

REVISTA

*Cadernos de África
Contemporânea*

VOL.4 Nº 8

-2021-

Revista Cadernos de África Contemporânea

Volume 04, n. 08, Jul – dez. 2021.

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.

Editores gerais:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
Prof. Dr. Rodrigo Castro Rezende
Prof. Dr. Alexandre Antônio Timbane

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
Prof. Dr. Rodrigo Castro Rezende

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

© 2021 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. 4, n. 08, Jul/dez. 2021. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/cac>

Editores:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Prof. Dr. Rodrigo Castro Rezende

Prof. Dr. Alexandre Antônio Timbane

Comitê Editorial Executivo:

Alexandre Antônio Timbane

Alyxandra Gomes Nunes

Ivaldo Marciano de F. Lima

Jacimara Vieira dos Santos

Marcos Carvalho Lopes

Rodrigo Castro Rezende

COMISSÃO EDITORIAL

Joselito Brito de Almeida (UNEB)

Bas'ilele 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;
Antônio Vilas Boas (Mestre) DEDEC XIV UNEB;
Celeste Maria Pacheco Andrade (Doutora) DEDEC II UNEB;
Detoubab Ndiaye (Mestre) DEDEC II UNEB;
Iêda Fátima da Silva (Doutor) DEDEC II UNEB;
Ivaldo Marciano de França Lima (Doutor) DEDEC II UNEB;
José Ricardo Moreno Pinho (Doutor) DEDEC II UNEB;
Joselito Brito de Almeida (Mestre) DEDEC II UNEB;
Alexandre Antônio Timbane (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
Detoubab Ndiaye – UNEB DEDEC II
Eduardo Antônio Estevam Santos – UNILAB/ CAMPUS DOS MALÊS
Ercílio Neves Brandão Langa – UNILAB/ CAMPUS DOS MALÊS
Fábia Barbosa Ribeiro – UNILAB/ CAMPUS DOS MALÊS
Ivaldo Marciano de França Lima - UNEB DEDEC II
Josenildo de Jesus Pereira - UFMA
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, DEDEC II - Maria Neuma Mascarenhas Paes.



ISSN: 2595-5713

Vol. 4 | Nº. 8 | Ano 2021

COMITÊ EDITORIAL EXECUTIVO

**Alexandre António Timbane
Alyxandra Gomes Nunes
Ivaldo Marciano de F. Lima
Jacimara Vieira dos Santos
Marcos Carvalho Lopes
Rodrigo Castro Rezende**

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

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

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

EDITORIAL - OITO NÚMEROS DE CADERNOS DE ÁFRICA CONTEMPORÂNEA – CAMINHANDO PARA SE CONSOLIDAR COMO PERIÓDICO DE GRANDE RELEVÂNCIA!!

Em tempos de ares irrespiráveis, ainda vivendo dificuldades diversas no âmbito do ensino superior, com idas e vindas de uma pandemia que insiste em ficar, eis que temos mais um número de uma revista que também teima em existir. Cadernos de África Contemporânea, periódico que se propõe a difundir conteúdos alusivos à história da África contemporânea, segue seu caminho em trazer para um público maior temas e questões sobre os países africanos, suas dinâmicas e processos políticos, minudências no âmbito da cultura e toda uma gama de temáticas que de uma forma ou de outra contribui para entendermos o óbvio sobre a África.

Os brasileiros ainda são envoltos em estereotípias diversas sobre os homens e mulheres de África. Mesmo no âmbito acadêmico, predominam generalidades que impõem aos que vivem do outro lado do Atlântico, no olhar dos que estão em nosso país, uma identidade homogênea, como se fossem partícipes de um único povo, falando uma só língua e vivendo sob um só contexto.

Neste número, trazemos ao leitor e a leitora artigos que contemplam aspectos relacionados com a convivência pacífica entre praticantes de duas grandes religiões monoteístas em Moçambique, as relações internacionais e política externa, manifestações populares, cooperação estatal no âmbito dos desportos, memórias de povos tidos e ditos como minoritários em um Estado nacional e rituais, imersos em práticas que trazem consigo aspectos da cultura e, conseqüentemente, da identidade de homens e mulheres que não podem ser definidos ou compreendidos pela cor da sua pele ou local de nascimento.

Neste número, trazemos ao leitor e a leitora artigos que contemplam aspectos relacionados com a convivência pacífica entre praticantes de duas grandes religiões monoteístas em Moçambique, as relações internacionais e política externa, manifestações populares, cooperação estatal no âmbito dos desportos, memórias de povos tidos e ditos como minoritários em um Estado nacional e rituais, imersos em práticas que trazem consigo aspectos da cultura e, conseqüentemente, da identidade de homens e mulheres que não podem ser definidos ou compreendidos pela cor da sua pele ou local de nascimento.

O primeiro artigo, intitulado **Da excentricidade à formação de um hibridismo religioso e de coexistência menos conflituosa no Canal de Moçambique entre os séculos XVII e XX**, de autoria de Martinho Pedro, mostra como os praticantes do islamismo e do cristianismo, na região do Canal de Moçambique, convivem em relativa paz, aspecto que destoa de outros contextos, se compararmos esta situação com outras existentes no país e/ou continente africano de modo geral. Martinho Pedro mostra que esta convivência pacífica tem raízes na história, e desta forma, faz uso de extensa documentação, lastreada em profícua bibliografia para fundamentar e demonstrar sua hipótese sobre o problema levantado. Ao que parece, Martinho Pedro ainda segue a boa e velha tradição de historiadores que insistem em apontar luzes para problemas que devem (ou ao menos deveriam) ser respondidas no âmbito da ciência.

O segundo artigo, intitulado **Cinco séculos: alguns apontamentos sobre as relações África-Brasil**, escrito a seis mãos por Deolindo de Barros, Jacques Mario Almeida Ié e Wilton Pedro Serrote, entabula profícua discussão sobre a política externa do Brasil, indicando uma breve periodização da história deste país em suas relações com o continente africano. Reunindo um repertório conceitual que une Relações Internacionais e História, os autores indicam os três momentos da história das relações e política externa do Brasil com o continente africano. Entre aproximações e distâncias, os autores sugerem como estas relações são decorrentes dos contextos políticos vividos pelo Brasil, e de como estes interferem nas relações externas, especialmente com o continente africano.

O terceiro artigo, intitulado **A cooperação no desporto militar entre Angola e a Namíbia (2005 –2016)**, de autoria de Leonardo Tuyenikumwe Pedro, esboça uma breve análise entre dois países africanos que possuem uma relação de ajuda mútua na contemporaneidade, e que esta é decorrente de um processo advindo ainda dos tempos em que angolanos e namíbes lutavam por suas independências. O autor realizou entrevistas com pessoas envolvidas nos eventos referidos, e a partir de uma bibliografia específica, mostrou os pontos positivos desta relação de cooperação e de como ela se traduz em dividendos para ambos países.

O quarto artigo, intitulado **Ativismo, violência e centralização do poder angolano em tempos de pandemia: o caso Mbakita**, de autoria de Rafael Peçanha de Moura, discute sobre os

aspectos que envolveram a atuação de uma ONG angolana e a repressão que se abateu sobre a mesma, promovida pelo governo deste país. O artigo sugere que houve intervenções de organizações internacionais de Direitos Humanos, que protestaram contra a forma como o governo angolano atuou em relação à ONG em questão. Mbakita, que atuou como entidade de defesa dos direitos dos Sans, foi objeto de várias ações do governo, e o autor, de forma sensata, procura entender o contexto sob as balizas dos aspectos culturais e de como estes se desdobram no âmbito da política.

O quinto artigo, intitulado **As revoltas populares e a violência do estado: um olhar sobre as manifestações de 2008 e 2010 em Moçambique**, de autoria de Óscar Morais Fernando Namuholopa, discute sobre os modos como ocorreram duas grandes manifestações populares no país moçambicano, nos anos de 2008 e 2010. Tomando a revisão de bibliografia específica, além de documentação pertinente, o autor indica como os problemas entre a sociedade civil e o governo moçambicano são frequentemente questionados por movimentos de grande envergadura. Aqui tem-se, para os que acham que em África todos pensam da mesma forma, um bom exemplo de que no continente, e nos muitos países, há contradições, diferenças e processos dotados de minudências e especificidades diversas, sendo este artigo, portanto, uma excelente possibilidade de compreender parte deste processo complexo e dotado de urdiduras múltiplas.

