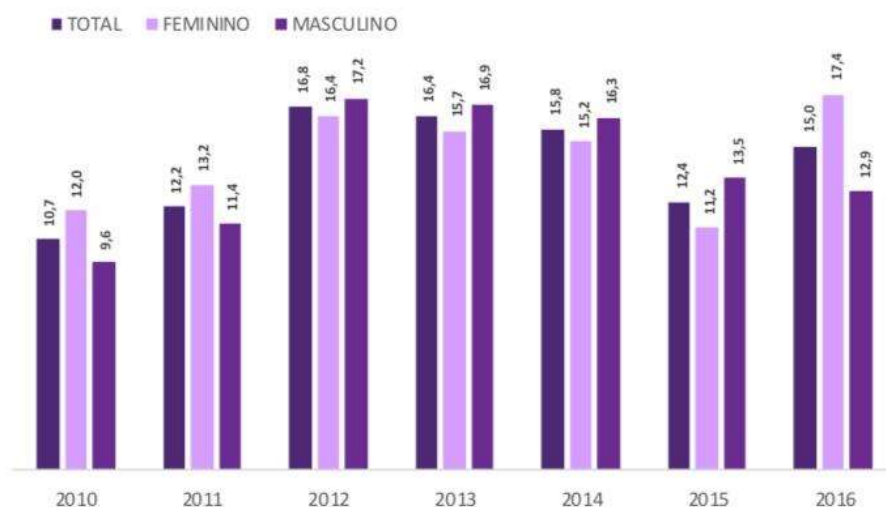


Fonte: INE, Módulo Sector Informal, IMC 2015

Frente à necessidade de mudança deste quadro de desigualdade social, desde a independência, e em especial a partir dos anos 1990, o país vem adotando como estratégia de desenvolvimento a inserção de forma dinâmica na economia mundial, com o intuito de solucionar alguns dos seus principais problemas: proporcionar emprego e renda a uma grande parcela da população empobrecida. Conforme o censo de 2010, o país possui 491.875 habitantes e a taxa de desemprego é de 18,3% entre os homens e 25,5% entre as mulheres. Nas famílias chefiadas por mulheres este índice chega a 48%, e entre as famílias mais pobres alcança o percentual de 56% (INE, 2010).

Na primeira fase de implementação do Plano Nacional de Luta contra a Pobreza de 1999, ficou definido o combate a pobreza entre o grupo de mulheres como uma das principais estratégias e medidas políticas a serem adotadas, particularmente, entre aquelas chefes de família, através da integração nos círculos econômicos, alfabetização e formação profissional, e pelo reforço da educação e da saúde. De acordo com Grassi (2003), as mulheres representam cerca de 64% dos analfabetos no país, possuindo as menores taxas de alfabetização e possibilidade de frequentar a escola, sobretudo, aquelas que vivem no meio rural, o que tem contribuído para a sua fraca inserção no mercado formal de trabalho. No que se refere as taxas de desemprego entre homens e mulheres, os dados do INE (2016) demonstram que após uma leve queda entre os anos de 2012 e 2015, no ano de 2016 a taxa de desemprego voltou a subir entre a população feminina.

Gráfico 3: Evolução da taxa de desemprego entre a população de 15 anos ou mais (%), 2010-2016



Fonte: INE, RGPB 2010, Módulo Emprego e Mercado de Trabalho, IMC 2011 – 2016

Todo esse panorama econômico e social nos ajuda a compreender porque um número significativo de mulheres cabo-verdianas recorre às atividades informais, e apesar das desigualdades de acesso que também se apresentam no setor informal, elas conseguem garantir não apenas o sustento da família como também a educação dos filhos. Os incentivos ao empreendedorismo, através de projetos e ações de organizações não governamentais, e com foco nas questões de gênero, constituem uma importante via de financiamento que algumas dessas mulheres têm recorrido como forma de iniciar e/ou dinamizar a atividade que desenvolvem.

Um dos principais desafios da Organização das Mulheres de Cabo Verde (OMCV) é o reforço da autonomia e empoderamento econômico. Nas últimas décadas as ações desenvolvidas pela instituição têm focado na educação, formação e capacitação feminina como forma de possibilitar a concessão de microcréditos que possam garantir uma maior autonomia econômica, auto emprego e renda. O Programa de Microcrédito foi implementado no ano 2000, tendo em vista as dificuldades socioeconômicas e poucas opções de trabalho enfrentadas pelas mulheres.

Silva (2012) ressalta que o programa despontou como um instrumento eficaz no combate ao desemprego e à pobreza, notadamente, entre as mulheres chefes de família. Além do crédito e investimento, também são oferecidos serviços de aconselhamento e apoio para a criação de microempresas e inserção de produtos no mercado.

Em Cabo Verde existe ainda a Totocaixa, que de acordo com Jacinto Santos (2017), constitui uma mutualidade de poupanças e crédito, cuja finalidade é a melhoria da qualidade de vida (habitacional, compra de mobiliários e equipamentos domésticos etc.) e investimento em

atividades econômicas. Algumas rabidantes utilizam este tipo de auxílio, embora grande parte delas recorra a subsídios próprios ou de familiares.

Muitas comerciantes se autofinanciam e, nas palavras de Espírito Santo (2011), este tipo de financiamento endógeno é composto pela poupança da própria empresária, dos seus familiares e amigos, e corresponde a um tipo de investimento de solidariedade social ou comunitário. No âmbito das práticas informais, em que as unidades de produção se confundem com as unidades domésticas, o auxílio financeiro de parentes constitui uma forma importante de subsidiar os negócios. Entre as rabidantes essa prática é mais recorrente.

A experiência comunitária de ajuda mútua também pode ser observada em outros países do continente africano. No sul de Moçambique, o Xitique é uma das formas mais comuns de poupança utilizada pelas comerciantes do mercado informal. Segundo Casimiro (2012), é fixado um valor a ser investido entre um grupo de amigos e organizado a periodicidade dos encontros para prestação de contas e distribuição rotativa da poupança. Os fundos circulam entre os membros e tanto a coleta quanto a divisão ocorrem com base na confiança e nos laços de solidariedade. Em Guiné-Bissau a instituição financeira não bancária, denominada por “Bambaram”, funciona através da concessão de crédito a mulheres comerciantes, agricultoras e pescadoras. De acordo com Gomes (2012), a cooperativa que é constituída pelas associações de maior representatividade no setor informal guineense, nasceu da necessidade em dar uma resposta ao problema da pobreza feminina no país e tem alcançado resultados positivos no tocante a geração de riqueza e redução da vulnerabilidade socioeconômica entre as mulheres.

Frente ao que foi acima exposto se torna perceptível que essas mulheres têm buscado formas variadas de subsidiar a aquisição de produtos, além das inúmeras estratégias que lançam mão para dinamizar a atividade que desenvolvem, garantindo assim uma maior lucratividade. Nos chama atenção o caráter empreendedor de muitas delas, que com poucos recursos conseguem multiplicar o valor *a priori* adquirido ao mesmo tempo em que diversificam os produtos comercializados.

Conclusão

O nosso intuito foi apresentar reflexões sobre a atividade desenvolvida pelas rabidantes cabo-verdianas, aqui denominada de rabidância. Essas mulheres desempenham um papel de grande importância econômica para o país, na medida em que conseguem sanar muitas das necessidades da população local. No entanto, a rabidância ainda é vista com certa resistência, ou mesmo condenação, por parte dos governantes que desconhecem toda a complexidade inerente a uma prática que é marcada pelo imbricamento entre lógicas formais e informais.

Em meio a um contexto social cada vez mais excludente, é sobretudo no setor informal que grande parte da população cabo-verdiana tem conseguido garantir o sustento da família. São as mulheres, e os jovens que mais sofrem com a falta de emprego e renda no país. De fato, é preciso mensurar tudo aquilo que tem sido gerado pelo mercado informal, além de buscar compreender toda a sua dinamicidade e o caráter empreendedor de muitos dos agentes ali inseridos. Esperamos ter contribuído para suscitar debates que resultem na implementação de políticas governamentais que de fato possam modificar essa realidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, Carla. A questão de gênero na agenda pública e política de Cabo Verde, África: o papel das ONGS feministas na luta pelos direitos das mulheres. **Revista Outros Tempos**, vol. 12, n.19, p. 135-152, 2015.

CASIMIRO, Isabel. Mulheres em atividades geradoras de rendimentos: experiências de Maputo. **Ciclo de encontros sobre empreendedorismo** - Newsletter 1. Évora, p. 19, 2012.

CRUZ E SILVA, Teresa. Determinantes globais e locais na emergência de solidariedades sociais: O caso do sector informal nas áreas periurbanas da cidade de Maputo. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, p. 75-89, 2002.

ESPÍRITO SANTO, Armindo. **Empresário, ambiente cultural e desenvolvimento em Cabo Verde e São Tomé e Príncipe: os rabidantes de Santiago e os candongueiros de São Tomé. Uma abordagem comparativa das suas dinâmicas.** (Tese de Doutorado) – Lisboa: Universidade de Lisboa, 2011.

GOMES, Patrícia. As mulheres no sector informal: experiências da Guiné-Bissau. **Ciclo de encontros sobre empreendedorismo** - Newsletter 1. Évora, p. 49, 2012.

GRASSI, Marzia. **Rabidantes: comércio espontâneo transatlântico em Cabo Verde.** Portugal: Spleen Edições, 2003.

LOPES, Carlos. A economia informal em Angola: breve panorâmica. **Revista Angolana de Sociologia**, nº 14, p. 61-75, 2014.

SANTOS, Jacinto. **Economia social e solidária em Cabo Verde: gênese, entidades, atualidade e perspectivas.** Praia: Pedro Cardoso Livraria, 2017.

SILVA, Ana Sofia S. R. Vieira. **Microcrédito em Cabo Verde: análise da sustentabilidade de duas instituições de microfinanças em 2008 e 2009.** (Dissertação de Mestrado) – Lisboa: Universidade Tecnológica de Lisboa, 2012.

SILVA, Tatiana Raquel Reis. **A arte de comerciar: gênero, identidades e empoderamento feminino no comércio informal transatlântico das rabidantes cabo-verdianas.** (Tese de Doutorado) – Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2012.

_____. “Cada vida é uma história”: sobre a trajetória de vida de uma rabadantes cabo-verdiana. In: BORRALHO, Henrique; SILVA, Tatiana (orgs.). **Literaturas e histórias africanas de língua portuguesa**. São Luís: EDUEMA, 2019, p. 210-225.

VLETTER, Fion de. **A promoção do sector micro-empresarial urbano em Angola**. Luanda: Principia Publicações Universitárias e Científicas, 2002.

DOCUMENTOS PESQUISADOS

Inquérito Multiobjectivo Contínuo, 2015 – Módulo Sector Informal. Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde. Disponível em: <http://ine.cv/publicacoes/modulo-sector-informal-2015/>. Acesso em 10/08/2018.

Relatório da Organização Internacional do Trabalho, 2005 – A OIT e a economia informal. Disponível em: https://www.ilo.org/public/portugue/region/eurpro/lisbon/pdf/economia_informal.pdf. Acesso em: 10/08/2018.

Relatório do Banco Mundial, 2012 – Igualdade de gênero e desenvolvimento. Disponível em: <http://siteresources.worldbank.org/INTWDR2012/Resources/7778105-1299699968583/7786210-1315936231894/Overview-Portuguese.pdf>. Acesso em: 10/08/2018.

Relatório da ONU Mulheres, 2018 – Cabo Verde: perfil de gênero do país. Disponível em: <http://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2018/1/country-gender-profile-cabo-verde>. Acesso em: 30/07/2018.

Relatório da União Africana, 2018 - Dinâmicas do desenvolvimento em África, 2018. Disponível em: https://au.int/sites/default/files/documents/35488-doc-africas_development_dynamics_report_2018-pot.pdf. Acesso em 10/08/2018.

Recebido em: 04/03/2020

Aprovado em: 27/12/2020



ISSN: 2595-5713
Vol. 03 | N°. 6 | Ano 2020

Afonso Manhice

A REPRESENTAÇÃO DO NEGRO NA LITERATURA COLONIAL EM MUENDE DE RODRIGUES JÚNIOR

The black Representation in colonial literature at MUENDE of Rodrigues Júnior

RESUMO: A representação da imagem do outro na literatura, foco do artigo, feita pelos europeus iniciou-se com os movimentos expansionistas, na necessidade de exaltar os seus feitos. Com isto, surge uma literatura que procura enaltecer os seus valores em detrimento da terra e da gente africanas, à luz do etnocentrismo europeu. Advém daí que as personagens de origem europeia, em muitos romances deste período, caso do MUENDE, de Rodrigues Júnior, não só estão em larga maioria em relação às personagens negras ou mestiças como também são objecto de melhor tratamento. Nas obras que revelam uma atenção especial por parte do narrador podem, em alguns casos, obter estatuto de personagens modeladas. Por outro lado, neste artigo, procuramos mostrar os processos sobre os quais se circunscreve a imagem do negro na literatura colonial a partir de MUENDE de Rodrigues Júnior.

PALAVRAS-CHAVE: Estereótipo; Preconceito; Imagem; Literatura Colonial.

ABSTRACT: The image representation of the other in literature, focus of the article, done by europeans initiated with expansionist movements in necessity to exalt their exploits. Therefrom, come up a literature that looks to exalt their exploits flattering the land and their people, africans, in accordance with europeans ethnocentrism. Come of that the personages of europeans origin in a many romances of this period not only there are in large majority in relation to the black or halfcaste personages as well as there are object of best treatment. In the books that thankworthy special attention from narrator, it can be, another cases, obtain modeled statute. On the other hand, in this paper, we look to show the processes about him it's circumscribe the image of black in colonial literature from MUENDE of Rodrigues Júnior.

KEY WORDS: Stereotype; Prejudice; Image; Colonial Literature.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

A REPRESENTAÇÃO DO NEGRO NA LITERATURA COLONIAL EM MUENDE DE RODRIGUES JÚNIOR

Afonso Manhice ¹

Introdução

Abordarmos os estudos literários em estreito vínculo com a historiografia de Moçambique vista em *MUENDE*, de Rodrigues Júnior, exige enfrentar muitos desafios e periclitantes deambulações em busca de fontes fidedignas e isentas de qualquer preconceito que, afinal, nas palavras de Francisco Noa (2012), o “preconceito é um mecanismo de negação do outro, uma pressuposição a partir de factos que julgamos conhecer ou que nos parecem óbvios”, (NOA, 2012, p. 226).

Mais difícil ainda, é, na verdade, desencadear uma pesquisa cujo foco temático é um tanto quanto “escorregadio”, pela aferição dos seus impactos sociais, culturais, políticos, económicos e mais, se torna inevitável revolver um passado histórico marcante a figuras vivas e renomadas da história da construção da Nação moçambicana, visto que o termo “colonial” desperta alguns fantasmas que têm a ver com sentimentos de culpa, ressentimentos e mágoas ainda latentes. Se não se pode estudar a literatura isolada de toda a cultura de uma época, é ainda mais nocivo fechar o fenómeno literário apenas na época de sua criação.

Goenha (2006) faz uma análise interpretativa em torno de duas narrativas ficcionais: Muende e Coronel Sardónia, *Gente Desencontrada, mais na sombra de um menino*, de Rodrigues Júnior e de Amaro Monteiro, respectivamente, através da qual tenta “compreender e interpretar o discurso colonial, em parte, à luz da teoria “pós-colonial”, com o propósito de se construir uma ideia, ou uma imagem do tipo de sociedade proposto nos textos” (GOENHA, 2006, p. 07). Com este propósito, Goenha procura, no seu estudo, contrariar a ideia de que os estudos e, sobretudo, a crítica sobre as literaturas africanas tem sido feita com um fundo de uma visão exterior ao seu continente, à sua realidade e até com uma certa impositividade.

Para nós, com base na história e ficção, tal como Goenha o fez, embora não estejamos a fazer um estudo comparado, preocupa-nos, na obra em análise, uma compreensão da representação que se mantinha em volta da imagem do negro na literatura colonial que a mesma emana em si, assomada negatividade na visão do Ocidente. Aliás, facto que levou a João Albasini (1925), concluir que “... nasci debaixo de má sina. Faço todo o bem que posso, mas nunca, a não ser de Deus, recebi senão afrontas e repelões. (...)” (ALBASINI, 1925, p. 18).

¹ Doutorando na Universidade Eduardo Mondlane (UEM) – Maputo – Moçambique, Pesquisador do Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação (INDE) – Moçambique; manhiceafonso30@gmail.com

É neste contexto que o nosso estudo tem como objectivo compreender como é que o negro é tratado na literatura colonial, a partir da obra *MUENDE*, de Rodrigues Júnior. Advém daí o facto de levantarmos a seguinte questão: Como é que o negro era subvalorizado nos textos da literatura colonial? Portanto, O nosso estudo nasce, primeiro da percepção que tivemos depois da leitura dos textos da literatura colonial, onde constatamos que os mesmos possuíam uma forte carga de descrição do Negro; segundo, depois da leitura da tese de Goenha e de outros pesquisadores que debatem a literatura colonial, achamos necessário “visualizar” a imagem que se cultivava em torno do negro-africano no período colonial.

Ainda assim, julgamos que este estudo é de grande relevância, primeiro, pelo princípio da ancestralidade e, mais do que isso, por a obra *MUENDE* ser um espelho do colonialismo em Moçambique, em particular; e de África, em geral. Outrossim, por abordar uma temática típica das literaturas que emergiram do tecido colonial, um momento conflituante que, quanto a nós, merece um tratamento especial no meio académico, ainda que, segundo Venâncio (1992, p. 59), “as literaturas de Moçambique e de Angola tornaram-se fundamentalmente políticas.”

Diante das linhas que configuram este trabalho, apontamos, a seguir, uma breve revisão da literatura, onde apresentamos alguns conceitos e estudos que nos permitem construir uma visão da imagem do negro no período em alusão. A seguir, discutimos, primeiro, a representação do Negro na literatura colonial em de Rodrigues Júnior e, em seguida, a representação social e cultural do Negro: oposição colonizado *versus* colonizador. Depois, apresentamos as conclusões e recomendações e, lá mesmo no fim, aparecem as referências bibliográficas.

MUENDE de Rodrigues Júnior: Romance

O romance ultramarino *MUENDE de Rodrigues Júnior* aborda relações de humanidade entre colonos e africanos, pondo em causa duas situações. A primeira prende-se com discriminação racial e de género e, a segunda com a problemática da miscigenação. Rodrigues Júnior foi um dos mais prolíficos escritores coloniais e *MUENDE* teve a particularidade de ter sido editado em Lourenço Marques (1960). O romance conta a história das diferentes ligações estabelecidas entre o personagem central, o branco Pedro da Maia, e os habitantes da pequena localidade de Muende e do Chifumbázi, na região do Tete. Muende é descrita como uma povoação isolada cujos “caminhos eram desertos” Rodrigues Júnior (1960, p. 16).

O livro abre com a introdução de dois personagens africanos importantes ao longo de toda a narrativa, Kalonga e Bindiesse, nascidos no mesmo dia, criados juntos, mas com vidas adultas diferentes, uma vez que Kalonga se torna régulo do clã. É de enfatizar ainda que este primeiro capítulo apresenta uma meditação de Bindiesse sobre a origem dos brancos:

Porque vieram da montanha só os negros e os animais — e não vieram os brancos? Os brancos não fariam parte do mundo dos negros e dos bichos? Não os queriam o Molungo e os feiticeiros nesses lugares ignorados e distantes da terra africana? Que poder teriam o Molungo e os feiticeiros que não impediram nunca a sua chegada? De onde teriam vindo os brancos? Não desceram eles da cordilheira? Falavam uns que sim. Outros que não. Que haviam atravessado os mares. De muito longe. Em barcos grandes. Com panos gordos, semelhante barrigas cheias, agarrados aos mastros. Outros ainda falavam que o céu azul os enviara para conquistar o mundo dos negros. Para os subordinar à sua vontade. Eram criaturas diferentes. Mais espertas que os negros. Tinham mais poder que o Molungo. E quando queriam mostrar que eram mais fortes, o Nhabeze tremia de medo (RODRIGUES JÚNIOR, 1960, p. 11-12).

É interessante que o romance comece com este tipo de pensamento da esfera mitológica (o clã de Bindiesse acredita que os bichos e os homens desceram da cordilheira de Dzaranhama cujos picos tocam nas nuvens), evidenciando a subordinação dos negros, e que Bindiesse acabe por se tornar o melhor e mais fiel amigo de Pedro da Maia, salvando-o quando o encontrou ferido por um leopardo, trazendo-o para a sua aldeia, ajudando-o a construir a sua loja de permutas e fazendo propaganda entre a sua gente, trazendo-lhe freguesia, permitindo que se juntasse à sua irmã, Cafere, e defendendo-o do seu maior inimigo, Tikone.

À primeira vista, a narrativa parece fazer a apologia da multiracialidade e da igualdade; pelo menos, a intenção parece ser a de fazer perpassar uma mensagem imbuída de referências luso-tropicais, como é o caso do episódio em que da Maia está a ser tratado pelo Nhabeze depois de o terem encontrado ferido:

Vira-o então, numa tremura de velhice, concentrar-se, e pedir, voltado para Deus, que as ervas trouxessem, rapidamente, o sangue que a fera fizera perder ao branco [...], o branco caído próximo da floresta não viera por mal. Ele trazia, nas malas e nos fardos, as missangas e os panos que haveriam de dar mais beleza às mulheres — e, na cara, um ar de bondade que não podia enganar (RODRIGUES JÚNIOR, 1960, p. 28).

Ainda no romance em estudo, Pedro da Maia é apresentado como um homem, generoso, embora branco, amigo dos indígenas.

Era assim que quase todos o viam. Quando chefe de uma zona algodoeira nos planaltos do Niassa, “Pedro da Maia defendera sempre o negro da injustiça de o julgarem preguiçoso (...). Essa defesa, tão justa, do indígena, trouxera-lhe desgostos sem conta que os suportou, com amargura dobrada, até que um dia foi obrigado a dar rumo novo à sua vida”. Agora no Muende, tinha vontade de fixar-se e ser útil ao negro. Haveria de estimá-lo, de viver com ele como se vive com um homem. Haveria de ser justo nas suas transacções, de modo a ensinar-lhe a conhecer o valor exacto das coisas que as suas mãos produziram” R (RODRIGUES JÚNIOR, 1960, p. 38-39).

Por seu turno, os indígenas demonstram a sua própria bondade e afeição por Pedro da Maia em todas as situações, inclusive quando este perde tudo, depois de Tikone lhe deitar fogo à loja como vingança por o branco lhe ter “roubado” Cafere. No entanto, os elementos de simplicidade, cordialidade e igualdade nas relações que se estabelecem entre os vários protagonistas em Muende não são mais do que simples aparência. Pedro da Maia, apesar da sua generosidade e convívio com o nativo, não consegue esconder uma mentalidade moldada pelos preconceitos da época. Estes sobressaem quase de imediato e vão-se aprofundando à medida que a narrativa avança.

Quando Pedro decide estabelecer-se no Muende, por exemplo, ele fá-lo com a intenção de “experimentar a sua capacidade de trabalho, de mostrar a sua iniciativa,” além de “pôr em tudo, faculdades de inteligência que os países em formação não dispensam para se tornarem progressivos” O protagonista pensa, deste modo, que “todos os valores de presença são necessários, têm o seu lugar no trabalho a realizar em prol do homem nativo, tão carecido de tudo para ser um Homem”. A intenção da missão civilizadora portuguesa no sentido de criar no africano a necessidade de trabalhar é um outro dos aspectos também presente na obra, à semelhança das obras das décadas anteriores:

O negro da região é pobre. Não tem dinheiro. Não compra. A agricultura indígena é escassa. O nativo vive do que a sua machamba lhe dá. Não tem necessidades. Não lhas têm criado. (...), e dar ao negro uma ocupação útil, que melhoraria o seu sistema de vida, precário ainda, por carência do contacto, que não se fizera, tão íntimo, quanto necessário, com o branco, que lhe levaria as utilidades indispensáveis (RODRIGUES JÚNIOR, 1960, p. 54 - 55).

Mediante estas e outras constatações na obra em análise, e não só, vistas na literatura colonial, tristes e inadmissíveis na vida do negro, em particular e do Homem, no geral, nasce-nos a seguinte questão: *Como é que o negro era subvalorizado nos textos da literatura colonial?*

A Representação literária.

Segundo Bernardo de Chartres (século XII), citado no manual do aluno LONGOMAN, Mocambique. Pré – Universitário – Português 12º ano (2010), “somos como anões que vemos longe, porque estamos sobre os ombros dos gigantes que nos antecederam, por essa via e, de acordo com o acima plasmado, no presente estudo, a revisão da literatura estará inserida à parte, estando ela distribuída de maneira transversal em todo o trabalho e, para uma correcta sustentabilidade recorreremos a vários autores dos quais se pode citar Noa (2012), Amâncio (1994), Shaw (1982), Machado e Pageaux (1988), Reis e Lopes (2000), Silva (1988), Borregana (2000) e Barthes (1982).

A relação entre a literatura e a realidade é pertinente, na medida em que permite avaliar como é que o texto literário se constrói no mundo imaginário. Ao se falar da questão da representação do mundo empírico numa obra de ficção, levanta-se a problemática do realismo, como forma de entender e analisar até que ponto esse mundo empírico pode ser construído ficcionalmente pelo autor numa narrativa, isto pelo facto da representação se basear na simulação do objecto que o inspira, no nosso caso, o negro em *MUENDE*, de Rodrigues Júnior. À luz dessas reflexões, Philippe Hamon afirma que “o realismo em literatura é uma questão de convecção estética, uma espécie de programa ou conceito táctico invocado por uma geração de escritores para se desmarcarem de uma geração precedente (...)” (PHILIPPE, 1984, p. 131).

Para Reis e Lopes,

a representação não é mais do que a interdependência entre o representante e o representado, de tal modo que o primeiro constitui uma mediadora capaz de concretizar uma solução discursiva que, no plano da expressão artística, se afirma como substituto do segundo que, entretanto, continua ausente (REIS; LOPES, 2000, p. 346).

No entanto, a principal forma de representação do moçambicano nos nossos textos, está pejada de elementos qualificativos, concretizada através do uso intenso da adjectivação. O termo preto era o adjectivo mais usado quando se queria fazer referência ao natural do país, Moçambique e, de África no seu todo. Neste contexto, Noa (2002, p. 87), aponta que “um factor definidor da literatura de ficção, é que ela participa da composição de mundos possíveis e convoca para cada um destes mundos, uma ideia de realidade que acaba por se articular, por semelhança ou contiguidade, com o mundo empírico no qual nos movemos” e em conformidade com Lubomir Dolezel, citado por Noa (2000, p.33), “ a acessibilidade do mundo ficcional efectiva-se a partir do mundo real que concorre de forma marcada, para a formação do mundo da ficção”.

A representação literária, isto é, a *mimese*, não é mais que um pano de fundo que torna perceptível o carácter indirecto da significação, Riffaterre (1984, p. 99). Neste contexto, notamos que há uma relação, de forma mais ou menos nítida, mas não literal entre a literatura e a realidade. A literatura pode ser vista como uma representação ficcional da realidade ou do mundo empírico. Entretanto, quando se fala da representação de um mundo empírico numa obra literária, emerge a problemática do realismo, como forma de entender e analisar até que ponto esse mundo empírico pode ser construído ficcionalmente pelo autor numa narrativa, dado que a representação simula o objecto que o inspira.

De notar que embora seja consensual a existência da relação entre a literatura e a realidade, tal facto não implica uma estrita fidelidade especular entre o mundo construído e o mundo real. Nesta perspectiva, Reis & Lopes afirmam que:

A análise dos textos narrativos ficcionais deve concretizar-se nos termos de um equilíbrio entre dois extremos evitáveis: por um lado o que perfilha uma postulação de tipo imanentista, recusando o estabelecimento de quaisquer conexões entre o mundo possível do texto e o mundo real; por outro, o que cultiva uma atitude imediatista, lendo toda a narrativa como reflexo especular do real e não modelada de eventos e figuras empiricamente verificáveis como existentes (REIS; LOPES, 2000, p. 348).

Assim, concluímos que o texto literário pode transportar consigo, aspectos reais do mundo empírico real ou um mundo que apenas existe nos textos. Entretanto, na criação da realidade, o papel do escritor é importante, visto que a forma como o faz, o sentimento, a sua vivência em relação ao mundo, pode ser primordial na medida em que lhe permite ter uma larga imaginação, deformando deste modo, o mundo empírico pelo aumento ou redução do real.