O sexto artigo, intitulado **O Otchipululukiluo: ritual fúnebre Nyaneka-Nkumbi, comunidade do Baixo Bimbi do município da Humpata**, de autoria de Laurindo Lussimo Rufino, apresenta para o leitor e a leitora elementos de um ritual fúnebre, que ainda hoje é mantido como prática pela comunidade Muíla, que está localizada no município da Humpata, no Baixo Bimbi. O artigo, construído a partir da observação em campo, aliado às entrevistas feitas com os envolvidos e revisão bibliográfica específica, mostra como este ritual é dotado de semelhanças a outros praticados por povos dispostos em Angola e países próximos. O autor, com este artigo, nos brinda com excelente texto que certamente será de grande valia para os que pretendem se aprofundar nas pesquisas sobre as inúmeras identidades existentes em Angola, indicando, conforme afirmado no parágrafo anterior, que se engana quem achar que em África exista uma só identidade, cultura, prática e performance. A complexidade reina neste continente!

O sétimo e último artigo, intitulado **Memórias dos grupos étnicos minoritários no sul de Angola: a dimensão da vulnerabilidade socio-económica dos san**, de autoria de Oliveira Adão Miguel, é mais uma excelente oportunidade de compreender parte das identidades existentes nos muitos povos que vivem em Angola e países vizinhos. O autor faz uso de bibliografia específica, documentos diversos e sites da internet para discutir sobre como os sans se encontram em situação difícil, notadamente pelo fato de não estarem representados nas esferas da política, exatamente por terem outra compreensão de sociedade, mundo e meio. Os sans,

assim como os khois, constituem grupos de homens e mulheres que ainda hoje vivem em grupos dispostos em sociedades simples, o que em certa medida lhe deixam vulneráveis aos contextos externos dos muitos países que são organizados por procedimentos e modos que nem sempre (ou quase sempre) não levam em conta seus valores, ideias, modos, hábitos e usos. Uma excelente opção para conhecer uma sociedade complexa, que talvez nos indique pistas das muitas África(s) existentes no continente.

Enfim, ao leitor e a leitora, desejamos uma leitura profícua, de excelência e que traga bons frutos e sirva para que novas pesquisas sejam feitas, e com elas, outros artigos, de maneira que o conhecimento e a ciência estejam em permanente renovação e re-elaboração. A todas e todos uma excelente leitura!

Ivaldo Marciano de França Lima.



ISSN: 2595-5713

Vol. 04 | N°. 8 | Ano 2021

Martinho Pedro

PRETENZA EXCENTRICIDADE, PRÁTICAS SINCRÉTICAS E FRACA CONFLITUOSIDADE RELIGIOSA NO CANAL DE MOÇAMBIQUE ENTRE OS SÉCULOS XVII E XX

PRETENDUE EXCENTRICITÉ, PRATIQUES
SYNCRÉTIQUES ET FAIBLE CONFLITUOSITÉ
RÉLIGIEUSE DANS LE CANAL DU MOZAMBIQUE ENTRE
LES XVIIIE ET XXE SIÈCLES

RESUMO: Se o relacionamento entre o islamismo e cristianismo nem sempre foi e nem tem sido pacífico *ailleurs*, uma excentricidade subjetivamente concebida e a introdução de perspectivas e práticas marginais, pelos atores das duas religiões, não só propiciou a emergência de sincretismos religiosos, isentos de ortodoxias, como também favoreceu a prevalência, entre os séculos XVII e XX, de uma coexistência social menos conflituosa no Canal de Moçambique, tal como, num empreendimento histórico, pretende-se demonstrar no presente artigo.

PALAVRAS-CHAVE: Canal de Moçambique; Excentricidade; Sincretismo.

RÉSUMÉ: Si la relation entre l'islam et le christianisme n'a pas toujours été et n'est pas toujours pacifique *ailleurs*, une excentricité conçue subjectivement et l'introduction de perspectives et de pratiques marginales, par des acteurs des deux religions ont, non seulement facilité l'émergence de syncrétismes religieux, exempts de orthodoxies, mais a également favorisé la prévalence, entre le XVIIe et le XXe siècle, d'une coexistence sociale moins conflictuelle dans le Canal du Mozambique, comme, dans une entreprise historique, cet article entend le démontrer.

MOTS CLÉS: Canal du Mozambique; Excentricité; Syncrétisme.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

Rodrigo Castro Rezende
rodrigo@castrorezende.com

**PRETENZA EXCENTRICIDADE, PRÁTICAS SINCRÉTICAS E FRACA
CONFLITUOSIDADE RELIGIOSA NO CANAL DE MOÇAMBIQUE ENTRE OS
SÉCULOS XVII E XX**

Martinho Pedro ¹

Introdução

O Canal de Moçambique, território situado entre as latitudes do Quênia (Norte), e África do Sul, (Sul), e entre as ilhas ocidentais do Índico (Leste) e os territórios continentais ribeirinhos do Oceano Índico (Oeste) (PEDRO, 2009), apresentou, como uma das características recorrentes entre os séculos XVII e XX, a presença de práticas sincréticas, as quais, ao se constituírem como matriz dominante, exteriorizaram a coabitação de práticas religiosas que, em outros quadrantes, têm sido conflituosas. É um fato que, em certas partes do mundo, seja por uma pretensa difusão de um dos credos, ou pela coabitação entre as duas filosofias teístas consideradas como as mais universais das religiões, nomeadamente o cristianismo e o islamismo (DELUMEAU, 2002), o resultado tem sido a presença de antagonismos reciprocamente criados, os quais perduram desde o século VIII.

Durante os primeiros séculos do encontro entre as duas religiões, seja por conta da *djihād* islâmica ou devido às cruzadas cristãs, ambas proclamadas de Guerras Santas, os possesores de cada uma das religiões procuraram evidenciar a preeminência da respectiva religião em relação a outra, desaguando no tal antagonismo. Em contrapartida, apesar de ter conhecido a convergência das mesmas filosofias religiosas, na zona do Canal de Moçambique, tal realidade conflituosa não terá criado um alarme relevante, a ponto de provocar processos desestruturantes, pelo menos a partir do século XVII, à exceção de alguns impactos marginais, para sul, de acontecimentos que ocorreram no Nordeste de África, fundamentalmente durante o último decênio do século XXI e, supostamente, na fase hodierna, afetam o extremo norte de Moçambique, especificamente a Província de Cabo Delgado.

A ausência dessa conflituosidade das duas religiões antagônicas no Canal de Moçambique terá resultado de uma excentricidade subjetivamente criada, por conta da introdução de perspectivas e práticas marginais, as quais condicionaram, por sua vez, a emergência de uma zona geográfica marcada por um sincretismo religioso, isento de ideias e práticas puritanas, ortodoxas e *djihadistas* durante aquele período. A ideia é concretizada mobilizando uma *démarche* correlativamente espaço-territorial e temporal, isto é, sincrônica e diacrônica, visando encontrar uma matriz explicativa do processo que propiciou a tal emergência

¹ Universidade Pedagógica de Maputo, Moçambique, Doutorado. marpmatos@gmail.com

de uma situação que, a ser julgada em função do que tem sido recorrente em outras partes do mundo, pode considerar-se atípica, pese embora tal atipicidade possa ser situada num contexto mais humanista.

Balizas para a construção temática

No ato da expansão de grupos cristãos europeus, por um lado, e de grupos islâmicos do Próximo e Médio Oriente, por outro, durante o primeiro milénio da era cristã, cada um deles procurou ressaltar uma identidade diferenciadora, cuja base fundamental foi a evidenciação da religião respectiva, nomeadamente, o cristianismo/catolicismo e o islamismo, respectivamente. Por via desse processo, grupos sociais incorporados foram incluídos ou excluídos em função do protagonismo tomado quer pelos invasores ou pelos grupos constrangidos. Assumindo, no entanto, que a auréola das aspirações grupais, realidade reforçada pelo fato dos detentores das duas religiões considerarem os seus credos como os exclusivos ditames divinos², cristãos e islâmicos colocaram as respectivas religiões como o único padrão de referência para si e para os demais, num paradigma caracteristicamente etnocêntrico.

O conhecimento de que o Canal de Moçambique foi envolvido na expansão dos dois credos, depois de se ter cimentado a conflituosidade entre o cristianismo e o islamismo em período precedentes, levanta questões como: será que a abordagem exclusivamente unilateral na dominância pelo território que ocorreu no encontro entre os dois credos na bacia do mediterrâneo manifestou-se posteriormente no Canal de Moçambique? Ou melhor, até que ponto o antagonismo já cimentado anteriormente entre as duas religiões, durante a *djihãd* islâmica sobre o Magreb e a metade meridional da Europa e a posterior reconquista cristã ao Próximo Oriente, refletiu-se posteriormente sobre este canal?