Estereótipo e Preconceito

Os conceitos de estereótipo e preconceito estão na origem não só da cultura em que o indivíduo está inserido, mas também nas normas e valores do grupo de pertença, tal como advoga Francisco Noa, que “preconceito é um mecanismo de negação do outro, uma pressuposição a partir de factos que julgamos conhecer ou que nos parecem óbvios” (NOA, 2012, p. 226). Todavia, Amâncio, refere que

a formação de estereótipos é vista como resultante do sistema de valores dos indivíduos e constituindo uma ordem significativa da realidade que lhes permite orientar-se e adoptar-se, e a interdependência entre o estereótipo e o sistema de valores é considerada determinante de resistência à mudança e de rejeição da informação que é incongruente com o estereótipo” (AMÂNCIO, 1994, p. 35).

Contudo, Machado e Pageaux (1988), afirmam que estereotipo é um ponto de encontro entre uma sociedade determinada e uma das suas expressões culturais simplificada, reduzida a um essencial ao alcance de todos. Enquanto para Shaw, “Estereótipo é uma concepção simplificada e estandardizada, com especial significado, para os membros de um determinado grupo” (SHAW, 1982, p. 186).

Em literatura, o termo estereótipo pode reportar-se a um cliché, uma figura, situação, resposta estandardizada, uma tradição ou um costume firmemente enraizado (SHAW, 1982, p. 186). Na obra em estudo, *MUENDE*, o negro aparece como um símbolo de tudo o que

caracteriza o negativo, ou seja, como um ser inferior e inculto, cujos hábitos e costumes o remetem ao selvagismo e um ser que precisa de ser civilizado. Por esta perspectiva, Lúcia Amâncio afirma que:

A formação de estereótipo é vista como resultante de um sistema de valores de indivíduos e constituindo uma ordem significativa da realidade, que lhes permite orientar-se a adaptar-se, e a interdependência entre o estereótipo e o sistema de valores é considerada determinante de resistência à mudança e de rejeição da informação que é incongruente com o estereótipo (AMÂNCIO, 1994, p. 35).

O que acontece na representação, no estereótipo, também se observa o problema de hierarquização de culturas, em que se nota a valorização de cultura do “Eu” em detrimento do “outro”. O exemplo extremo de estereótipo, bem nítido em *MUENDE*, cerne do nosso estudo, é a imagem do negro como preguiçoso, selvagem, ladrão, inculto, primitivo, etc. Na verdade, esta representação negativa do negro não se situa apenas na obra em estudo, tal como podemos encontrar em outras obras pertencentes a esta fase, doutrinária, da literatura colonial caso do romance *O Vélo d’Oiro*, de Henrique Galvão; *Zambeziânia-CENAS DA VIDA COLONIAL*, de Emílio de San Bruno; até de *O branco de Motase*, Sehura e Calanga de Rodrigues Júnior.

Ainda assim, é necessário que se perceba que, estereótipo não se refere simplesmente a aspectos meramente negativos, entenda-se, sim, que pode ser caracterizado pelos aspectos positivos caso de carinho, sensual, trabalhador, afectivo, etc. A literatura colonial, na qual se enquadra *MUENDE*, reveste-se de conclusões estereotipadas, dada a forma como traz e transmite as informações. Esta dimensão multipreconceituosa que é, no fundo, uma manifesta negação do direito à diferença, institui-se como uma das imagens de marca desta literatura que, no entender de Bhabha, “é um modo de conhecimento (ou não será, antes, pseudoconhecimento?) e um modo de poder (BHABHA, 1995, p. 66).

Como se percebe, estereótipo constituiu um valor ou opinião engendrados antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento da realidade circundante. Constitui-se como uma visão do mundo ingénua, que se transmite culturalmente e reflecte crenças, valores e interesses de uma sociedade ou grupo social. Ademais, o preconceito é uma atitude discriminatória circunscrita aos conhecimentos surgidos em determinado momento, como se revelassem verdades sobre pessoas ou lugares determinados. Aliás, Chalote Buhler, citada por Francisco Noa (2002) secunda que;

a formação de estereótipos resulta de um processo chamado inculcação, que comporta três fenómenos, a saber: diferenciação: fixação de determinadas características marcantes do “outro”, como por exemplo, a cor da pele, a forma do cabelo, etc.; identificação: fortalecimento do sentido de pertença do “eu” a um grupo em função da partilha de determinadas características comuns; e

estereotipação: introdução de juízos de valores no sentido de comprovar a superioridade do próprio grupo e da inferioridade dos outros” (NOA, 2002, p. 303).

Na verdade, o preconceito é algo que o indivíduo carrega consigo. Uma pessoa pode ser preconceituosa e, nem por isso, manifestar a discriminação. Normalmente o preconceito é causado pela ignorância, ou seja, o não conhecimento do outro e a diferença que emana em si.

Imagem

Toda e qualquer imagem procede de uma tomada de consciência de um “eu” em relação a um “alguém”. Desta reflexão, Machado e Pageaux configuram a imagem como sendo “o resultado de uma distância significativa entre duas realidades culturais” (MACHADO; PAGEAUX, 1988, p. 58). O que os autores acima referenciados advogam em torno da imagem literária circunscreve-se como sendo um conjunto de ideias sobre o estrangeiro, incluídas num processo de literarização e socialização. Entretanto, pode ser entendida como um elemento cultural que nos remete à sociedade.

Para Shaw, a imagem “é a representação física duma coisa, duma pessoa ou dum animal por meio da pintura, escultura, fotografia ou por qualquer outro processo”. (SHAW, 1982, p.246). Mais ainda, este autor refere que a imagem pode igualmente ser considerada como a impressão mental ou representação visual evocada através de palavras ou frases.

Que fique bem claro que a imagem não está apenas ligada ao estrangeiro, sabendo-se que a diferença cultural não se resume à distância geográfica: dentro de uma sociedade ou comunidade social pode existir uma diferença cultural. O escritor pode, necessariamente, construir um efeito diferente na sua obra, por meio da distanciação cultural, numa atitude propositada, o músico, a família ou o indivíduo podem adoptar um estilo largamente diferente dos outros membros do grupo numa atitude claramente propositada, apenas para se diferenciar da maioria que o circunda.

A Ironia

Ao procurar disfarçar as reais intenções do sistema colonial, uma das estratégias usadas por Júnior na sua obra para enfrentar o povo de Muende, em particular, e de África, em geral, é a ironia, figura de retórica utilizada para dizer algo por meio de seu contrário ou, nas palavras de Linda Hutcheon, “a identidade semântica básica da ironia se constitui principalmente em termos de diferença” (HUTCHEON, 2000, p. 99).

A ironia em *MUENDE*, de Rodrigues Júnior, reside no facto de que a missão civilizadora tem como intenção, melhorar o nível de vida dos nativos (negros) mas, no entanto, acaba por cair em terra, visto que, por exemplo, a escolaridade é um dos aspectos em que não se aposta naquela região, por razões óbvias ou por inerência. A título de exemplo, Pedro da Maia nota numa visita efectuada ao chefe do posto, que era branco, que o dia do mês no seu calendário não é o correcto e pensa, “Se o chefe do posto tivesse ensinado ao Cipaio a ler, aquilo não teria acontecido. E o calendário não teria ficado, como ficou -atrasado”, (MUENDE, 1960, p. 241).

Os silenciamentos

Em *MUENDE*, de Rodrigues Júnior, a dor traduzir-se-á por intermédio de silenciamentos; o principal exemplo disso está no casamento de Cafere com Pedro da Maia, o branco, em detrimento de Tikone, negro - e do seu clã. Na verdade, o pacto desta relação é mitonímia do próprio pacto colonial, cuja violência e a manipulação dos chefes africanos e seus povos, ultrapassou todos os níveis de desumanidade em terras africanas.

O primeiro passo para silenciar a dor de Tikone por ter perdido a Cafere é tirá-lo do protagonismo; o narrador escolhe, então, mudar o ponto de vista, Tikone não é sujeito oracional, passando este a ser o de Bindiesse, irmão desta, que não interferira no início desta relação. Esse tipo de artifício narracional é explicado por Booth (1980, p. 92), “o autor implícito escolhe, consciente ou inconsciente, aquilo que lemos”, Tikone se tornou coadjuvante da narrativa e objecto de posse de outras personagens. Ao tornar Bindiesse, como centro da cena na relação de Pedro da Maia e Cafere, para o narrador, não é o pacto amoroso em si, mas, sim, a sensação de tirar do caminho todo aquele negro que procura dificultar a vontade do branco, as alianças do branco com os chefes tradicionais que, daí, adviria o processo mais facilitado da dominação, a partir do estabelecimento de alianças com os chefes tribais.

A representação do Negro na literatura colonial em MUENDE de Rodrigues Júnior

Para a reflexão metodológica na compreensão do tratamento do negro na literatura colonial em *MUENDE* de Rodrigues Júnior, privilegiamos a pesquisa qualitativa exploratória que nos irá ajudar a fazer uma ligação crítica perante o postulado nas literaturas. Aliás, conforme Bgdan e Biklen (1994, p. 47-51), “a abordagem qualitativa apresenta características, que embora não sejam mobilizados numa mesma acção investigava, são lhes peculiares (...)” A pesquisa qualitativa têm o mérito de se servir de diferentes métodos de investigação, tal como advogam Silva e Menezes (2001, p. 28):

“...a ciência não é fruto de um roteiro de criação totalmente previsível. Portanto, não há apenas uma maneira de raciocínio capaz de dar conta do complexo mundo das investigações científicas. O ideal seria você empregar métodos, e não um método em particular, que ampliem as possibilidades de análise e obtenção de respostas para o problema proposto na pesquisa”.

Portanto, é uma metodologia que na presente pesquisa permitiu-nos a leitura, análise e apreciação de diversas manifestações coloniais representadas na obra em estudo. Para a recolha de dados usamos o método de pesquisa documental, isto é, consulta de diferentes obras, teses, dissertações e artigos, extraídos das bibliotecas ou internet, que se relacionam com o tema em estudo. O mesmo ajudou-nos a estudar e analisar os documentos históricos referentes a periodização da História de Moçambique, em especial o período colonial, para que pudéssemos chegar às devidas generalizações. Mais ainda, tomando como base o objectivo do nosso estudo, *Compreender a representação do negro na literatura colonial a partir da obra MUENDE de Rodrigues Júnior*, para a análise e interpretação dos dados partimos desde a leitura do romance MUENDE de Rodrigues Júnior até as diferentes visões que vários estudiosos ligados a esta área e não só nutrem por este período histórico da literatura moçambicana.

Ao longo das linhas que antecedem estas, fizemos sempre referência à literatura colonial. Agora e, recorrendo às palavras de Noa (2002, p. 42), “até que ponto uma tentativa de definir esta literatura não corre risco de se tornar um exercício tautológico, indefinido e frustrante”. Na verdade, por tudo quanto temos lido a respeito da literatura colonial, estudiosos das literaturas nas suas variadas vertentes, reconhecem a delicadeza e complexidade da abordagem do tema literatura colonial, nos dias que hoje correm. Na esteira disso e, convocando Augusto Santos de Abranches, verificamos que este procura definir a literatura colonial, equacionando o choque antropológico e civilizacional. Para ele,

antes de mais nada entenda-se que, por literatura colonial, nos referimos à que pretende contar as reacções do branco perante o meio ambiente do negro, isto é: a toda essa espécie de descrição mais ou menos ficcionista que nos introduz perante as pessoas imaginariamente vindas de ambientes culturais desenvolvidos, civilizados, para meios ambientes **primitivos** (ABRANCHES (1947, p. 3).

Manuel Ferreira (1989), define a colonialidade literária, tendo como base de fundamentação a análise do romance *O Velo d'Oiro*, de Henrique Galvão. Encontra como pressupostos de definição dessa colonialidade literária os elementos seguintes: “superioridade numérica das personagens brancas; melhor tratamento estético; estatuto a que tem direito: (...)”, (FERREIRA, 1989, p. 241-249). A respeito da superioridade cultural e civilizacional, Cabaço (2010, p.97), um outro conceituado estudioso em Moçambique, afirma que “o sentimento de

superioridade do “povo escolhido”, se exprimia menos na exaltação das próprias virtudes e mais na desqualificação do Outro”.

No seu estudo acerca do Outro, Bhabha, citado por Goenha (2006), elucida melhor “a respeito das nossas pretensões, ainda que a abordagem esteja relacionada com a realidade colonial asiática (...), esta abordagem apresenta algumas similitudes com a realidade colonial africana” (GOENHA, 2006, p.11) da qual *MUENDE* faz parte, com toda a representação que a imagem do negro é lhe reservada nesta obra; “Mas os negros são negros. O branco é sempre branco. Mais esperto que o negro - que é um burro. Que há-de precisar toda vida do branco, para ser gente”, (MUENDE, 1960, p. 212). Uma imagem do negro, pálida e pintada, quase que na sua totalidade, com aspectos negativos, em detrimento da do branco e da sua lei que parecem não emanarem de defeitos.

É desta feita que Noa (2002), como que a sintetizar a problemática do conceito da literatura colonial, conclui, advogando que: “...verdade, porém, diga-se, a colonialidade literária significa, no essencial: reacção do europeu perante um meio e seres que lhe são estranhos; (...) e limitação da capacidade interpretativa do Ocidente” (NOA, 2002, p. 49).

A representação social e cultural do Negro: oposição colonizado vs colonizador

De acordo com Reis & Lopes (1981, p. 39), ao se analisar um texto: “Deve-se tomar uma posição racional, a uma atitude objectivamente científica em que os elementos textuais devem predominar sobre a objectividade do receptor”. Portanto, a análise de um texto implica um prévio processo de leitura, para o conhecimento das linhas de orientação do próprio texto. E, essa leitura permitiu-nos constatar alguns aspectos de representação do negro na obra em análise. É neste postulado que José da Silva Horta (1991), na obra *O Confronto do Olhar*, afirma que “os povos extra-europeus se valorizam ou desvalorizam com base neste código referencial, na imagem que deles se constrói, se aproximam ou se afastam do padrão que o ocidente para si mesmo definiu e de que não abdica”, (p. 43), secundado pela idade do da Maia, tenra e repleta de códigos de valores para transmitir ao Outro; “Não atingira ainda os trinta anos. Era saudável e robusto. Tinha vontade de fixar-se e ser útil ao negro” (MUENDE, 1960, p. 39).

Todavia, a utilização de expressões como: *ser útil ao negro*, *viver com ele como se vive com um homem*, os adjectivos *saudável* e *robusto* e a idade do branco Pedro da Maia, perpassa-nos a tamanha “sede” que os portugueses tinham de transmitir os seus códigos e valores ao negro e, ainda assim, dá-nos a entender que os negros da Macanga não eram homens, e estes só se tornariam homens depois que Pedro da Maia, de tenra idade e com todos os princípios morais, culturais e valores de civilização, trazidos da metrópole, lhes daria. Os portugueses viam nos

negros seres irracionais. Explícita ou implicitamente caracterizavam-nos à luz de determinados códigos como a alimentação, o vestuário, (...), entre tantos outros atributos negativos.

Por esta caracterização, o narrador mostra-nos a forte carga da representação do negro por meio do egocentrismo e juízos pré-concebidos, isto é, a personagem Pedro da Maia não toma em consideração a diferenciação cultural entre ele e o local recém-chegado. Por esta via, e, segundo Horta (1991, p. 41), pode-se referir que “O negro e o Africano em geral, não obstante as características próprias da sua imagem, é assim um dos alvos dessa atitude etnocêntrica”. Esta afirmação é secundada na situação em que mais do que ser negra, Cafere não tivera contactos com os brancos daí ser considerada, sem dó e nem piedade, selvagem, “A Cafere, além de negra era mulher pouco menos que selvagem, (...)” (MUENDE, 1960, p. 123-124).

O adjectivo *selvagem* transporta consigo uma forte carga de representação do Outro, atendendo a que transmite a ideia de inculto ou alguém que nasce e cresce sem cultura. Uma caracterização repleta de sinuosos preconceitos visto que não existe sociedade sem cultura, mas sim uma diferenciação cultural. Daí que, Taylor (1871) citado por Laraia (1976, s/p) afirma que: “a cultura é um complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis e costumes ou qualquer capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”. Os negros eram membros e pertenciam a uma sociedade que teve a sua História.

Por outro lado, na obra em análise, convoca-se o termo patrão: “Tem água perto, patrão (...)”, (Muende, 1960 p. 204). Ora, na lógica da política colonial, a linguagem *patrão* vs *empregado* não definia apenas as relações no trabalho, distinguia sobretudo o instruído do não instruído, o civilizado do não civilizado, portanto, a submissão do segundo pelo primeiro.

É, pois, este quadro discriminatório e na sua própria terra, que o negro enfrenta nesta fase da literatura. Aliás, como que a fazer jus à nossa linha de orientação, representação do negro na literatura colonial, dos excertos que usamos como exemplos ao longo do nosso estudo, as personagens dos colonos desde o Pedro da Maia (cantineiro), passando pelo chefe do posto ao administrador, representam ideologemas ancorados em valores sociais e morais positivos, em detrimento dos negativos, todos eles incorporados na vida, hábitos e costumes dos negros desde o simples camponês ao chefe tradicional africano.

Conclusão

Em *MUENDE*, de Rodrigues Júnior, notamos que a visão que o narrador e as personagens (Europeias) têm, é de que os africanos (Negros) são inferiores em todos os níveis, tanto no aspecto racial, intelectual bem como afectivo. Esta pernicioso visão é o culminar do contexto em que a obra foi produzida, o colonial. A representação da imagem do Outro iniciou-

se com os movimentos expansionistas, e com a necessidade de exaltar os feitos deles. Com isto, surge uma literatura que procura enaltecer os seus valores em detrimento da terra e da sua gente, moçambicanos, à luz do etnocentrismo europeu. Advém daí, que as personagens de origem europeia, em muitos romances deste período, não só estão em larga maioria em relação às personagens negras ou mestiças como também são objecto de melhor tratamento. Nas obras que revelam uma atenção especial por parte do narrador, essas personagens podem, em alguns casos, obter estatuto de personagens modeladas.

As personagens negras, como mostrámos em *MUENDE*, não ultrapassam o estatuto de figurantes ou simples papéis, ficando, assim, pela sua condição plana. Entretanto, as personagens negras jamais atingem a dimensão que é devida às personagens brancas. Em nossa visão, o romance de Rodrigues Júnior, foco deste estudo, aborda, ironicamente, alguns dos factos históricos e complexos do sistema colonial. As motivações coloniais, a vocação lusitana para a salvação dos povos e a assimilação dos negros africanos. Nele, passeia-se em temas que funcionam como pano de fundo da trama e que são tratados de modo especial pelo narrador. *MUENDE* de Rodrigues Júnior é um romance irónico e é, também, uma obra de cunho trágico, que narra traumas do colonialismo, valendo-se da ironia para disseminar a missão civilizadora do regime colonial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABRANCHES, Augusto Santos. **Teses** do 1º Congresso, 8-13 de Setembro de 1947. Lourenço Marques: Minerva Central, 1º vol. Literatura Colonial. In Sociedade de Estudos da Colonia de Mocambique, 1947.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte, UFMG, 1995.

BOOTH, Wayne C. **A retórica de ficção**. Tradução de Maria Teresa H. Guerreiro. Lisboa: Arcádia, 1980.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique. Identidades, Colonialismo e Libertação**. Maputo: Livraria Universitária, 2010.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurêncio de Melo. 2ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FERREIRA, Manuel. **O discurso no percurso africano**. Lisboa: Platano, Vol. I, 1989.

GOENHA, Agostinho **O Processo de Escrever a História e a Ficção – A Recepção dos Oitocentistas em Moçambique por Rodrigues Júnior e Fernando Amaro Monteiro**. Tese de Doutoramento em Estudos Portugueses. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa: Universidade Nova, 2006.

HORTA, José da Silva. **O Confronto de um Olhar**. Maputo: Livraria Universitária, 1991.

-
- HUTCHEON, Linda **Poética do pós-modernismo**. Tradução de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Sampaio. 16ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- JOÃO, Albasini. **O Livro da Dor**. Lourenço Marques: Tipografia Popular de Roque Ferreira, 1925.
- JÚNIOR, Rodrigues. **MUENDE**. Lourenço Marques: África Editora, 1960.
- LARAIA, Roque de Barros. **Concepções de vida e morte entre os povos primitivos**. Rio de Janeiro: Jornal de pediatria, Vol, 37, 1976.
- LONGOMAN, Moçambique. **Pré – Universitário - Português 12**. Maputo: Longman Moçambique, Lda; 1ª Edição, 2010.
- NOA, Francisco. **Perto do fragmento, a totalidade olhares sobre a literatura e o mundo**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, Lda, 2012.
- NOA, Francisco. **Império Mito e Miopia: Moçambique como invenção literária**. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.
- REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina Macário. **Dicionário de Narratologia**. 7ª ed. Coimbra: Livraria Almedina, 2000.
- VENÂNCIO, José Carlos. **Literatura e Poder na África Lusófona**. Lisboa: ICLP (Diálogo Serie Convergência), 1992.

Recebido em: 22/07/2020
Aprovado em: 12/11/2020



ISSN: 2595-5713

Vol. 03 | N°. 6 | Ano 2020

Ricardo Ossagô de Carvalho

PROJETO DE ESTADO BINACIONAL: CONTEXTO POLÍTICO INSTITUCIONAL DE UNIDADE E SEPARAÇÃO DA GUINÉ BISSAU E CABO VERDE

**BINATIONAL STATE DRAFT: INSTITUTIONAL POLITICAL
CONTEXT OF UNITY AND SEPARATION OF GUINEA BISSAU AND
CAPE VERDE**

RESUMO: Este artigo analisa o complexo processo de Estado Binacional entre Guiné-Bissau e Cabo Verde proposto estrategicamente por Amílcar Cabral. Dois países ligados por laços históricos que formularam lutas conjuntas para as suas independências, criando a Unidade de Estado Binacional. Sendo assim, o presente artigo tem por objetivo analisar os motivos pelos quais a Unidade de Estado Binacional acabou por não ir adiante e Guiné-Bissau e Cabo Verde, não apenas cortaram relações diplomáticas, como também, entraram em profundas ditaduras. Assim, o fim do Estado Binacional significou a desestruturação da democracia em ambas as nações.

PALAVRAS-CHAVE: Guiné-Bissau e Cabo Verde; Estado Binacional; Independência; Unidade e Separação.

ABSTRACT: This article analyzes the complex process of binational state between Guinea-Bissau and Cape Verde strategically proposed by Amílcar Cabral. Two countries linked by historical ties that have formulated joint struggles for their independence, creating the Binational State Unity. Thus, this article aims to analyze the reasons why the Binational State Unit ended up not going ahead and Guinea-Bissau and Cape Verde not only cut diplomatic relations, but also entered into deep dictatorships. Thus, the end of the Binational State meant the disintegration of democracy in both nations.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

KEY WORDS: Guinea-Bissau and Cape Verde; Binational State; Independence; Unity and Separation.

PROJETO DE ESTADO BINACIONAL: CONTEXTO POLÍTICO INSTITUCIONAL DE UNIDADE E SEPARAÇÃO DA GUINÉ BISSAU E CABO VERDE

Ricardo Ossagô de Carvalho ¹

Introdução

Guiné-Bissau e Cabo Verde são dois países ligados pelo processo histórico e consanguíneo. Liderados por Amílcar Cabral, na idealização do Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo Verde - PAIGGC, tinham dois propósitos político e ideológico: o primeiro que visava à luta pela independência dos dois países por meio da expulsão do colonizador português; e o segundo, era o projeto de união orgânica dos dois países em um só Estado binacional. A independência foi alcançada na Guiné--Bissau, unilateral, em 1973, e oficial, em 1974, e em Cabo Verde, em 1975. Após essas conquistas, os dois países começaram a se empenhar no segundo objetivo, que era a unificação dos dois Estados; tarefa que desde o seu início se afigurou coisa não muito fácil que, infelizmente, após a morte de Amílcar Cabral, não se concretizou, tendo o seu epílogo na fatídica noite de 14 de novembro, “quando uma complexa insurreição militar encabeçada por João Bernardo Vieira ‘Nino’ destituiu do poder Luís Cabral na Guiné-Bissau, tendo entre outras consequências o desmantelamento do projeto da unidade Guiné e Cabo Verde” (FERNANDES, 2007, p. 10).

Após as independências nacionais, os dois países estavam diante de duas grandes tarefas a serem resolvidas. A primeira tarefa era a da reconstrução nacional e a segunda seria a da construção da unidade entre os dois Estados - um dos pontos do programa maior do PAIGC, que era considerado um dos sonhos ideológicos e político de Amílcar Cabral. Porém, podemos perceber que a unidade partidária forjada na luta já estava realizada no âmbito do partido e que, portanto, a unidade política foi determinante para a unidade institucional. Mas também se nota que os autores do documento que preconizavam essa unidade deixavam, entretanto, em aberto duas questões fundamentais: o nome a dar à União a ser feita e a cidade onde deveria situar-se a sua capital.

Neste artigo, vamos discorrer por meio de uma análise sintética sobre alguns pontos principais do processo que motivou a ideia da união que realmente deu certo, em termos de partido. Para alguns autores, essa unidade pretendida era uma forma de retirar do inimigo comum no período da mobilização e, conseqüentemente, da luta de libertação nacional (Portugal) a possibilidade de explorar as contradições existentes entre os guineenses e cabo-verdianos, de

¹ Professor Adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira - UNILAB, Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, e-mail: cienciapolitica@unilab.edu.br

modo a enfraquecê-la face ao mesmo. Ao mesmo tempo, vamos analisar o processo de ruptura, embora não seja o foco central deste artigo, mas se torna relevante para compreender de forma geral como isso impactou institucionalmente na formação do Estado da Guiné-Bissau e no seu contexto geoestratégico da política externa para nos ajudar a compreender o desnível do processo de formação do Estado e a política externa guineense.

1 - DESENHO INSTITUCIONAL DOS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO E DE RUPTURA DO ESTADO BINACIONAL, ENTRE GUINÉ-BISSAU E CABO VERDE.

Podemos centrar a história da Guiné-Bissau e de Cabo Verde desde a época do “descobrimento” (in)vasão dos portugueses na Costa d’África, mas vamos limitar a nossa análise do período a partir de meados do século XX, com o processo da unidade, que vai a partir do surgimento do PAIGC, em consequência do processo de luta que este partido desenvolveu para a autodeterminação dos dois povos, que, em nossa opinião, pode conduzir qualquer outro autor à incompreensão de como se desenhou o percurso da relação de aproximação entre os dois povos e/ou dois países. Essa fase começou a ser arquitetada pelos portugueses nos primórdios da colonização, quando começaram a levar habitantes da costa ocidental africana para o arquipélago de Cabo Verde, em função, principalmente, do tráfico negreiro, como destaca Semedo,

sabe-se que até 1879, de acordo com a Carta de Lei de 18 de março, a Guiné administrativamente, estava vinculada às orientações do administrador provincial de Cabo Verde. No entanto, não podemos afirmar que o princípio da unidade iniciada pela colonização fosse igual àquela que o PAIGC depois tentava construir. Isso porque, a unidade no primeiro momento além de não ter uma base ideológica real, centrava-se mais na união orgânica formal tendo como prioridade o aspecto físico-comercial, devido aos interesses econômicos que Portugal tinha na região. E, no entanto, não se pode dizer que Amílcar Cabral ao fundar o PAIGC em setembro de 1956 não levou em consideração o processo histórico e cultural dos dois povos. É óbvio que levou isso em consideração, porque, aliás, ele é o resultado da “unidade” iniciada pela colonização, e depois, apenas atribuiu à nova unidade (SEMEDO, 2009, p. 51).

Com base na citação acima, entendemos que uma unidade que transcendia a relação econômica e histórica se fundamentava na construção de uma consciência coletiva, tanto que, para Manuel Santos,

[...] as transformações sociopolíticas do continente africano e do mundo em geral, abriram uma perspectiva importantíssima no processo da unidade das populações de Guiné-Bissau e de Cabo Verde, e o PAIGC como sendo catalisador decisivo na tentativa de abolir as barreiras sociais até então existentes entre as duas nações (SANTOS, 1989, p. 193).