Um olhar incisivo sobre os primeiros contatos entre os possesores dos dois credos na região do Canal indicia que a integração do cristianismo na Costa Oriental Africana, no século XVI, foi acompanhada pela formação de cercos e contra-cercos no Oceano Índico Ocidental, em função dos lugares estratégicos anteriormente delimitados por grupos islâmicos na mesma região, desde século VIII (OLIVER; FAGE, 1980) e cujos conflitos marcantes perduraram até ao século XVII. Entretanto, processos conjunturais que ocorreram nos períodos ulteriores propiciaram um Canal de Moçambique menos conflituoso, cujo processo encontra explicação numa excentricidade subjetivamente construída ou projetada. Nesse processo, terão sido perspectivas e práticas marginais que, dando origem a um sincretismo religioso, condicionaram

que as reinterpretações culturais no local estivessem isentas de ideias puritanas, ortodoxas e *djihadistas* que, se tivessem sido perpetuadas, teriam levado à práticas etnocêntricas menos éticas como as que acontecem fora deste círculo. Dito de outra forma, no Canal de Moçambique, quando do encontro de grupos homólogos, mesmo que tenha remetido a cada um dos grupos a mobilizar as suas referências identitárias, a mobilização destas foi feita ao nível do fundamental, em virtude das instituições de apoio terem estado ausentes, o que, como corolário, propiciou a demarcação de uma área geográfica com uma coexistência social menos conflituosa.

Como fundamento mobilizável do que acaba de ser expresso, basta observar, mesmo nos tempos mais recentes, acontecimentos que ocorreram um pouco por todo o continente africano, e não só, para aferir-se que, aqui e acolá, a presença de conflitos, na maior parte deles de incidência interna e, esporadicamente, envolvendo realidades transfronteiriças, tem como móbil o confronto entre o cristianismo e o islamismo. Só para exemplificar, observam-se no continente alguns conflitos, como os da parte oriental da República Democrática do Congo, na República Centro Africana, na Nigéria, no Mali, no Magreb e no Nordeste de África. Tais conflitos, parte deles ligados às atividades de *Al-Shaabab*, *Boko-Haram* e a braços do *Estado Islâmico*, têm um pendor religioso e a tônica transversal tem sido a necessidade de expurgar modelos de vida tipificados como Ocidentais. Em contrapartida, durante o mesmo período, o Canal de Moçambique não registrou conflitos de realce com o mesmo caráter religioso desde finais do século XVII, aquando da ascensão Omanita e, por sinal, no mesmo período em que Portugal, o primeiro ocupante europeu da Costa Oriental Africana, procurou definir os seus territórios na região (LOBATO, 1971). Daí foi mister questionar-se o porquê do Canal de Moçambique ter ficado isento de confrontos religiosos ou de outra índole cultural tão notáveis quanto nas outras regiões do continente, quando para o mesmo houve, igualmente, a convergência das duas religiões, marcadamente de grande antagonismo no mundo contemporâneo, nomeadamente o cristianismo e o islamismo, cuja resposta foi encontrada com o postulado colocado no parágrafo precedente.

Processo conjuntural para a definição de caracteres específicos para o Canal de Moçambique

A origem de um caráter peculiar do Canal de Moçambique, em relação às zonas mais internadas pelo continente (África Central) ou mais setentrionais desse canal (Nordeste de

² Não obstante esse ser o que demandam as respectivas filosofias, uns e outros, sempre que os seus interesses fossem mais altos, assinavam certos acordos, cuja moeda de troca era a tolerância à prática do credo antagónico (OLIVER; FAGE, 1980).

África), resultou da reinterpretação de cruzamentos socioculturais provenientes de várias origens, envolvendo, certamente, uma matriz local e distintos adereços culturais exógenos que, sucessiva ou simultaneamente, foram amalgamando-se durante séculos na zona ecotonal.

Pese embora a região do Canal de Moçambique tenha registrado contatos em períodos anteriores à Era Cristã³, os que tiveram um impacto que perdurou até a contemporaneidade terão ocorrido só depois que a mesma foi ocupada por grupos sociais pertencentes ao ramo Bantu, tal como mostram evidências estruturalmente linguísticas e físicas. De fato, as provas históricas apontam que a região entre o Quênia e as bordas meridionais da África Austral, que para questões de definição da zona em estudo fica integrada nas bordas ocidentais do Canal de Moçambique, foi inicialmente ocupada por grupos San (OLDEROGGE, 2010, p. 307-309). Entretanto, a mesma é atualmente definida, expressivamente, pelo grupo bantu. É assim que, quando se esperava pela presença de cliques nas línguas da região, provenientes dos anteriores grupos sociais, e uma pequena estatura física nos indivíduos, para vincar a precedência dos grupos pigmóides, a mesma é dominada pela matriz gramatical bantu, e uma corpulência, quando comparada a dos anteriores grupos, relativamente elevada⁴, à exceção de certas bolsas resilientes, nomeadamente em estepes (com os Hadzapi e Sandawe), em desertos (Khoisan) e em florestas centrais (Pigmeus) da região meridional do continente africano (OLDEROGGE, 2010).

O escalonamento apresentado explica o porquê da matriz bantu, embora seja de fixação posterior, prevalecer em relação à precedente bosquimanoide, tendo-se constituído, no caso em apreço, o fundamento sociocultural sobre o qual se formataram as dinâmicas sociais da região. Assim, no momento em que sobre o atual Canal de Moçambique convergiram grupos sociais asiáticos, fundamentalmente do Médio Oriente, a partir do século VII e depois europeus, a partir do século XVI, os Bantu ter-se-iam constituído em povoadores do mesmo e seria sobre a sua base cultural que ocorreria toda a miscigenação sociocultural ulterior. Entretanto, pela auréola institucional dos últimos dois grupos a incrustarem-se na zona, islamizados e cristãos do período da expansão dos dois credos, renunciava-se a ocorrência de processos de subalternização dos adereços identitários locais, bem como de um dos grupos antagônicos em fixação, em virtude da expansão de muçulmanos e de cristãos ter tido, desde os primórdios, o mesmo pendor e caráter excludente.

De fato, a natureza das duas filosofias religiosas, que coincidentemente cada uma delas reclamava essencialmente ser a única doutrina verdadeiramente representativa dos desígnios

³ Se por um lado Sheriff (2010) aponta um grande papel da costa da África oriental no comércio marítimo com vários grupos sociais, incluindo os romanos, por outro lado, Malbert (2017) assinala que o Índico está sendo navegado e tem registrado intercâmbios há mais de 5000 anos, o que dá azo na necessidade de se especificar a natureza dos contatos que possibilitaram a emergência do caráter que é objeto deste estudo.

⁴ O bantu, à semelhança do sudanês, é considerado como fazendo parte de negros de grande porte. (KI-ZERBO, 2010)

divinos, tiveram a sua gênese com a mesma particularidade: a de condicionar a conversão de novos indivíduos, o que as posicionava, indiscriminada e unilateralmente, num quadro etnocêntrico. Assim se comportou o cristianismo quando passou a ser difundido entre os chamados pagãos, bem como o islamismo quando, logo depois do seu surgimento, no século VII, que também passou a converter os chamados infiéis, o que, para estes últimos, envolvia, também, os cristãos. Aliás, foi no âmbito dessa consideração destes como infiéis, pelos muçulmanos, que se eternizou o conflito entre os dois credos, quando o Próximo Oriente (zona de origem dos princípios judaico-cristãos) e o próprio Ocidente foram alvo de incursões e ocupação por grupos islamizados, até ao século VIII, na sequência de uma *djihād* conduzida para tais terras. Por via dessa *djihād*, a conflitualidade ficou reforçada por três motivos, a saber: (i) em resultado da mútua reclamação de um exclusivismo na ação divina; (ii) o fato da invasão do Próximo Oriente ter ocorrido depois que a zona fora concebida como sagrada pelos cristãos, por causa da presença do Santo Sepulcro e (iii), finalmente, pelo fato da invasão muçulmana ter sido acompanhada pela conversão da cidade de Jerusalém, anteriormente santificada pelos cristãos, em um dos locais mais importantes do islamismo, depois de Meca e Medina.

Da mesma forma que os islâmicos, os contextos práticos da instauração cristã explicitavam também um interesse de domínio. Entre os europeus, tal interesse manifestou-se com a necessária manutenção do domínio do Próximo Oriente, para onde foram desenvolvidas sucessivas Cruzadas, bem como a luta pela reconquista do espaço ocupado pelos mouros no próprio continente europeu, fato que deu início a uma guerra entre as duas religiões, cujo conflito perdura até à contemporaneidade, com reflexos nas relações entre o Oriente e o Ocidente. Daí em diante, em função do mesmo princípio etnocêntrico, sempre que as duas religiões passaram a coabitar no mesmo espaço territorial, condicionou que professantes de ambas as religiões se constituíssem, de forma recíproca, em objetos dessa conversão⁵, o que prenunciava a projeção de um conflito aberto para onde quer que fosse o palco.