Neste caso, em termos de análises, é bom ressaltar três aspectos que achamos importantes e relevantes nesse desenho institucional do processo de construção do projeto binacional entre Guiné-Bissau e Cabo Verde: o primeiro a ser considerado é a realidade físico-geográfica de Cabo Verde, que não era propícia ao tipo de resistência ao colonizador, idealizada pelo PAIGC, tendo em consideração que, além de ser um conjunto de 10 pequenas ilhas, é uma região árida, isolada no meio do Atlântico a algumas milhas do continente; o segundo aspecto é a relação histórica pré-existente entre os dois povos e também a necessidade de fazer da união a força para enfrentar o inimigo comum com os mesmos desejos; e, por último, o terceiro era a dificuldade de conduzir uma mobilização bem-sucedida nas ilhas, pois o estatuto diferenciado de que gozavam os cabo-verdianos era um entrave aos propósitos do PAIGC para que a mobilização pudesse ter sucessos. Essa era a consciência que Amílcar Cabral tinha da realidade e que procurou encontrar na aliança mecanismos viáveis para o desenvolvimento da luta de libertação nacional. No mais, conforme podemos observar na sua reflexão em relação ao princípio da unidade dos dois países, no qual a teoria nos fornece o fundo histórico para compreender a sua posição principal, enquanto um mentor da ideologia, dizia Fernandes, que,

[...] para nós o problema da unidade da Guiné e Cabo verde não se põe por uma questão de capricho nosso e ou é porque Cabral é filho de cabo-verdiano, nascido em Bafatá, que tem grande amor pelo povo da Guiné, mas também grande amor pelo povo de Cabo Verde. “Não é nada por isso, embora seja verdade”. Afirma que: “a razão fundamental da luta pela unidade da Guiné e cabo Verde é a própria natureza da Guiné e Cabo Verde” e acrescenta ainda que “por natureza, por história, por geografia por tendência econômica, por tudo, até por sangue, a Guiné e Cabo Verde são um só” (FERNANDES, 2007, p. 53).

É com base nesse sedimento histórico que Amílcar Cabral arquitetou todo o edifício político para a União Orgânica entre a Guiné-Bissau e Cabo Verde. Também, fazendo referência a essa análise, podemos notar que referente aos seus argumentos, do contexto do texto, a unidade pretendida por Cabral, pelo menos na primeira fase da luta, ao nosso entendimento, não era mais do que uma aliança estratégica para combater o colonialismo.

Cabral escolheu Guiné-Bissau para arquitetar a luta, porque, diferentemente de Cabo Verde, reunia condições necessárias à prática revolucionária mais segura, por contar não só da ligação das fronteiras terrestres dos países vizinhos, caso necessitasse de fuga e ou recuo, mas também aproveitando o sentimento de revolta à colonização, que era mais visível no comportamento dos nativos da então Guiné-Portuguesa, pois o tratamento que Cabo Verde recebia era diferenciado e grande parte da sociedade era favorável à presença colonial no arquipélago. Além dos aspectos mencionados, a unidade também teve importância social na medida em que procurou criar uma identidade entre classes sociais e diferentes grupos existentes

na Guiné-Bissau; e Cabo Verde, por sua vez, além de ser uma sociedade homogênea, diferentemente da parte continental da África, possuía uma estrutura social de cidadãos com nível acadêmico mais avançado; por isso, contribuiu majoritariamente com a parte da massa crítica do movimento de libertação que se incumbia mais do aspecto burocrático, organizativo e diplomático. Já Guiné-Bissau, por seu turno, e devido à condição do indigenato que lhe fora imposta, concentrou-se à força mais na parte operacional, dirigindo as ações da guerrilha na luta de libertação nacional, como sublinha Handem, “é desta unidade, baseada numa vontade comum de libertação do jugo colonial, que vai nascer à luta e é desta luta que vai emergir a consciência nacional, compreendida como o sentimento de pertença a uma comunidade que ultrapassa as suas fronteiras étnico-sociais, ou seja, uma comunidade pluriétnica” (HANDEM, 1989, p. 270).

Como podemos ver, a partir do contexto acima mencionado, vale a pena sublinhar também que, além do PAIGC, na Guiné-Bissau também existiam outros grupos com os mesmos princípios nacionalistas e mais radicais em alguns aspectos; e esses grupos nunca concordaram com a unidade entre os dois países e se opuseram à unidade Guiné-Bissau e Cabo Verde, pois, de forma direta ou indireta, influenciaram a ala guineense do PAIGC, que nunca concordou com essa ideologia, mas ao menos deixou passar o período da luta de libertação para poder concretizar o objetivo maior: a independência. “Entre essas organizações, estavam a União Patriótica Anticolonialista da Guiné-Bissau (UPANG), a Juventude Unificada Revolucionária dos Guineenses (JURG) e a FLING (Frente de Libertação e Independência Nacional da Guiné)” (SEMEDO, 2011, p. 106-107), que foi a mais tradicional opositora do PAIGC e da unidade da Guiné-Bissau e Cabo Verde.

A propósito, sobre essas organizações, principalmente a primeira, o objetivo era acabar com o que eles chamavam de “neocolonialismo cabo-verdiano na Guiné-Bissau” e com a aproximação que o país tinha com os países de tendências socialistas do Pacto de Varsóvia e de Cuba. Apesar de viver sob um regime que não lhe forneciam possibilidades de manifestação popular, esses grupos de oposição a essas ideias, utilizavam panfletos tanto para divulgar o seu princípio ideológico como para manifestar a sua oposição contrária à unidade de Guiné-Bissau e de Cabo Verde (SEMEDO, 2011, p. 107).

De acordo com uma das premissas de Panebianco (2005), esse comportamento se constitui um dos fatores que pode ter contribuído para a fragilização da organização, ou seja, a distribuição do que ele chama de incentivo coletivo e seletivo é indispensável para o controle de fatores que podem criar desequilíbrios na organização.

Até 1975, período de independência de Cabo Verde, a unidade proposta entre os dois países existia apenas no nível político do PAIGC e não institucionalmente em relação ao Estado-Estado. Depois da independência de Cabo Verde, os dois países congregaram esforços no sentido

de fazer marchar o objetivo ideológico e político de Amílcar Cabral: a unidade, isto é, fazer as instituições funcionarem de modo a alcançar o fim almejado - a unidade de Estado binacional, Guiné-Bissau e Cabo Verde. Entre 1975 a 1979, verificaram-se algumas iniciativas em termos governamentais nos eventos conjuntos entre os dois países, como exemplo pode destacar que as individualidades político-governamentais e setores governamentais fizeram vários encontros no sentido de aproximarem as instituições e fazê-las funcionar na base de cooperação e trocas de experiências, “para realçar as Conferências Intergovernamentais, a reunião da comissão mista dos negócios estrangeiros, também fazer parte dessas iniciativas” (FERNANDES, 2007, p. 62).

Após o sucesso no campo militar sob o mérito da unidade binacional, com a conquista das independências dos dois países, no campo das ideias políticas pós-independências, instalou-se uma nítida contradição sobre o poder constitucional no seio do partido que deu as independências; e isso se torna notável com a aprovação da nova Constituição no dia 10 de novembro de 1980. Quatro dias após a mudança constitucional, o país conheceu a primeira alteração violenta da ordem constitucional, o “golpe de Estado” denominado pelos golpistas de “movimento reajustador”, que depôs o então Presidente da República, Luís Cabral. Ao observar o desenrolar das contradições no partido, Silva “concluiu que a unidade foi um fator de tensão e divisão dos independentistas, portanto, a explicação última das crises que o PAIGC atravessou desde o período da luta de libertação nacional e estava engasgado por algumas pessoas, foi resolvido naquele momento” (SILVA *apud* SEMEDO, 2009, p. 54).

Entretanto, alguns guineenses que faziam oposição à unidade, em particular, eram parte dos militantes do partido e observavam o projeto da unidade entre os dois povos como uma “outra” colonização, desta vez, do povo cabo-verdiano. Em razão disso, o alvo principal da contestação era o Presidente da República Luís Cabral, meio-irmão de Amílcar Cabral. Para opositoristas, dentro do próprio PAIGC, uma das principais razões da crítica era o desequilíbrio de poder na administração pública entre os cidadãos nos dois países, tanto em Guiné-Bissau como em Cabo Verde; ou seja, a distribuição de cargos, como mostra Semedo, uma das suas entrevistadas achava que “houve falha por parte da direção do partido ao não conseguir garantir o equilíbrio da participação nos governos da Guiné-Bissau e de Cabo Verde” (SEMEDO, 2009, p. 54). Para uma das ex-combatentes, não houve a verdadeira unidade, pois, para ela, da mesma forma que havia a presença cabo-verdiana nos altos cargos administrativos civis e militares na Guiné-Bissau, deveria existir guineenses em Cabo Verde a ocupar funções semelhantes. Existindo isso, em sua opinião, poder-se-ia evitar o desmembramento da unidade. Entretanto, o que se constatava era o seguinte: na Guiné-Bissau havia cidadãos cabo-verdianos ocupando e dirigindo cargos de primeiro escalão na administração pública civil e militar, enquanto em Cabo Verde não havia um guineense desempenhando as mesmas funções (SEMEDO, 2009).

Porém, o outro motivo do golpe alegado por Vieira era a revisão constitucional de outubro de 1980, aprovada em novembro do mesmo ano, que, segundo João Bernardo Vieira, objetivou-se na personalização do poder e na negação ao povo guineense da sua identidade nacional. Também, segundo os golpistas, enquanto em Cabo Verde a Constituição não permitia a um guineense ser Presidente, o texto da Guiné-Bissau foi elaborado de forma a permitir que um cabo-verdiano fosse presidente e permitia que a pena de morte tivesse apenas em Guiné-Bissau e não em Cabo Verde (SEMEDO, 2009). A partir dessa análise, podemos entender que, - na verdade, - os guineenses reclamavam a unidade na igualdade entre os dois países e defendiam que essa unidade devia ser de fato e não ao ponto de favorecer a só uma parte.

Então, isso mostrava o claro desequilíbrio do poder nos dois países, dando razão aos opositoristas do projeto de Estado binacional que contestasse desde o período da luta de libertação nacional. Esses e outros fatos conduziram o país à sua primeira mudança constitucional de 1980.

Na mensagem evocada por João Bernardo Vieira, em comunicação enviada para Aristides Pereira (SEMEDO, 2009), o que vamos mostrar mais na frente, Vieira alegava que os acontecimentos de 14 de novembro de 1980 na Guiné-Bissau, não tinham nada contra o pensamento de Amílcar Cabral e os fundamentos do partido. Para ele, os novos poderes na Guiné-Bissau, nomeadamente o Conselho de Revolução, eram formados por verdadeiros militantes do partido que estavam prontos e abertos para diálogo, uma vez que não houve nenhum desvio na linha política e ideológica do partido.²

Com relação ao processo de ruptura, após a tentativa de união entre Guiné-Bissau e Cabo Verde em termos políticos, que aconteceu no período da fundação do PAIGC, conseqüentemente, ocorreu a luta de libertação nacional, com os mesmos objetivos e ideais, que se concretizou com êxito, na qual os dois países saíram vencedores tornando-se independentes de Portugal.

Após as independências dos dois países, o assunto que tinha ficado engavetado, mesmo que alguns não concordassem com o projeto ideológico e político de Amílcar Cabral sobre a união orgânica entre os dois países, voltou à tona entre os prós e os contras. Com as instituições funcionando normalmente em ambos os países, várias tentativas “anti-unidade” da Guiné-Bissau e de Cabo Verde foram levantadas, estas perpetradas por alguns militantes do partido e também por grupos nacionalistas guineenses na oposição. Mas, tudo isso foi feito durante o mandato do Presidente Luís Cabral (1973-1980), porque após 14 de novembro de 1980 todas as iniciativas iriam a baixo (FERNANDES, 2007), como veremos a seguir.

² Informação retirada do Dossiê Golpe de Estado na Guiné-Bissau, de 1980, de João Bernardo Vieira para Aristides Pereira, em 17/11/1980 (SEMEDO, 2009).

Com golpe de Estado liderado por João Bernardo Vieira “Nino”, uma das primeiras medidas tomadas foi a criação de um conselho, chamado de Conselho de Revolução, o qual extinguiu do partido todas as suas responsabilidades e atividades políticas na Guiné-Bissau. Este fato denotava certo interesse em provocar ruptura com a ala cabo-verdiana do PAIGC da unidade entre os dois países e, conseqüentemente, do Estado binacional. Esta intenção rapidamente se materializou em trocas de mensagens³ entre o líder golpista, o comandante de brigada João Bernardo Vieira “Nino”, e o Secretário-Geral do PAIGC, Aristides Maria Pereira (em Cabo Verde), justificando a ação e a introdução de uma nova instituição que a ala cabo-verdiano considerou estranha ao PAIGC, conforme podemos observar na citação de Semedo:

Nino Vieira

[...]. Estamos prontos e abertos para discussões com o camarada secretário-geral sobre os acontecimentos de 14 de novembro e a continuação da obra que nos legou Amílcar Cabral. Qualquer tentativa de influenciar a nossa marcha será categoricamente rejeitada e o camarada secretário-geral poderá daí tirar as conclusões que entender.

Aristides Maria Pereira

[...]. Sendo assim, pensamos que é tempo de cada um assumir de fato a sua responsabilidade frente ao seu povo, à África e à história. Nem os dirigentes de Cabo Verde, nem o povo cabo-verdiano vão tolerar que se pretenda, através de manobras de diversão e de uma sistemática intoxicação demagógica, atribuir-lhes não só pela situação criada na Guiné, mas também pelas conseqüências do golpe de Estado na vida do partido e no projeto da unidade, que incumbem unicamente aos dirigentes e responsáveis nacionais da Guiné Bissau. Somos obrigados a nos demarcarmos claramente de toda a confusão política e ideológica e de qualquer demagogia (SEMEDO, 2009, p. 60-61).

Como podemos constatar nas mensagens entre os dois líderes, a ruptura foi decidida entre os dois, João Bernardo Vieira “Nino” e Aristides Maria Pereira. No entanto, as duas autoridades viram no golpe do Estado uma válvula de escape para se livrarem um do outro. Com este fato, também houve corte das relações entre os dois países, não lhes restando nenhuma hipótese de reconciliação; aos dois países, só faltava liquidar o PAIGC no seu aspecto formal, porque, na prática, o partido, como entidade binacional, deixou de existir desde 14 de novembro com a criação do Conselho de Revolução (SEMEDO, 2009).

Posteriormente, com o fim do projeto político-ideológico sobre a unidade do Estado binacional, alguns autores não se sentiram satisfeitos com o que aconteceu, tal como Silva (2010), que demonstrou a sua insatisfação e fez a seguinte leitura: se o golpe como pensava os guineenses, livrou a Guiné-Bissau definitivamente da injusta prática de unidade com cabo-

³ Salienta-se que os referidos textos foram extraídos de anexo de Semedo (2009).

verdianos, por outro lado, Cabo Verde livrou-se definitivamente da crônica confusão dos guineenses.

Sobre os motivos do golpe de Estado de 1980, percebe-se que não tem um entendimento claro e/ou não esclareceram os seus motivos, principalmente, pelo que podemos perceber de ambas as partes, porque com a troca de acusações entre os seus líderes, podemos fazer uma análise com mais clareza para esclarecer melhor o assunto. Alguns estudiosos refletiram sobre os mais diversos motivos que levaram ao golpe de 1980, entre eles, Nóbrega (2003), que apresenta outras razões além das mencionadas anteriormente sobre o motivo de golpe de Estado. Para ele, o golpe aconteceu em função da situação econômica calamitosa, do descontentamento na antiga Forças Armadas Revolucionária do Povo (FARP) e da “repressão da repressão”. O mesmo autor ainda aponta que entre os fatores mais salientes do golpe de Estado de 14 de novembro se encontram “as contradições entre guineenses e cabo-verdianos em relação ao projeto de Estado binacional desejado pelo PAIGC, mas mal aceite e mesmo mal vivido pelas populações dos dois países destinados à união” (NÓBREGA, 2003, p. 131).

Ainda sobre tais motivos, Nóbrega afirma que:

o núcleo de conspiradores era exclusivamente constituído por guineenses. Mais do que a morte de Cabral, os seus objetivos eram conseguir lugar a que se achavam com direito no comando do partido. Nos seus entendimentos não era lógico nem aceitável que uma escassa centena de homens, majoritariamente não combatentes, possuísse um peso político muito superior ao dos milhares de combatentes guineenses que diariamente empenhavam as suas vidas nas frentes de combate (NÓBREGA, 2003, p. 209).

Outro fato interessante, que é importante ressaltar sobre esse acontecimento, é que “O golpe de Estado de 14 de novembro de 1980 não deixou de ser uma ‘mudança na continuidade’” Revolução (FERNANDES, 2007, p. 102). Isso, porque não foi alterado o modelo político vigente, a equipe governamental, praticamente, continuou a mesma, sendo renomeados os mesmos para o governo provisório,⁴ que ficaram até 1984. “Com Luís Cabral, houve, sobretudo falta de solidariedade política por parte dos seus ex-membros de governo” (FERNANDES, 2007, p. 102). Fato este questionado por Pedro Pires,⁵ que, em um dos seus argumentos, diz que não era “razoável aceitar que um governo destituído pela força das armas, por causa da corrupção, repressão das liberdades, má gestão econômica do país, atribuir todas essas culpas a uma pessoa”, no caso, o Presidente da República, “a respeito das acusações que o Conselho da Revolução concentrava nele; Conselho este que incluía todos os seus ministros” e que

⁴ “O Governo Provisório e o Conselho da Revolução asseguraram a governação do país até 1984, data em que viriam a ser realizadas eleições para Assembleia Nacional Popular e nomeação de um governo definitivo” (FERNANDES, 2007, p. 102).

novamente foram nomeados para cargos de primeiro escalão no novo governo do chamado Conselho de Revolução (FERNANDES, 2007, p. 102-103).

O golpe de Estado na Guiné-Bissau de 1980 provocou uma crise política no seio do PAIGC, que, com o seu próprio desenvolvimento, tornou-se de difícil resolução entre os dois países e os dois chefes de Estado. A institucionalização do Conselho da Revolução como órgão do poder na Guiné-Bissau foi considerada por ala cabo-verdiana do PAIGC, em termos político, ideológico e organicamente estranho ao PAIGC e teve como consequência o bloqueio das estruturas da direção supranacional do partido, esvaziando-as do seu conteúdo. Na sequência dos acontecimentos entre as duas estruturas partidárias nos dois países, em Cabo Verde, os grupos reuniram-se rapidamente para definir as suas reorientações políticas e partidárias, como podemos observar na análise de Fernandes:

a proclamação do Partido Africano da Independência de Cabo Verde não foi de todo modo pacífico. Afirma Olívio Pires que “muitas pessoas exprimiram a intenção de continuar com o PAIGC. Só que isso significava fazer pacto com os golpistas, o que seria cúmulo da incongruência”. Carlos Reis recorda que houve também quem durante o encontro, tivesse defendido que o novo partido não deveria ter nada com o PAIGC, o que constituía também um corte total com o passado, até com a África, mas que essa ideia não vingou. Chegou-se à conclusão que se devia assumir o lastro histórico político do PAIGC [...] como é sabido não foi o Congresso a destruir o alicerce do PAIGC e próprio partido enquanto entidade binacional, mas um golpe de estado um tanto quanto confuso nos seus propósitos. [...]. Se o golpe de estado na Guiné-Bissau abriu o caminho para o fim do projeto da unidade, segundo as autoridades cabo-verdianas, estas acabaram por acelerar o processo. No discurso do encerramento do I Congresso do PAICV [Partido Africano para Independência de Cabo Verde], Pedro Pires, eleito como Secretário-Geral adjunto do partido, levantou a seguinte questão: Porquê uma ruptura com a unidade? Não coibiu em responder: Repetimos que foi o golpe de 14 de novembro, mais as declarações e os atos dos seus autores, na busca de uma legitimação apressada, na busca da fundamentação do seu golpe, que destruíram efetivamente o PAIGC e o projeto da Unidade. [...] O rompimento do princípio da política da unidade é, portanto, da exclusiva responsabilidade dos autores do golpe de Bissau. [...] **A ruptura política com a Guiné-Bissau, e a criação de um partido nacional autónoma**, implicava também uma revisão de algumas normas do texto constitucional. Aliás, o próprio Congresso do PAICV na sua resolução geral, exorta os órgãos do Estado a providenciarem no sentido da adequação das leis e instituições do país à realidade política atual (FERNANDES, 2007, p.115, grifo nosso).

A partir dessa observação, podemos ver que o acontecimento de 14 de novembro de 1980 na Guiné-Bissau abriu uma nova página na história de cada um dos países, que, posteriormente, passariam de uma democracia revolucionária para uma democracia liberal.

Hodiernamente, entre os analistas guineenses, existe uma grande maioria que aponta que a alteração de 1980 contribuiu para posteriores instabilidades e fragilização de poder do partido

⁵ Na época, Primeiro-Ministro de Cabo Verde e Presidente de Conselho Nacional de Cabo Verde do PAIGC.

(PAIGC) que desde a independência tem governado o país e mantido no poder em diferentes ocasiões, em termos de capacidade estatal e dinamização do desenvolvimento, uma vez que o partido não tinha quadro administrativo suficiente para dar conta dos desafios que o país enfrentava e que, mais tarde, foi responsável por um conflito armado de junho de 1998 que durou 11 (onze) meses. Já no aspecto econômico, o país, além de perder a parceria cabo-verdiana que era um estratégico mercado consumidor, “deixou desaparecer mais de meia dúzia de pequenas unidades de fábricas que haviam sido instaladas para beneficiar a matéria-prima local e rentabilizar a economia com a entrada de divisas”. Esses dois cenários provocaram gradativamente o agravamento do problema social, com o crescimento do desemprego e a constante desvalorização do Peso⁶ (SEMEDO, 2009, p. 62). O fracasso na estruturação econômica e a pressão externa do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial (BM) obrigaram o PAIGC a liberalizar o mercado para ganhar mais credibilidade junto aos parceiros econômicos internacionais em meados nos anos 1980.

As transformações ocorridas na Guiné-Bissau alteraram a história do Estado binacional que começou a ser construída a partir de 19 de setembro de 1956 com a fundação do PAIGC. A nova história se construiu e, simultaneamente, desconstruiu a do partido, fazendo com que de 1980 em diante o líder golpista na época, João Bernardo Vieira “Nino” passasse a ser um líder absoluto com todas as prerrogativas da concentração de poder.

Em Cabo Verde, os separatistas foram mais radicais, decidiram logo em janeiro de 1981 alterar a sigla PAIGC para PAICV, mantendo os símbolos como a Bandeira e Hino Nacional que, após a abertura política e primeira alteração no poder no início dos anos 1990 foram mudados também (SEMEDO, 2009, p. 63). “Como disse o presidente Aristides Maria Pereira, para demarcar a situação provocada na Guiné-Bissau. Os guineenses, por seu turno, optaram pela manutenção dos símbolos históricos como forma de preservar a memória coletiva do partido” (SEMEDO, 2009, p. 65). Parece-nos que a manutenção da sigla PAIGC pelas autoridades de Guiné-Bissau assenta-se no passado histórico do referido partido. As teses do Congresso argumentam que o mesmo foi fundado no seu território, que a luta armada de libertação também nele se realizou e que a maioria dos militantes, responsáveis e dirigentes eram cidadãos guineenses. Mas, o que não se conseguiu preservar foi o processo de desenvolvimento em curso que, logo após a ruptura, entrou em declínio porque se desarticularam os cérebros do partido, como também já mencionamos anteriormente.

A luta pela unidade entre Guiné-Bissau e Cabo Verde, levada a cabo pela ideologia política de Amílcar Cabral, que lhe custou à própria vida, não foi alimentada apenas pela

⁶ O Peso foi a moeda nacional instituída no país em 1977 pelo PAIGC, que tirou de circulação o Escudo português que vigorava durante a colonização e depois nos primeiros três anos da independência.

motivação de unir dois povos separados pela prática da escravatura e da política colonial. “Cabral também percebeu que a união faria de Guiné-Bissau e de Cabo Verde, sobretudo levando em conta a situação geoestratégica de Cabo Verde, um Estado unitário forte dentro de África”, pois, como ele mesmo chegou de afirmar, um dirigente africano lhe disse “Vocês são inteligentes”. Ao ser perguntado por que, ele disse que conhecia a história do povo na Guiné-Bissau e em Cabo Verde, acrescentando: “Se vocês conseguiram de fato o que estão a fazer, apesar de uma terra pequenina, vocês hão de ser um país forte dentro de África” (CABRAL *apud* FERNANDES, 2007, p. 54).

O que podemos tirar disso como lição para Guiné-Bissau, de forma geral, independentemente da leitura que podemos fazer hoje, é que o fim da unidade estabeleceu uma nova ordem nas dinâmicas políticas, econômica, social e cultural em cada um dos países. Se, por um lado, confirmou-se a necessidade de não desperdiçar os cérebros; por outro, ficou a lição de que a violência, além de ser inimiga da ordem, altera o diálogo e obstaculiza o desenvolvimento. Entretanto, além dos obstáculos que o regime militar causou a si próprio em não permitir as diferenças ideológicas, o golpe de Estado de 1980 representou o adiamento da possibilidade de o PAIGC evitar futuros conflitos e assumir a governação com mais tranquilidade, o que infelizmente até hoje não se consubstanciou.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendemos que as questões mencionadas acima, além de serem complexas em termos de análise e sua sistematização, nesse caso, os dois países, em termos de poder político, não conseguiram estabelecer uma unidade nacional em cada país, que é um requisito necessário para consolidação e estabilidade de uma nação e, posteriormente, consolidação e desenvolvimento em termos de projeto de Estado binacional. No entanto, para que haja unidade para o progresso social dos membros que integram uma nação, essa unidade deveria ser uma unidade nacional com vista a um projeto político-social desenvolvido pelos seus Estados e, conseqüentemente, pelos governos com seus atores, no sentido de manter uma linha clara dos seus objetivos. A unidade binacional, concebida com um projeto político-social, pressupõe uma convergência dos interesses dos seus membros. Também, quando falamos de unidade, estamos falando de uma unidade à volta dos objetivos econômicos, sociais e culturais do país.

A possibilidade de materialização destes objetivos só pode ser garantida por uma convergência de opções políticas e ideológicas dos atores engajados neste processo. A clareza da linha do desenvolvimento econômico, social e cultural, dada a partir da opção político - ideológica feita facilitará a mobilização dos membros da sociedade, pois nelas estarão bem ilustrados dos seus anseios. Entretanto, no nosso ponto de vista, o que de fato representa e pode

representar grandes ameaças à unidade binacional são as desigualdades sociais que se manifestam, por exemplo, através da não democratização da educação, das grandes disparidades sociais e diferenças na distribuição da riqueza nacional.

Por fim, não podemos tirar a conclusão de que Cabral tivesse falhado na sua análise ideológica e política de um Estado binacional, mas talvez porque certos militantes e grupos dos guineenses e cabo-verdianos do PAIGC não tivessem conseguido alcançar a profundidade e a própria razão de ser dos fundamentos dessa unidade. No mais, podemos deduzir que a imaturidade política dos seus principais mentores foi o principal impedimento de uma relação aprofundada com a população e da formulação de uma mensagem mobilizadora que os fizessem compreender a grandeza do projeto. Essa análise de conjuntura dos fatores que levaram os dois países a empreenderem um projeto que iniciou em 1956 e terminou em 1980, é de extrema relevância por também trazer pistas aos que se interessarem sobre esse aspecto importante da historiografia guineense e cabo-verdiana. Também diante destes aspectos conjunturais da independência a partir do PAIGC, através do processo da descolonização da Guiné-Bissau e Cabo Verde que se enquadram no fenômeno da descolonização geral da África, foi considerado um dos melhores movimentos nacionalistas surgidos na década de 1960.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DJALÓ, Ibrahima. Contribuição para uma reflexão: educação multilateralismo e unidade nacional. In: INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA. **A construção da Nação em África: os exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe**. Colóquio INEP/Codesria/Unitar. Bissau: INEP, 1989, p. 199-218.

FERNANDES, Antonio da Conceição Monteiro. **Guiné-Bissau e Cabo Verde: da unidade à separação**. Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos) - Centro de Estudos Africanos, Universidade do Porto, Porto, 2007.

HANDEM, Diana Lima. A historicidade da construção nacional na Guiné Bissau. In: INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS. **A construção da nação em África: os exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe**. Colóquio INEP/Codesria/Unitar. Bissau: INEP, 1989, p. 267-280.

NÓBREGA, Álvaro. **A luta pelo poder na Guiné-Bissau**. Lisboa: Instituto Superior das Ciências Sociais e Políticas, 2003. v. 1.