Para o caso dos episódios que diretamente estariam ligados com a região do Canal de Moçambique, é de se assinalar que quando a Península Ibérica se lançou à conquista de novas terras, tal empreendimento foi homologado por uma bula papal, a *Romanus Pontifex*, de 1455, pela qual Portugal foi dado o poder de fundar e dotar igrejas nas longínquas paragens descobertas. A operacionalização da *Romanus Pontifex* foi dada em 1481, quando o Rei de Portugal recebeu o título de ‘*Senhor dos mares e das terras a descobrir e a conquistar*’ (COSTA, 1976, p. 21), enunciando-se o caráter de imposição unilateral do respectivo credo sem

⁵ Na Península Ibérica, a agressividade ao credo islâmico e aos seus praticantes não só se manifestou com a reconquista cristã, mas também com a conversão ao cristianismo de todos os islamizados, depois do Édito de Cisneros, de 1502, com a consequente denominação destes em *mouriscos* (MACEDO, 2008).

ter em consideração aos credos praticados pelos grupos em confronto. Ademais, uma das demandas da primeira expansão portuguesa, que corporizou a primeira ocupação sistemática de terras na costa oriental africana, indicava, de forma expressiva, tal conflitualidade, ao orientar que

aos naturais da terra [africanos] não fareis dano algum, assim em suas pessoas como em suas fazendas, porque tudo queremos lhes seja guardado, dizendo-lhes que aos mouros a quem mandamos cativar e tomar todo o seu, o mandamos assim fazer por serem nossos inimigos da nossa santa fé católica e com eles teremos continuamente guerra (BOTELHO, 1934, p. 40).⁶

De forma pretensiosa, aconselhava-se o desenvolvimento de um trato agressivo aos mouros⁷, o que significava a materialização desse conflito, em continuidade do que vinha ocorrendo nas relações entre cristãos e grupos islamizados desde o século VIII e que continuaria, segundo Mourre, a minar as relações entre a Europa e o Norte de África até ao fim do século XIX (1991, 952), senão mesmo para outras regiões do globo, até aos dias atuais.

Do que acaba de se descrever, devia esperar-se que a região da África Oriental, especificamente a do Canal de Moçambique, estivesse, também, condenada a registrar alguma conflitualidade no encontro entre os praticantes das duas religiões, a partir do momento em que elas passaram a coabitar neste espaço. De fato, o islamismo já aí estava sistematizado, com maior expressividade e de forma gradativa do norte para o sul da região, entre os séculos VII e IX, tendo se beneficiado de alguma exclusividade até finais do século XV, altura em que católicos portugueses tiveram o primeiro contato com a mesma. Na sequência deste primeiro contato, os primórdios do século XVI testemunharam a fixação de feiras, feitorias, fortins e fortalezas de portugueses ao longo da costa do Oceano Índico ocidental, respondendo objetivos político-militares, religiosos e econômicos, fundamentalmente de caris mercantil.

Para esse propósito ocorreu a fixação dos portugueses em Sofala (Moçambique), em 1505, justamente para controlarem o desaguadouro do ouro que vinha do Império do Monomotapa e, até aí, controlado por indivíduos ou grupos arabizados. Estes, ao serem obrigados a infletirem a rota mais para o interior, e a terem um novo desaguadouro mais para o norte, foram contrapostos pela condução do primeiro ataque dos portugueses ao sultanato de Angoche, em 1511 (RITA-FERREIRA, 1982), numa altura em que os mesmos continuavam a fortalecer a sua posição anteriormente assumida na Ilha de Moçambique. De fato, esta parcela

⁶ O grifo é apenas do presente texto para sublinhar o foco desse processo de expansão.

⁷ O termo mouro, ou sarraceno, foi dado aos indivíduos que, tendo partido da África Setentrional e sendo portadores do islamismo, invadiram a Península Ibérica no século VIII, no quadro das grandes invasões que se sucederam a partir do século V sobre o Império Romano do Ocidente e que, conjuntamente com as outras invasões designadas bárbaras, contribuíram para o fim do domínio Romano sobre a Europa, com a formação de entidades feudais e o decurso da Idade Média na Europa.

que fora motivo de cobiça logo nos primórdios do século XVI, não só propiciou a instalação da Fortaleza de São Sebastião, construída a partir de 1507, mas também a sua importância geoestratégica foi evidenciada com a sua colocação como capital da Colônia de Moçambique, até finais do século XIX. Aliás, a implicação da conquista da zona e a definição das manobras geopolíticas ficaria ainda assente quando a mesma foi indexada ao Estado ou Vice-reinado da Índia, com a responsabilização do território entre o Cabo das Correntes (situado na atual Província de Inhambane, em Moçambique) e o Cabo Guardafui (Somália), à “(...) Francisco Barreto, com o título de governador para a Conquista das Minas do Reino de Monomotapa” (GUEDES, 1965, p. 344).

Pela necessidade de controlar efetivamente a região, explicam-se algumas contendas até a zona de Melinde e Mogadíscio entre portugueses e grupos islamizados⁸, até ao momento em que ocorreu a derrocada dos primeiros, com a ascensão Omanita sobre a costa oriental africana, durante o século XVII. A partir deste século para diante, o Canal de Moçambique, embora continuasse a presenciar a fixação de portugueses e de outros europeus, registrou poucos conflitos de realce envolvendo, pelo menos, os praticantes dos dois credos, mesmo que as premissas indicassem essa via. Contrariamente, a região acompanhou a emergência de práticas sincréticas, propiciadoras de uma convivência social menos conflituosa, tal como se explica em seguida.

Pretensa excentricidade, práticas marginais e emergência de sincretismos religiosos no Canal

Se o Canal de Moçambique testemunhou a convergência dos dois grupos sociais que em outros quadrantes do mundo tiveram e continuam a registrar relações conflituosas, seria sensato de se questionar, por quê tal conflitualidade não foi recorrente nesta região. Tal realidade, ao que o processo histórico tem demandado observar, terá resultado pelo fato do Canal de Moçambique ter sido palco da emergência de um sincretismo religioso que, de forma correlativa, veio a refletir-se na coexistência social baseada numa mútua e relativa tolerância pelas práticas socioculturais de uns e de outros.

A influência da religião para a definição de uma região com maior ou menor índice de processos sincréticos terá sido aliado ao fato de a mesma ter-se constituído, na altura, enquanto fator de agregação societária. Assim, a religião tendo sido a base de explicação e de projeção de

⁸ As contradições presentes entre portugueses e grupos islâmicos na costa oriental africana são largamente explicadas por Salim (2010), desde a primeira chegada destes, por via das fragatas da primeira viagem à Índia, comandada por Vasco da Gama, às incursões desenvolvidas durante os séculos XVI e XVII.

dinâmicas sociais, sem que nada pudesse ter outra explicação fora dela, o seu comportamento incidiria na manifestação das demais realidades partilhadas pelos respectivos membros. Daí pode entender-se até que ponto a fragilização dos fatores dinamizadores das duas religiões na região do Canal de Moçambique condicionou o desenvolvimento de perspectivas e práticas que cristalizaram realidades sincréticas, cuja amálgama ditou, de forma determinante, na abordagem relativizada de todos os setores da sociedade, algo que, entretanto, não poderia ocorrer em regiões onde o controle efetivo dos dogmas fosse recorrente.

A região, ao ter sido inicialmente influenciada por esse caráter, era de se esperar que, por mais que em momentos posteriores fossem introduzidos novos pressupostos visando redefinir, de forma puritana ou ortodoxa, a ordem das coisas, encontraria alguma barreira. Eclipsar o anterior caráter redundaria num fracasso, dado que os anteriores adereços seriam mobilizados, bastando, para isso, apresentar os mesmos padrões de referência fundadores das duas religiões.

Esse caráter ficou cimentado depois que as elites islamizadas conseguiram rechaçar os portugueses nos territórios situados entre o Cabo Guardafui e o rio Rovuma, que, de certa maneira, era o conjunto territorial cuja influência muçulmana era muito expressiva. Depois deste rio, dado que a presença e o impacto muçulmano eram gradativamente diminutos, pouco interesse dispensava-se pelos respectivos territórios, já que caravanas continentais do aquém Rovuma atravessavam este rio, para norte, vendendo os seus produtos em Zanzibar, que estava sob a alçada das soberanias islamizadas, um processo que se prolongou até ao século XIX (SALIM, 1996).