SEMEDO, Rui Jorge da Conceição Gomes. **PAIGC: a face do monopartidarismo na Guiné Bissau (1974 a 1990)**. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

SILVA, António E. Duarte. **Invenção e construção da Guiné-Bissau: administração colonial/nacionalismo/constitucionalismo**. Coimbra: Almedina, 2010.

SEMEDO, Rui Jorge da Conceição Gomes (2011). O Estado da Guiné-Bissau e os desafios político-institucionais. *Tensões Mundiais*, vol. 7, n.13, p. 95-115, Fortaleza - CE 7, dez. 2012.

PANEBIANCO, Angelo. **Modelos de partidos: organização e poder nos partidos políticos**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Recebido em: 04/02/2020

Aprovado em: 09/12/2020



ISSN: 2595-5713
Vol. 03 | Nº. 6 | Ano 2020

Peti Mama Gomes
Artemisa O. Candé Monteiro

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

OS DESAFIOS DA LEI DE PARIDADE NA SUA DIMENSÃO SOCIAL E POLÍTICA: O CASO DAS MULHERES NA GUINÉ-BISSAU

THE CHALLENGES OF THE PARITY LAW IN ITS SOCIAL AND POLITICAL DIMENSION: THE CASE OF WOMEN IN GUINEA-BISSAU

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo contribuir, ainda que de modo preliminar, para a ampliação do debate de gênero na perspectiva guineense a partir da nova lei de Paridade (Lei de Quota) que obriga a participação ativa de mulheres nos lugares de tomada de decisão do Estado-Nacional. Partimos do pressuposto que é necessário criar políticas públicas de inclusão para as mulheres guineenses nas esferas social e política no país. E, para alcançar esse objetivo, adotou-se uma pesquisa bibliográfica e documental na coleta de seus dados, isto é, os trabalhos já elaborados e publicados serão de suma importância. Pesquisa documental, recorre a dados históricos de mulheres na luta anticolonial que foram registrados, por exemplo, em revistas, relatórios, e site. Esse trabalho pode servir como uma reflexão para pesquisadores e pesquisadoras de Ciências Sociais e Humanas que tenham interesse em questões de mulheres na Guiné-Bissau.

PALAVRAS-CHAVE: Guiné-Bissau; Mulheres; Lei de Paridade. Desafios.

ABSTRACT: The present work aims to contribute, albeit in a preliminary way, to the expansion of the gender debate in the Guinean perspective from the new Parity Law (Quota Law) that requires the active participation of women in the decision-making places of the National State. We assume that it is necessary to create public inclusion policies for Guinean women in the social and political spheres in the country. And, to achieve this objective, a bibliographic and documentary research was adopted in the collection of its data, that is, the works already elaborated and published will be of paramount importance. Documentary research uses historical data from women in the anti-colonial struggle that have been recorded, for example, in magazines, reports, and on the website. This work can serve as a reflection for researchers and researchers in Social and Human Sciences who are interested in women's issues in Guinea-Bissau.

KEY WORDS: Guinea-Bissau; Women; Parity Law. Challenges.

OS DESAFIOS DA LEI DE PARIDADE NA SUA DIMENSÃO SOCIAL E POLÍTICA: O CASO DAS MULHERES NA GUINÉ-BISSAU

Peti Mama Gomes ¹
Artemisa Odila Candé Monteiro ²

Introdução

A República da Guiné-Bissau, desde os períodos de luta nacional de libertação, deu atenção à importância da participação ativa de mulheres em diferentes aspectos da realidade – política, social e econômica. A exemplo disso, a promoção dos direitos das mulheres (nos espaços políticos e civis) e melhoria da sua condição de vida garantido pelo Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde – PAIGC.

Deve ressaltar, que durante o período do processo da luta de libertação nacional, as mulheres estavam ao lado dos homens na resistência à ocupação colonial em prol da independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde, conforme aponta Cabral³ “a nossa revolução nunca será vitoriosa se não conseguirmos a plena participação das mulheres” (CABRAL, 1999, p. 02). Usando o mesmo raciocínio do exercício acima,

o programa do partido garantia que os homens e as mulheres teriam as mesmas oportunidades. Mas esse resultado só seria possível com a consciencialização das mulheres de que a sua emancipação e liberdade dependia, antes de mais, delas próprias e da sua vontade em lutar contra todos os aspectos que prejudicava o seu desenvolvimento e contrários à sua dignidade, contribuindo em grande parte para a sua subordinação em relação aos homens (casamento precoce, casamento forçado, procriação na adolescência, excisão feminina, direitos sobre os filhos, direito à herança e à posse da terra) (GOMES, 2012, p.20).

Vale salientar que, mesmo o programa do partido ter garantido a plena participação de homens e as mulheres em termos sociais e políticos, segundo Gomes,

o resultado só seria possível com a consciencialização das mulheres de que a sua emancipação e liberdade dependia, antes de mais, delas próprias e da sua

¹ Doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Endereço eletrônico: gomespetimama@gmail.com

² Professora do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-UNILAB. artemisaodila@unilab.edu.br

³ Movimentos femininos na Guiné-Bissau em 2012; um retrato da violência contra as mulheres na Guiné-Bissau em 2010; Estudo sobre Mulheres e violências. Combater as violências: propostas para a Guiné-Bissau em 2009; estudo sobre invisibilidade da guerra e da paz: violências contra as mulheres na Guiné-Bissau, em Moçambique e em Angola em 2009; estudo sobre a violência doméstica na Guiné-Bissau em 2007, e assim por diante.

vontade em lutar contra todos os aspectos que prejudicava o seu desenvolvimento e contrários à sua dignidade, contribuindo em grande parte para a sua subordinação em relação aos homens (casamento precoce, casamento forçado, procriação na adolescência, excisão feminina, direitos sobre os filhos, direito à herança e à posse da terra) (GOMES, 2012, p.20).

Destarte, pelos registros dos esforços e engajamentos na luta e representação social, político no país, as mulheres guineenses foram consideradas um exemplo de emancipação no contexto da luta armada na Guiné e no contexto das lutas conduzidas em Angola e em Moçambique, segundo a historiadora guineense Gomes (2004), até pela consolidação do movimento de união das mulheres da Guiné e Cabo Verde - UDEMU.⁴ Sendo assim, considera-se uma forte e importante contribuição das mulheres no país para o alcance dos objetivos em termos de organização das novas instituições das zonas libertadas, por assumirem os papéis notáveis durante o processo da luta armada que durou cerca de onze (11) anos.

Na mesma linha do raciocínio, no tocante às mulheres guineenses e suas realidades no processo de Luta de libertação Nacional, Cande Monteiro (2013), traz a importância da contribuição feminina durante processo de luta, a partir da sua emancipação e ativa participação política na Guiné-Bissau, afirmando que;

as mulheres bissau-guineenses foram coadjuvantes na engenharia da luta de libertação, além de constituírem suportes principais na manutenção das bases de luta, elas também participaram das guerrilhas e no teatro das operações de lua, através da criação de grupo de milícia feminina. Em outras palavras, as mulheres tornaram necessária a política de organização do PAIGC para o desenvolvimento da luta de libertação nacional (p. 201).

Entretanto, após a independência, muitas mulheres foram afastadas de cargos de tomada de decisão e voltaram para posição de “subordinação”, sendo vistas como seres fragilizados na sociedade, de modo que, poucas mulheres alcançaram a verdadeira emancipação. Ou seja, de estarem inseridas e envolvidas nas decisões políticas de menor prestígio; nos mercados de trabalho e nos circuitos económicos considerados “formais”, em que desempenham um papel fundamental na tradição familiar, uma vez que são responsáveis pela família e gestão da casa, educação dos filhos e maioritariamente executoras de atividades económicas “informais” (GOMES, 2016, p. 32).

⁴ “Todos os cidadãos africanos e africanas serão ativamente envolvidos\as na tomada de decisões em todos os aspectos. Isto é, a África será o continente inclusivo, onde não serão excluídas as mulheres ou homens com base de género, afiliação política, religiosa, etnia, localidade ou outros fatores. E todas as formas de discriminação baseada no género (social, económico, político) contra as mulheres é meninas serão eliminadas é estas desfrutar plenamente de todos os seus direitos humanos, garantindo-as a educação de qualidade” (UNIÃO AFRICANA, 2015, p.12).

Dado o exposto, a literatura recente⁵ sobre a mulher guineense na contemporaneidade, frequentemente, insiste em mostrar na sua maioria a necessidade de políticas de equidade de gênero nos lugares de tomada de decisão e no poder político na Guiné-Bissau. Neste ensejo, o marco desta contestação, foi registrado aprovação da lei (que serão minuciosamente citadas no segundo eixo) que incentiva a sua ativa participação nos cargos políticos. Portanto, logo a seguir faremos brevemente as discussões sobre a mulher guineense no campo político e social, a partir das autoras e autores, que analisam e discutem questões sobre espaço público e social da mulher na Guiné-Bissau.

MULHER GUINEENSE NO CAMPO POLÍTICO E SOCIAL

Na agenda africana 2063 “a África que queremos”, garante princípios de igualdade de gênero, respeito pelos direitos humanos, justiça e o Estado de direito á todos e todas cidadãos e cidadãs.⁶ Um dos princípios da inclusão e igualdade proposto na agenda, foi inserir as mulheres em todas as esferas sociais, econômicas e políticas.

Assim, maioria dos países no continente africano assinou o Protocolo da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos - relativa a direitos iguais de mulheres, em que os Chefes de Estado de cada país se comprometeram a lutar contra a desigualdades social, política, econômica baseada no gênero feminino através de uma declaração solene da União Africana em 2004 garantindo uma década de emancipação da Mulher Africana. Então, pensar na urgente tarefa de trazer subsídios para a solução de questões prementes da desigualdade de gênero nos países do continente africano postas pela sociedade, principalmente na Guiné-Bissau, e contribuir, assim, para o planejamento de políticas públicas e programas mais adequados às mulheres no setor público. Por exemplo, em 2017 houve um seminário entre o Ministro do Estado para os Assuntos do Conselho de Ministros e Parlamentares, para discutir os assuntos de extrema importância às questões dos direitos humanos na Guiné-Bissau e pensá-los a partir das políticas de igualdade social e política de gênero.

Antes desse recente seminário, vale lembrar que historicamente, a Guiné-Bissau, após sua independência, deparou com sérias situações difíceis no que se refere a sua estabilização política e governativa, mas particularmente aos desafios da implementação de uma política em ação aos assuntos e demandas de organização de mulheres da sociedade civil, ou seja, uma

⁵ A Constituição da República promulgada no seu artigo 24º e 25º afirma que “todos os cidadãos são iguais perante a lei, gozam dos mesmos direitos e estão sujeitas aos deveres, sem distinção de raça, sexo, nível social, intelectual ou cultural, crença religiosa ou convicção filosófica” “o homem e a mulher são igualmente perante a lei, em todas os domínios da vida política, económica, social e cultural.”

⁶ Ver: BOLONHA, 2013.

agenda pública de desenvolvimento voltada à promoção das igualdades sociais e políticas baseadas no gênero que dê conta de suas ativas participativas nos cargos de decisões, muito embora, na sua Constituição da República no seu Art.º 25º garanta o princípio da igualdade entre os gêneros⁷ (homens e mulheres). Porém, as últimas estatísticas de 2014 mostram a desigualdade social, política e econômica dos gêneros na Guiné-Bissau, tendo em conta, os papéis assumidos pelas mulheres de responsabilizar pelas produções agrícolas alimentação, educação, saúde, bem-estar dos filhos e até de toda a família ou comunidade.

Portanto, o contexto social da maioria das mulheres na Guiné-Bissau, é considerada como uma agente de produção - com a responsabilidade maior na garantia da “sobrevivência” familiar. Importante salientar, que grande parte das famílias guineenses garante a sua “segurança alimentar” através da agricultura, que não só tem um papel fundamental para alimentar os membros familiares como também é uma fonte de rendimentos adicionais quando os produtos agrícolas são comercializados, como sublinha os estudos de Bolanha, 2013⁸ e Gomes, 2019.

cabe às mulheres, o maior papel na produção dos produtos hortícolas, nomeadamente legumes e frutas. Muitas produzem tanto para consumo como para venda; outras apenas compram para vender posteriormente. Cultivam-se, sobretudo tomate, cebola, batata e legumes; o ciclo de produção destes produtos tem início em novembro e estende-se até março; as colheitas são feitas durante a estação seca, começando em janeiro e prolongando-se até junho” (BOLANHA, 2013, p. 53).

Em vista disso, percebe-se que as mulheres na Guiné-Bissau contribuíram e contribuem para o sustento familiar e para o desenvolvimento da comunidade a partir dos seus trabalhos individuais, coletivos organizados em associações ou cooperativas, conforme aponta, Gomes (2019, p. 56). Em contraponto, Britto (2018, p. 04) justifica a realidade da mulher guineense, no que tange ao contexto social em Guiné-Bissau, estar “alicerçada a uma estrutura patriarcal, a qual produz e reforça mecanismos discriminatórios que tanto estabelecem quanto justificam a primazia do homem em relação à mulher”.

Assim, diante deste cenário guineense, os últimos governos através das lutas femininas buscam soluções para reverter as situações de desigualdade social e política baseada no gênero nas instituições estatais no país. O que justifica, tendo em conta, um progresso nos debates públicos (nas rádios, na televisão, nas assembleias, nas sedes de partidos) em torno das questões femininas que ganharam espaços no cenário público, originando a aprovação de algumas leis que resultaram em demandas de mulheres nos programas sociais, ações afirmativas e políticas públicas para suas inserções. Entre as medidas adotadas em 2018, no mandato do presidente José

⁷ Ver: Gomes, 2019.

Mário Vaz, está a aprovação de Lei de quota que obriga a participação de 36% de mulheres nas listas de candidaturas para cargos eletivos no parlamento (ANP) guineense, que paulatinamente foi ampliado para outras regiões (norte, leste e sul).