A diminuição dessa influência islâmica, mesmo nas terras situadas ao longo da faixa costeira depois do rio Rovuma para o sul do continente, deveu-se, em parte, às condições naturais, especificamente à circulação dos ventos regionais. Pelos ventos monçônicos, movidos pelo verão do hemisfério sul, dava uma boa navegabilidade aos barcos à vela da Península Arábica, Golfo Pérsico, Península do Indostão e Extremo Oriente, para o Sul, até ao equador. Sobre a influência desses ventos, Jourdin e Desanges (1989) assinalam a regulação do balanceamento das navegações entre a Ásia e a África quanto ao tempo, a permanência, ao espaço envolvidos na atividade comercial em função dos itinerários e na natureza das trocas, segundo as colheitas.

Em contrapartida, se até ao equador era fácil ocorrer a navegabilidade, não só pelas monções, mas também por causa dos alíseos do Trópico de Câncer, a partir daquele paralelo a navegação para o sul era condicionada pelos ventos alísios do Capricórnio que, sendo constantes durante todo o ano, se constituíam em barreira acérrima para os barcos à vela. Tal dificuldade terá condicionado a uma acentuada diminuição progressiva da intensidade e da amplitude das navegações e, por consequência, da influência do islamismo. De fato, a presença dos possesores

deste credo era cada vez mais diminuto à medida que se caminhasse para o extremo sul da Costa Oriental Africana. Para todos os efeitos, mesmo com essa diminuição gradativa, o que prevalecia era que os potentados muçulmanos existentes nesta parcela tinham todo o apoio tácito, sempre que fosse necessário. Mussa Quanto, sultão de Angoche, usou esta prerrogativa, capitalizando Madagáscar, sempre que não conseguisse resistir às investidas portuguesas em seu território.⁹

Uma fragilidade ou fragilização dos centros de controle ocorreu, pelo lado português, pelo fato de estarem desprovidos de recursos materiais e humanos que pudessem assegurar a sua presença na região, e, por outro lado, porque os Omanitas viam-na como zona marginal, em virtude da ocupação suaíli mostrar-se menos expressiva depois do Rovuma. Ademais, uma leitura dos itinerários comerciais da região indicia que o território situado entre o Rovuma e o Quênia havia garantido o controle das rotas que se internavam pelo interior do continente, as quais reabasteciam os entrepostos comerciais situados naquela parcela (M'BOKOLO, 1992, p. 222-223). Por via desta definição de fronteiras, houve a projeção de duas zonas geostratégicas: uma islamizada e outra cristianizada ou “portuguesa”, em que a charneira era definida por aquele rio. Contudo, a mútua fragilidade ou fragilização do fator de agregação social condicionou o estabelecimento de uma comunicação regional, situada ao nível mercantil, num contexto de complementaridade econômica e que, de certa maneira, seria responsável por trocas culturais osmóticas. Estas trocas circunscreviam-se na aquisição ou integração de adereços culturais por membros de grupos antagônicos, tendo como substrato societal o grupo Bantu. Os adereços eram integrados em função do interesse que os mesmos proporcionassem aos indivíduos de grupos rivais, sem que, para tal, fosse necessário alguma imposição, por conta da atividade comercial que necessitava de garantias para a sua fluidez.

Mas, se o precedente fator veio cimentar as possibilidades de uma comunicação menos conflituosa, processos desenvolvidos na região, antes do século XVII ou mesmo depois dele, é que terão contribuído para o engendramento desse sincretismo religioso, ligado, quer para uns, quanto para os outros, à uma excentricidade subjetivamente construída ou projetada sobre o Canal de Moçambique. A este nível, pode-se afirmar mesmo que houve uma mútua e coincidente manifestação dessa excentricidade, a qual foi responsável pela introdução de perspectivas e práticas marginais na região. Aventou-se uma suposta distância considerável entre Portugal e a Costa Oriental Africana/Moçambique (MACHADO, 1910), mesmo que tal ideia possa ser facilmente anulada pela existência de outras paragens de interesse português mais distantes que a zona em estudo, como são os casos das possessões situadas na Península do Indostão (Goa, Damão e Diu), senão na China Oriental (Macau), ou em Timor Leste (Lorosae). Sublinhe-se

⁹ Segundo Regiane (2012), depois de Mussa Quanto ter sido preso no presidio de São Sebastião, ao fugir, em 1862,

ainda que, até ao momento da abertura do Canal de Suez, em 1869, para atingir estes últimos territórios, por sinal mais longínquos, Portugal usava o Canal de Moçambique, sendo que não seria pela distância que a sua valorização seria questionada.

Do que se pode inferir é que tal excentricidade não era situada ao nível dessa distância, mas era subjetivamente projetada ou definida, tanto para uns, quanto para os outros, em função dos eixos de expansão das duas religiões que mais tarde se transformaram em globais, eixos esses que não implicavam ou visavam diretamente a zona do Canal de Moçambique. Dessa forma, a excentricidade é enquadrada no quadro conceitual desenvolvido por Isaacman (1990), quando este historiador analisou a correlação entre poderes endógenos presentes na região zambeziana e o poder português que estava em circunscrição na mesma. O autor aponta que a inatividade sobre o vale do Zambeze dos Carongas (Maraves), situados na margem esquerda do Zambeze, e dos Karanga, com territórios situados na margem direita do mesmo rio, propiciou a instalação de Prazos da Coroa naquele vale. A razão dessa fixação ficou a dever-se ao fato da zona do vale, que apesar de estar adjacente às duas entidades políticas, isto é, nunca distanciada dos centros políticos, não ser privilegiada para a sua ocupação. Dessa forma, mesmo que a zona pudesse ser incluída por via de um mecanismo que envolvesse tanto para uns, quanto para outros, meia jornada pedestre, nunca foi diretamente envolvida no interior das fronteiras de um dos dois potentados, justamente por constituir-se em zona tampão, justamente porque as terras do vale estavam, na aceção do autor, em uma condição trans-raiana, isto é, fora do raio de ação daquelas entidades políticas. Para uma análise tendo em consideração esta conceitualização da excentricidade construída, afirma-se a influência de grupos cristãos e islâmicos na formação da realidade social em questão no Canal de Moçambique.

Comércio, expansão islâmica e sincretismo cultural na Costa Oriental Africana e no Canal de Moçambique

A ideia de que o Canal de Moçambique esteve fora do raio de ação das duas religiões emerge revisitando, quer pelo lado do islamismo, quer do cristianismo, os primeiros eixos e rumos de conquista para fora das penínsulas Arábica e Ibérica, respectivamente. Se as conquistas iniciais mais vigorosas dos primeiros foram, para além das terras adjacentes, as orientadas para Maghreb (isto é, para o Ocidente), as dos segundos, mesmo que tenham tido uma orientação tentacular, também estiveram ligadas à identificação dos grupos islamizados como principais alvos a abater. Tal desiderato resultou pelo fato de, até a altura do empreendimento da expansão ibérica, ter havido a definição do potencial inimigo que, para o cristão era o muçulmano, situado

usou Madagáscar para se reorganizar, antes de retomar, em 1864, o ataque a Parapato.

no quadrante oriental. A isso enquadraram-se as Cruzadas cristãs e, também, toda a procura de vias alternativas para estes chegarem ao Oriente, sem que fosse necessário transpor as barreiras de grupos islamizados.

Como se pode observar, para os islamizados, o primeiro objetivo foi difundir o seu credo para a zona onde reinava o cristianismo (a bacia mediterrânica), envolvendo a zona de influência das rotas caravaneiras europeias para o Oriente, algo que pode explicar o internamento das conquistas árabes para o norte da península arábica, até as latitudes dos mares Negro e Cáspio. Por aí, é possível descortinar um foco/vetor/raio/eixo árabe de dominação. Nesse eixo, a costa oriental africana não estava implicada ou visada. A ideia da focalização da zona cristã é reforçada pelo caráter violento dessa expansão para o Maghreb/bacia do Mediterrâneo, através da *djihād* que, entretanto, não foi estendida para a África Oriental e, especificamente para o Canal de Moçambique. Como para evidenciar esta realidade, Oliver e Fage, ao abordarem sobre a natureza do islão no nordeste de África e na África Oriental, indicam que “não existiu um paralelo oriental ao modelo da *jiḥād* e da cruzada, que constitui a história medieval do Mediterrâneo” (1980, p. 100).

Longe das guerras santas, a expansão do islamismo para a África Oriental ocorreu por via de comerciantes. O caráter destes veio a constituir-se num dos fatores da sistematização do tipo de ocupação e difusão do islamismo nesta região do continente, no geral, e no Canal de Moçambique, em particular. Geralmente, o comerciante nunca se tem preocupado pela demarcação física permanente da sua área de influência, evitando ser confundido com alguém que queira apossar-se das terras e, por isso, indicie alguma atividade que desague em conflitos. O comerciante tem tudo feito para salvaguardar uma paz, mesmo que aparente, com os seus interlocutores, de cuja ausência impeça a realização sadia da sua atividade. Correlativamente, o capital do comerciante nunca é fixo ou de raiz, mas é de caráter circulante. Assim, entre os árabes ou arabizados, a dificuldade em introduzir um islamismo conquistador nas zonas em que não era a coletividade a impô-lo, como ocorria no Maghreb com a *djihād*, resultava da lógica de que uma atividade comercial só podia ocorrer de forma profícua num meio e contexto menos conflituosos. Daí surgiu uma linguagem dialógica e encontros pacíficos entre os arabizados e seus parceiros Bantu, em um mundo acolhedor, construído na mútua confiança, uma das características largamente partilhadas no Canal de Moçambique.

Ao que tudo indica, a profusão dos dois grupos sociais resultou quando indivíduos potencialmente convertíveis procuravam incorporar certas práticas muçulmanas em função da diferença que tais práticas espelhavam aos demais membros da coletividade maior. A esse respeito, Matveiev, (2010), defende que a aderência à categoria de muçulmano era um traço de realce, de marcação das aparências ou de diferenciação em relação aos outros africanos não

muçulmanos. Citando Trimmingham, Hrbek (2010) aponta que o que importava era simplesmente ser considerado muçulmano, por mais que continuasse com algumas práticas locais. Como se pode notar, essa adoção de algumas práticas, conservando as locais, dava início à formação de um sincretismo que, depois, veio a ser característico na região. Engendrava-se, dessa forma, uma das matrizes da comunidade Suaíli e das variantes sociolinguísticas desenvolvidas mais para o sul da Costa oriental africana e nas ilhas ocidentais do Oceano Índico.

O outro processo propiciador dessa miscigenação na região resultava de um outro caráter da atividade comercial que envolvia os árabes. Definida como uma atividade de longa distância e por excelência masculina conduziu, tal como defende Hrbek (2010), que os poucos comerciantes desposassem mulheres africanas. Dito de outra maneira, os árabes ou arabizados que se integravam individualmente ou em pequenos grupos não podiam desenvolver ações hostis junto dos nativos no ato da difusão do seu credo, como ocorrera nas outras paragens, onde tal ação tinha sido movida pelo exército e que por esse caráter conseguira impor-se o novo credo aos grupos sociais vencidos. Foi nesses termos que, mesmo sendo missionários, ao balançarem a correlação das forças e ao situarem-se numa posição menos privilegiada ou numericamente fragilizada, os indivíduos islamizados desenharam estratégias de sobrevivência, integrando-se nos grupos sociais locais (MATVEIEV, 2010).

Outro elemento e fator que necessita de ser analisado, no quadro da expansão islâmica para a costa oriental africana, relaciona-se, segundo as evidências, ao fato daquela ter sido desenvolvida a partir de centros secundários, isto é, não diretamente ligados aos fervorosos árabes da primeira expansão. É ideia assente de que a Costa Oriental foi colonizada não pela Arábia Saudita, mas pelos Shirazianos e Omanitas convertidos em muçulmanos. Muitas vezes, deve ser considerada “(...) como uma expansão da parte setentrional da costa [africana] e não como uma colonização direta do golfo Pérsico (OLIVER; FAGE, 1980, p. 106).

Sobre esse pressuposto, tenha sido por via dos shirazianos, dos omanitas ou de grupos emergentes da parte setentrional da costa oriental africana, pode questionar-se o espírito de uma expansão da religião por um novo grupo que, provavelmente, teve que reinterpretá-la em função dos seus preceitos societários já estabelecidos. Nessa análise pode, ainda, ser levada em consideração a coincidência entre a formação do islamismo e do império Shiraziano, especificamente no século VII, de onde se pode conjecturar que, este império, terá difundido um islamismo mais aberto à comunicação com outras crenças. Tal como conjecturou-se em outro artigo (PEDRO, 2019), as evidências indicam, a zona de Shiraz, mais cosmopolita¹⁰, em virtude

¹⁰ O cosmopolitismo Chiraziano é referenciado por Rita-Ferreira (1982, p. 36), cujo porto (Siraf), servia o rico planalto interior de Chiraz (Xiraz). Segundo o autor, terá sido no reinado da dinastia persa Sassânida (226-640), que o Golfo Pérsico passou a controlar largamente a produção do ouro na costa oriental africana e, conseqüentemente, do Canal de Moçambique.

de pertencer a um *carrefour* antigo, o Golfo Pérsico que, por esse caráter, parece ter acrescentado essa abertura para o estabelecimento de um diálogo cultural, incluindo, logicamente, a religião. Dessa forma, se essa ideia do cosmopolitismo pérsico prevalecer, pode aventar-se a possibilidade de os difusores do islamismo saídos daquela região (os shirazianos) terem propiciado a integração do patrimônio cultural endógeno dos povos contactados na Costa Oriental Africana.

Os fáceis contatos e a abertura pelas trocas de elementos culturais entre os shirazianos propiciaram uma fácil fusão com a natureza da vida comunitária Bantu, dando origem a uma das bases definidoras da comunidade suaíli: a convivialidade, a abertura para o mundo e o respeito pela diferença, a qual nunca tem algum significado fora de uma coletividade. Aliás, tais elementos são integrados numa das filosofias expressas entre um dos subgrupos dos Bantu mais meridionais, concretamente os zulus, com o *Ubuntu*. Por essa via, no quadro da influência árabe ter-se-ão aberto as bases para um sincretismo religioso e, por extensão, uma miscigenação cultural que domina toda a região. Esta reinterpretação dos traços em contato beneficiou-se da fragilidade dos setores da difusão do islão na costa oriental africana e no Canal de Moçambique, justamente pelo fato da mesma não ter estado dentro dos eixos de sua difusão prioritária e onde matrizes religiosas locais não eram e nem visavam difundir alguma ideia universalista que, por essa via, fossem vistas como antagônicas ao islão e, por isso, alvos a abater.

A contribuição portuguesa ao sincretismo religioso no Canal de Moçambique

Pese embora os portugueses tenham partido da Península Ibérica com diretrizes papais expressas para conquistarem os territórios à descobrir, a situação prevalecente na Costa Oriental Africana parece não ter sido muito diferente da propiciada pelos grupos islamizados. Se é certo que, durante a primeira modernidade europeia, ocorreram certos confrontos envolvendo cristãos e muçulmanos, estes foram diminuindo à medida que a correlação de forças na região foi pendendo para o lado das lideranças islamizadas¹¹ presentes no continente fronteiro à Ilha de Moçambique, nas suseranias instaladas entre o rio Rovuma e o Quênia e nas distintas partes insulares do Canal de Moçambique, com ênfase para Madagáscar e ilhas Comores. Contudo, apesar da comunidade islamizada ter sido menos expressiva do rio Rovuma para o sul da costa oriental africana, ela conseguiu manter alguma relação com Madagáscar, Zanzibar e, de forma indireta, com o Golfo Pérsico. Tais teias relacionais transpondo regiões podem ser atestadas, por

¹¹ De certa forma, durante o século XIX, o Governador da Colônia, presente na Ilha de Moçambique, queixava-se da falta de tudo para se relacionar convenientemente com os chefes arabizados. AHU, (Lisboa), DGU, Pasta 22, Capilha 2, Doc. n° 163.

exemplo, através das ligações que o sultão de Tungue, situado na margem direita do Rovuma, tinha com uma soberania do Médio Oriente, ao considerar-se súdito do Iman de Mascate.¹²

Mais do que essa correlação de forças que se estabelecia localmente, o processo de conquista da costa oriental africana, por Portugal, teve uma estratégia idêntica à desenvolvida pelos árabes e arabizados. Ele foi desenvolvido em função de um inimigo concreto, o qual passou a condicionar o foco ou eixo da expansão. Nesse caso, os territórios e grupos possesores do islamismo foram bases da definição de itinerários. Não foi por acaso que recomendações manuelinas deixavam bem exposto a necessidade de se tomar o que era dos mouros, supostamente por serem inimigos da santa fé católica e com que teriam continuamente guerra, tal como se evidencia mais acima. Foi assim que, no Canal de Moçambique, os portugueses posicionaram-se em função dos locais onde pudessem encurralar os árabes (com a criação de fortalezas de Sofala, da Ilha de Moçambique e do Forte Jesus). Se Portugal procurou usar o cristianismo (Catolicismo) como religião oficial das suas colônias, no geral, e da Costa Oriental Africana, em particular, a sua difusão nestes últimos domínios territoriais foi desconcertada e, muitas das vezes, sem verificar os cânones cristãos. Várias são as razões repertoriadas e que explicam a tal fragilização dos fatores de agregação sociocultural portugueses no local.