LEI DE PARIDADE NA GUINÉ-BISSAU

Em 2008 foi criada a Plataforma Política das Mulheres (PPM), uma organização que visa sensibilizar as mulheres em prol de suas participações ativas nas estruturas de direção dos partidos políticos, das instituições políticas, ou em organizações da sociedade civil. Deste modo, segundo Gomes (2016),

plataforma é composta por mulheres dos diferentes partidos políticos, por organizações femininas e por organizações da Sociedade Civil (sindicatos, ONGs, organizações religiosas e organizações da comunicação social). Em particular, a PPM assumiu um papel relevante durante as eleições gerais de 2008-2009, graças à definição de uma Agenda Comum para as Mulheres, amplamente divulgada e assumida pelas diversas forças políticas e, graças ao estabelecimento de um Plano Estratégico Operacional 2013-2016 “Educar, participar e transformar” e sua base de ação, lançada em agosto de 2013 (GOMES, 2016, p.09).

Porém, por conta das sucessivas instabilidades políticas no país, em especial a do golpe de Estado de 12 de abril de 2012, fragilizou-se as condições sociopolítico e econômico no país e, a lei não teve a sua aplicabilidade na agenda política de novas autoridades que assumiram (durante o período de transição), conforme salienta Gomes (2016). Seguindo esta mesma linha de raciocínio, em 2012 novamente, foi elaborada a Política Nacional sobre Igualdade e Equidade do Gênero (PNIEG), que permitiu o país dispor de um quadro de orientação, concertação e coordenação em matéria de gênero. Quer dizer, ter um espaço de mobilização das mulheres para sua participação em nível do poder político correspondendo democraticamente ao espírito da inclusão social como prevê a Constituição da República.

No entanto, as sucessivas tentativas de aumentar as suas participações nas instâncias de tomada de decisão e no seio dos partidos políticos, a partir das leis mencionadas anteriormente sem sucesso, torna-se imprescindível optar por outros planos estratégicos de inserção feminina nos espaços de poder na Guiné-Bissau como foi reconhecido pelo líder do PAIGC, Amílcar Cabral, afirmando que para “um desenvolvimento equitativo e durável” é necessário uma sociedade, na qual o homem e a mulher são considerados socialmente, politicamente e

⁸ Assembleia Nacional Popular

economicamente iguais. Também a Constituição da República da Guiné-Bissau, nos seus artigos 24º e 25º estipula que “o homem e a mulher são iguais perante a lei, em todos os domínios da vida política, económica, social e cultural” segundo a Constituição da República da Guiné-Bissau, 1973.

Por conseguinte, a continuidade no quadro da promoção da equidade e gênero, justificada pela ONU Mulheres, num país como a Guiné-Bissau com mais de metade da população feminina e com histórico de grande contribuição massiva no processo de libertação nacional, que não obstante, após a independência ficaram por trás na maioria das áreas do desenvolvimento e a sua expressão nas esferas de decisão - o que se justifica a baixa escolaridade com “um índice de desigualdade de gênero de 0,355.⁹ É de salientar, a necessidade, a princípio, de promoção de política inclusiva que permita um contributo das mesmas para o desenvolvimento social e económico para Guiné-Bissau em particular as suas participações na vida política (nos lugares de tomada da decisão), nas organizações comunitárias e na sociedade civil num todo.

Por outro lado, é importante lembrar que, as leis sublinhadas acima, voltadas ao assunto de gênero na Guiné-Bissau, foram aprovadas graças a luta e o envolvimento de mulheres de distintos grupos étnicos no país, contando com a colaboração de diversas organizações, desde a capacitação e no desenvolvimento de estratégias de elaborações das demandas que lhes permitam participar das esferas de decisão. Portanto, logo a seguir, trazemos algumas considerações a respeito da lei nº 4/2018, a qual institui a obrigatoriedade dos partidos políticos a incluir mulheres nas suas listas de candidatura ao parlamento para garantir que elas estejam representadas, como foi citado anteriormente.

DESAFIOS E APLICABILIDADE DA LEI DE PARIDADE

Em agosto de 2018, o parlamento da Guiné-Bissau aprovou a lei das quotas com 76 votos a favor, atribuindo uma quota de 36% de lugares elegíveis ocupados pelas mulheres no parlamento nacional, constituindo assim um princípio de construção de igualdade e equidade representativa nos órgãos de decisão com vista a maior democraticidade do poder político, na qual a agenda para igualdade constitui o elemento central da transformação desejada após a abertura democrática de 1994 no país.

Mas, depois do cenário de multipartidarismo entre 1994-1999 até às últimas eleições legislativas de 2018 e presidenciais de 2019, verifica-se uma grande disparidade entre a representação de homens face a das mulheres nos lugares públicos e particularmente no poder político mesmo com as leis aprovadas que incentivam as suas participações. Uma sociedade

patriarcal, machista como Guiné-Bissau, onde a figura feminina e seu papel está associado ao espaço privado, como dona de casa, tem o dever de cuidar dos filhos, do marido ou de outros membros de família (alargada) e de fazer os deveres de casa, que, segundo Gomes, a “condição de gênero no país indica que os homens devem desenvolver o papel esperado, de “responsáveis da família” em termos econômicos, sendo esta questão de construção do padrão de masculinidade semelhante tanto nas zonas urbanas como rurais” (GOMES, 2016, p. 38). Essas construções de desigualdade começam pela baixa escolaridade, dupla jornada de trabalho – para além de trabalharem fora de casa, também são encarregadas de fazer os trabalhos domésticos, o que impede suas participações igualitárias nesses espaços referidos.

Segundo Semedo e Barros (2012), para além destas questões anteriormente apresentadas (baixo nível de alfabetização, aumento de casos de práticas de casamento precoce), ainda existem outros fatores: “principais obstáculos para candidatura das mulheres no âmbito dos partidos políticos têm um fraco apoio e falta de recursos disponíveis, quer logístico, quer financeiro para a campanha eleitoral”. Estes autores ressaltam que,

tornar-se um obstáculo que desestimula as candidatas a continuar, por falta de recursos para sustentar a campanha eleitoral. Por outro lado, os partidos políticos através dos seus modelos de funcionamento constituem outras barreiras à participação das mulheres não só dentro das suas estruturas, mas também nos processos eleitorais devido à prevalência do culto de um único líder forte, geralmente um homem, deixando pouca oportunidade para as mulheres entrarem no processo político (BARROS; SEMEDO, 2012, p. 15).

Diante do exposto acima, percebe-se que as mulheres guineenses são afetadas de forma desigual pelas justificativas embasadas em altas taxas de pobreza do país, bem como pelo analfabetismo, o que conseqüentemente as limitam nos espaços de poder público. Entretanto, existem vários homens no espaço de tomada de decisão que não possuem nível de escolaridade e ou são analfabetos, mas que a ascensão política destes não é condicionada por estes fatores.

Portanto, a necessidade de lei da paridade para garantir a participação de mulheres, conforme Barros e Semedo, “não tem como objetivo dar vantagem às mulheres, mas sim corrigir desequilíbrios e desigualdades estruturais para assim alcançar a igualdade de gênero” (BARROS e SEMEDO, 2012, p. 27). Ou seja, para uma governação livres e justas,

as mulheres devem ter as mesmas oportunidades que os homens de modo a participar em todos os aspetos do processo eleitoral. As mulheres devem ter oportunidades iguais para prestar serviços em todos os níveis das instituições ou organizações nacionais de gestão eleitoral tanto do ponto de vista técnico (recenseadora, observadora, vogal, fiscais, presidentes de mesa) como do ponto

⁹ ONU MULHERES, 2010.

de vista político (presidente das comissões regionais e nacionais). As mulheres devem ser capazes de participar plenamente em todos os aspetos das ações de partidos políticos, enquanto ativistas, líderes de opinião, candidatas, cabeças de listas de círculos, candidatas a chefiar o governo e a presidência da república) e a essas mulheres candidatas deve ser dado um tratamento justo e igual nos meios de comunicação social (BARROS; SEMEDO, 2012, p. 45).

Mesmo com a aprovação da lei nº 4/2018, a sua aplicabilidade ainda é um desafio nas esferas políticas na Guiné-Bissau. Quer dizer, embora haja uma evolução, desde os dados apresentados nas últimas eleições legislativas para os cargos públicos, onde temos mulheres assumindo cargos de destaque, considera-se ainda a representação feminina nos diferentes níveis no país incompatível em termos populacionais.

Dessa forma, é preciso levar em conta que na Guiné-Bissau, é comum a falta de envolvimento massivo de mulheres com a política local, uma questão quase cultural – naturalizado, principalmente nos interiores. Porém, as mulheres de classe média ou alta na capital acabam vendo maiores possibilidades na carreira política devido a questões anteriormente levantadas como a dupla – jornada de trabalho.

O que nos mostra claramente a reprodução de cultura patriarcal fortemente enraizada na sociedade guineense somada a um sistema desigual historicamente construído demarcando espaços e lugares determinados para cada gênero, o que tem afetado diretamente a participação ativa das mulheres nos lugares públicos. Ou seja, além destes obstáculos, grande parte de mulheres não têm um histórico de atuação na política, seja ela em causas inerentes ao público feminino, ou em sociedade geral.

Portanto, é necessário ainda, a elaboração de projetos direcionados aos incentivos, à criação de grupos regionais, setoriais que tratam de temas importantes sobre as mulheres, mobilizando-as em participar nos espaços de poder ou de liderança, isso pode ser uma das formas de criar base para a autonomia da política engajada feminina, além de dar espaço para discutir o papel exercido pela mulher tanto nas zonas urbanas ou rurais (cidades, comunidades e *tabancas*).

Considerações Finais

Mediante o exposto, fica evidente para o presumido leitor ou presumida leitora o importante papel que as mulheres exerceram durante a luta anticolonial em Guiné-Bissau. Quer dizer, “as mulheres foram suportes principais na manutenção das bases de luta, tornaram necessária a política de organização do PAIGC para o desenvolvimento da luta de libertação nacional” (MONTEIRO, 2013, p. 201). Neste contexto, da criação do Partido Africano da

Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), as mulheres guineenses conquistaram os seus direitos nos espaços políticos e civis, aspectos amplamente descritos nos documentos elaborados pelo partido que garantiam a igualdade de gênero, que infelizmente, no período pós-independência, marca a ausência das mulheres nas instituições públicas, somado a um cenário político marcado pela instabilidade política governativa. Atualmente, elas continuam em grande número ausentes nos espaços políticos. A falta do incentivo e apoio financeiro e político por parte do próprio Estado nos projetos direcionados às demandas e participação das mulheres nestes cargos públicos, colaboram muito nessa desigualdade social e política.

Portanto, para ter uma presença igualitária de mulheres nos âmbitos de tomada de decisão nos espaços públicos e de poder na Guiné-Bissau, é preciso antes de mais, respeitar minimamente as quotas direcionadas a elas contribuindo assim à superação da crise política no país. Lembrando que, apesar dos últimos esforços dos governos guineenses para promover a igualdade e equidade de gênero, as mulheres continuam muito ausentes nos lugares de política e tomada de decisão. Sendo assim, as políticas públicas de igualdade de gênero precisam ser melhoradas, visando principalmente aumentar o incentivo a formação ou ensino superior de qualidade para meninas e mulheres que conseqüentemente garantiria uma inserção nos espaços públicos e políticos. Soma-se a isso, a viabilidade de elaboração de políticas públicas mais inclusivas, democráticas e adequadas a todas as mulheres guineenses, e, lógico, direcionar recursos para que as entidades da sociedade civil lideradas por mulheres consigam ampliar suas participações ativas no âmbito político e social na Guiné-Bissau. Com isso, podemos pensar na plena participação das mulheres, em condições de igualdade, na vida política e econômica, social, cultural e civil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BARROS, Miguel de.; SEMEDO, Maria Odete. **A Participação das Mulheres na Política e na Tomada de Decisão na Guiné-Bissau: da consciência, percepção à prática política.** UNIOGBIS, Bissau, 2013.

BOLONHA, Ludmila Melo da Costa. **O papel das mulheres no combate à insegurança alimentar: um estudo de caso na sociedade Felupe da Guiné-Bissau.** Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Instituto Universitário de Lisboa, Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas, ISCTE, Lisboa, 2013.

CABRAL, Amílcar. **A arma da teoria. Unidade nacional.** Lisboa, Vol. I, Seabra Nova, 1978 (Obras escolhidas de Amílcar Cabral, coord. por Mário de Andrade, vol. I) Coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1978.

MONTEIRO, Artemisa Odila Candé. **Guiné-Bissau: da luta armada à construção do Estado nacional- conexões entre o discurso de unidade nacional e diversidade étnica (1959-1994).**

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

GOMES, Patricia Godinho. Na senda da luta pela paz e igualdade. O contributo das mulheres guineenses. **BUALA**, 08 de Março, 2012. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/mukanda/na-senda-da-luta-pela-paz-e-igualdade-ocontributo-das-mulheres-guineenses>

GOMES, Peti Mama. **Ser mulher africana e estudante no contexto de diáspora: alguns aspectos do cotidiano de estudantes guineenses no maciço de Baturité-CE**. Monografia – Graduação em humanidades na Universidade da Integração Internacional da Lusófona Afro-Brasileira - Unilab, Redenção – CE, 2016.

GOMES, Peti Mama. **Mulheres em Associação na Guiné-Bissau: gênero e poder em Bobock e Bontche**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa Associado de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará e Universidade da Integração Internacional da Lusófona Afro-Brasileira - UFC\Unilab, Redenção – CE, 2019.

GOMES, Patrícia Godinho. “La mujer y el poder en Guinea Bissau: la lucha armada, los años 80 y el nuevo contexto político y económico.” **Nova África**, jan, nº 24, 2009.

GOMES, Patricia Godinho. “Guinea-Bissau e isole di Capo Verde: partecipazione femminile alla lotta politica”. In: CARCANGIU, Bianca Maria (a cura di): **Donne e potere nel continente africano**. L’Harmattan Italia, Torino, 2004, p.192-244.

Fontes

CASA DOS DIREITOS. Desafios – ora di diritu, ACEP, Lisboa, 2016.

GOVERNO DA GUINÉ-BISSAU. **Plano Estratégico e Operacional 2015-2020 “terra ranka”, documento II**: relatório final, Março de 2015.

GUINÉ-BISSAU. **Constituição. Constituição da República da Guiné-Bissau**. Promulgada em 04 dez. 1996.

GUINÉ-BISSAU. **Constituição. Constituição da República da Guiné-Bissau**. Aprovada em 24 de setembro de 1973.

IMC. **Política Nacional para a Promoção da Igualdade e Equidade de Género 2012 - 2015**, Guiné-Bissau, 2012.

Recebido em: 03/05/2020

Aprovado em: 02/10/2020