Desde os primórdios da colonização desta parte da África, ela foi sempre como considerada “um paiz inculto e virgem, coberto de mattas fechadas, e de terrenos inundados frequentados por animais ferozes (...)”(sic!).¹³ Por isso, a região era considerada pelos europeus como perniciosa. Outros ainda apontavam que se encontrava longe da civilização (MACHADO, 1910). Se o primeiro enunciado impedia a integração de um pessoal metropolitano expressivo nesta colônia, com impactos significativos sobre a natureza dos recursos humanos presentes nos domínios orientais da África portuguesa, o segundo expressa, efetivamente, a tal excentricidade subjetivamente projetada, que também aumentaria as dificuldades para a integração de um pessoal qualificado para o quadro colonial. No seu lugar, Portugal usou, desde o século XVII, fundamentalmente degredados (prisioneiros) para representar Portugal e concretizar a colonização¹⁴, como para os constituir em praticantes do catolicismo, religião do Estado colonial, em Moçambique.

Tais degredados, não tendo algum prestígio, na medida em que eram constituídos por “(...) maltrapilhos, rancorosos, insubordinados; uns, profissionais do crime, vadios, conhecidos das alfurjas de Lisboa, salteadores perigosos, ladrões, assassinos” (BOTELHO, 1934, p. 445 -

¹² Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, DGU, Ofício n° 163, 26 de Outubro de 1858.

¹³ Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, DGU, Caixa 28, 1862.

¹⁴ E de notar que, mesmo no exército, os degredados eram usados como soldados ordinários, (AHU, DGU, Pasta 12, 1850, Capilha n° 1) ou para funções administrativas (AHM, Maputo, 1919, Doc. N° 47), por falta de pessoal qualificado, na medida em que este evitava o seu engajamento num território onde até altos funcionários não aconselhavam o envio daquele (ENNES, 1883).

446) e sendo os que, potencialmente deviam expandir o cristianismo, impossibilitavam a difusão deste. Essa impossibilidade resultava, tal como aponta Carvalho, pelo fato de a troca de elementos culturais só ser possível em situações em que há um certo “prestígio dos transportadores dos novos elementos culturais”, (1965., p. 141).

Como resultado da falta de fatores prestigiantes para a sua difusão, ocorreu a fragilização do catolicismo no Canal de Moçambique. A esse título, Lobato (1953, p. 31) aponta que, depois de Gonçalo da Silveira, os missionários posteriores, geralmente de má qualidade, pouco austeros de costumes, livres da disciplina canônica, tinham a sua ação em áreas eminentemente urbanas. Num outro livro, o mesmo autor escreve que, em Moçambique, no tempo do Conde de Ericeia, (século XVII), “(...) alguns eclesiásticos eram capitalistas de bom cabedal e permaneciam nas terras da Colónia, «só athe adquirir tanto, que possam ficar ricos, e repartir com os seus Prelados de Goa, para que os mandem render por outros, que saibão buscar riquezas, em que também venham a ter parte”(sic!) (LOBATO, 1971, p. 34). Sobre a mesma situação religiosa, Silva aponta, por sua vez, que

depois de 1830 eram bem poucas as paróquias que tinham párocos, [e] quando existiam seis em toda a província, era motivo para erguer as mãos ao céu (...) [ademais] (...) não existia um só padre no interior que evangelizasse a doutrina cristã e apenas umas quatro paróquias do litoral tinham párocos(1964, p. 680).

Finalmente, Ennes apontava, no fim do século XIX, que:

Vergonhas têm sido, por exemplo, as parodias de culto catholico e de instrução publica, exhibidas em Moçambique perante estrangeiros como amostras dos meios de acção civilisadora do dominio portuguez, e aos olhos dos indigenas como representações da superioridade moral e intelectual da raça branca. Os centros de depressão relaxista estavam localizados precisamente sobre as igrejas, desamparadas da protecção dos poderes publicos, ermadas pelo indifferentismo do povo, profanadas amiude por desregramentos do clero (sic!) (ENNES, 1893, p. 123).

Com todas estas passagens pode concluir-se que a combinação entre uma equivocada excentricidade e a colocação de um pessoal marginal na Costa Oriental Africana, com um clero menos interessado em difundir a religião, impossibilitou a capitalização dos preceitos católicos na região. Da mesma maneira que os árabes, a fragilização do fator de dominação redundaria na integração, pelo nativo, de seus elementos culturais na mundividência que ora estava a impor-se, sempre que o mesmo achasse que a adoção da nova religião lhe proporcionava alguns benefícios. Aliás, por causa dessa fragilidade dos fatores de agregação, a parte mais meridional do Canal de Moçambique, diretamente dominada pelos portugueses, testemunhou casos atípicos, do estilo de ser o colonizador que chegou a adotar os traços culturais do nativo, num contexto da sua

africanização, concretamente, ao longo da zona dominada pelos prazeiros, entre os séculos XVII e XVIII. A mesma realidade foi referenciada no século XIX, quando um governador apontava, por exemplo, que os europeus que iam para Moçambique, tirados da classe menos instruída, não tardavam em identificar-se com os usos e costumes africanos ou, nas palavras do governador, com os usos bárbaros.¹⁵

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma revisitação do percurso até aqui desenvolvido indicia que os primeiros contatos entre grupos sociais locais da Costa Oriental Africana com grupos islamizados e católicos, apesar de tais contatos terem sido acompanhados por religiões missionárias e de cariz dominador, deram origem a processos sincréticos por causa: (i) da não polarização da região desde os primeiros momentos da história da conquista das duas grandes religiões mundiais, por se situarem fora do raio ou do eixo de dominação. Dessa forma erigiu-se uma pretensa distância em relação aos centros difusores dos dois credos; (ii) pela natureza secundária dos difusores das duas religiões, isto é, pelo fato dos primeiros contatos não terem sido diretamente ligados aos atores diretamente ligados aos fatores de agregação formal, tendo sido, para uns, entre islamizados shirazianos, omanitas ou swahilis e para outros entre os não colonizadores de raiz, mas de expatriados que, por via da condenação, eram coagidos a cumprirem as suas penas na Costa Oriental Africana. A colocação de uns e outros possibilitou, em consequência, à compenetração cultural, com a captação de certos aspectos achados propiciadores de um novo *status* entre os nativos, num contexto osmótico.

A pequenez do grupo colonizador, seja o arabizado ou o português, aliado ao caráter comercial dos dois grupos, aumentou a possibilidade de integração sincrética dos padrões culturais colocados em confronto. Ao ter visado inicialmente a religião, isto é, aquela que, na altura, constituía-se em fundamento para a decorrência de todos os outros processos, propiciou uma abertura que, mesmo não tendo sido intencionada, teve implicações diretas no quadro comunicacional entre as culturas em presença. Se esta realidade deu, por um lado, empréstimos aos sistemas culturais locais, de forma recíproca condicionou que o islamismo e, também, o cristianismo, fossem, particularmente na costa oriental africana, marcados pela integração de elementos culturais africanos.

Apesar da história do Canal de Moçambique ter registado, entre os séculos VII e XX, a imposição de crenças externas, num contexto etnocêntrico/excludente e conquistador, a região parece ter sabido criar uma almofada, beneficiando-se das dificuldades que acompanharam a

¹⁵ AHU, DGU, Pasta 12, 1850, Capilha nº 1, Doc. Nº 107/859.

PRETENZA EXCENTRICIDADE, PRÁTICAS SINCRÉTICAS E FRACA CONFLITUOSIDADE RELIGIOSA NO CANAL DE MOÇAMBIQUE ENTRE OS SÉCULOS XVII E XX

implantação daquelas, quer porque o islamismo não foi estendido no quadro da guerra santa, tanto porque o cristianismo foi mal assessorado pelo próprio Estado Português. Assim, tanto uma quanto a outra contribuíram para a afirmação de realidades sincréticas e, desde a altura em que a região passou a conhecer uma multiplicação de atores ou diversificação de cosmogonias, a regra definida inicialmente, caracterizada por um processo integrativo, ter-se-á vincado até a atualidade.

Mesmo que as outras partes do mundo tenham registado uma coabitação de crenças antagônicas, o Canal de Moçambique mostra que o diálogo inter-religioso foi peculiar e atesta que, mesmo havendo relações de subordinação, elas foram menos ambivalentes e mais abertas à coexistência social inter e multicultural e há séculos que a região se antecipou ao relativismo, atualmente muito aconselhado no quadro do *Homo Culturalis*, pese embora estejam a acontecer processos no extremo Norte de Moçambique e que, apesar de insistentemente invocarem razões religiosas, têm um pendor mais econômico que daquela índole.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

GUEDES, Armando M. Marques. Organização administrativa de Moçambique. In: **Moçambique, Curso de Extensão Universitária, ano lectivo 1964-65, 1965.**

BOTELHO, José J. Teixeira. **História Militar e política dos portugueses em Moçambique. Da descoberta a 1833.** Lisboa: Centro Tipográfico Colonial, 1934.

CARVALHO, A Lima de. Reflexões para uma análise dimensional da estrutura de Moçambique. In: **Moçambique, Curso de extensão universitária. Ano lectivo de 1964-1965, 1965.**

COSTA, Manuel da Silva. **L'analyse d'une action pastorale au Mozambique.** Mémoire de Licence en Théologie présenté en l'année 1976, sous la direction du Professeur Robert GELLUY. Université Catholique de Louvain.

OLDEROGGE, D. Migrações e diferenciações étnicas e linguísticas. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História Geral da África, Vol. I - A África antiga.** Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 295 – 316.

DELUMEAU, Jean (Dir.) **As grandes religiões do Mundo.** 3ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 2002.

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

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

ISAACMAN, Allen e ISAACMAN, Barbara. Os Prazeiros como Trans-Raianos: um estudo sobre transformação social e cultural. In: **Arquivo, Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique. n° 10 Tete**. Maputo, AHM, p. 5 - 48, 1991.

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

KI-ZERBO, Joseph. Conclusão: Da natureza bruta à humanidade liberada. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História Geral da África, Vol. I - A África antiga**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 833-851.

LOBATO, Alexandre, 'Sobre as causas da ocupação tardia do Norte, num relance pela História de Moçambique', in : **Monumenta n° 7, Boletim da Comissão dos Monumentos Nacionais da Província de Moçambique**, 1971.

LOBATO, Alexandre. **Aspectos de Moçambique no antigo regime colonial**. Lisboa: Livraria Portugal, 1953.

M'BOKOLO, Elikia. **Afrique Noire. Histoire et Civilisations. Tome II XIX^e – XX^e siècles**. Paris: HATIER/AUPELF, 1992.

MACEDO, José Rivair. Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo. Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre – BUCEMA [En ligne], Hors-série n° 02, 2008. En ligne le 25 janvier 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cem/8632>).

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

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

MATTOS, Regiane Augusto de. **As dimensões da resistência em Angoche: da expansão política do sultanato à política colonialista portuguesa no norte de Moçambique (1842-1910)**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, de Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

MATVEIEV, Victor V. O desenvolvimento da civilização swahili. In: NIANE, Djibril Tamsir (Org). **História Geral da África, Vol. IV - África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 511 – 538.

MOURRE, Michel. **Dicionário de História Universal, vol. II**. Lisboa: Edições ASA, 1991.

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

PEDRO, Martinho. Moçambique: de colonização periférica à estruturação de dinâmicas voláteis e permissivas na contemporaneidade. **Cadernos de África Contemporânea**, Vol. 02, N° 04, p. 33-50, 2019.

SHERIFF, Abdul M. H. A costa da África oriental e seu papel no comércio marítimo. In: MOKHTAR, Gamal (Org). **História Geral da África, Vol. II: África antiga** 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO/MEC, 2010, p. 607 – 626.

PRETENZA EXCENTRICIDADE, PRÁTICAS SINCRÉTICAS E FRACA CONFLITUOSIDADE RELIGIOSA NO CANAL DE MOÇAMBIQUE ENTRE OS SÉCULOS XVII E XX

RITA-FERREIRA, António. **Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique**. Lisboa: IICT/JICU, 1982.

SALIM, A. I. A costa oriental da África. In: OGOT, Bethwell Allan (Org). **História Geral da África, Vol. V - África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 883 – 913.

SALIM. A. I. La côte et l'hinterland de l'Afrique orientale de 1800 à 1845. In : AJAY, J. F. Ade. (Dir.), **Histoire Générale de l'Afrique. VI. L'Afrique au XIXe siècle jusque vers les années 1880**. Paris, UNESCO, 1996, p. 245-305.

SILVA, António da, S. J. (Pe.). Ocupação missionária de Moçambique. In Moçambique, **Curso de Extensão Universitária**, Lisboa: 1964.

DOCUMENTOS

Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo. Governo Geral, Correspondência recebida do Distrito de Moçambique, Caixa 1025 (1919), Maço de Março, Doc. N° 47.

Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, DGU, Ofício n° 163, 26 de Outubro de 1858.

Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, DGU, 2ª Repartição, Caixa 28, (1862), Doc. n° 16.

Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, DGU, Pasta 22, Capilha 2, Doc. n° 163.

Arquivo Histórico Ultramarino, DGU, Pasta 12, 1850, Capilha n° 1, Doc. N° 107/859.

Recebido em: 10/10/2021
Aprovado em: 09/12/2021



ISSN: 2595-5713
Vol. 04 | N°. 8 | Ano 2021

CINCO SÉCULOS: ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE AS RELAÇÕES ÁFRICA-BRASIL

FIVE CENTURIES: SOME NOTES ON THE AFRICA-
BRAZIL RELATIONS

RESUMO: O presente trabalho visa, de uma forma geral, levar a cabo o levantamento de alguns apontamentos sobre as relações histórico-políticas entre o continente africano e o Brasil (*mainland* sul-americano). Volvidos mais de cinco séculos de relações e aproximações Brasil/África, cabe aqui lançar uma visão geral sobre como tais relações se deram em que, grosso modo, podemos assinalar três grandes momentos, a saber: séculos XVI-XIX, momento mais longo e de fortes relações; finais do século XIX até os anos 1950, etapa de “distanciamento” dessas relações; e dos anos 1960 até os dias de hoje, momento de constituição do que podemos apelidar de política internacional africana do Brasil propriamente dita.

PALAVRAS-CHAVE: Relações Internacionais; Política internacional África/Brasil; Política Externa do Brasil.

**Deolindo de Barros
Jacques Mario Almeida Ié
Wilton Pedro Serrote**

ABSTRACT: The present paper aims, in general, to carry out a surveyor some notes on the historical relations between the african continent and Brazil (south american mainland). After more than five centuries of Brazil-Africa relations and approximations, it fits here an overview of how such relations took place, in which we can roughly point out three great moments, namely: 16th-19th centuries, the longest and strongest moment relations; the end of the 19th century until the 1950s, a stage of “distancing” from these relationships; and finally from the 1960s to the present days, a moment of constitution of what we can call the african international policy of Brazil itself.

KEY WOARDS: International Relations; International Policy Africa-Brazil; Brazil Foreign Policy.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

CINCO SÉCULOS: ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE AS RELAÇÕES ÁFRICA-BRASIL

Deolindo de Barros ¹
Jacques Mario Almeida Ié ²
Wilton Pedro Serrote ³

Introdução

Naturalmente que não se traduz em tarefa fácil tentar trazer um relato de mais de cinco séculos de laços históricos entre o continente africano e o Brasil em tão poucas páginas, o que acaba sendo a possibilidade de um artigo para o efeito. Nós, os arquitetos desse trabalho, assumimos esse risco e compromisso, como também indicamos que tudo o que podemos propor será, na medida do possível, pontuar os elementos e eventos mais fundamentais nessas mais de cinco centúrias de vínculos entre esses dois lados do Atlântico. Cabe assinalar que o artigo se centra mais numa análise de cariz meramente histórico-político, não tendo a pretensão de trazer uma abordagem propriamente analítica, conceitual e teórica dessas relações.

Pelo período de tempo em que o Brasil e o continente africano estão em contato, enfim, mais de quinhentos anos de relações internacionais entre esses dois pontos do globo, a pesquisa demonstra que afinal toda sorte de parcerias chegou a ser estabelecida entre o Brasil e seus parceiros africanos (restando saber se houve ou não grandes avanços, o que veremos ao longo do trabalho e no tópico das considerações finais), notadamente os congêneres lusófonos, ou seja, países africanos do mesmo modo colonizados por Portugal, e atualmente destacados consortes brasileiros na Comunidade dos Países de Língua Oficial Portuguesa (CPLP): Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Guiné Equatorial, Moçambique e São Tomé e Príncipe. ⁴ Nesse período, a cooperação foi estabelecida nos mais diversos setores, científico e tecnológico, cultural e educacional, econômico e comercial, securitário e estratégico, sanitário e fitossanitário, dentre outros, especialmente a partir dos anos 1960/70 com a descolonização da África e surgimento de Estados-nação africanos, o que será tratado neste artigo na designada terceira etapa da aproximação Brasil/África, ou seja, dos anos 1960 em diante.

Como vamos assinalar no desenvolvimento da nossa pesquisa, Brasil e os países africanos não apenas foram submetidos aos terríveis e complicados processos de tráfico negreiro,

¹ Professor adjunto da UNILAB e doutor em Ciência Política. deolindo@unilab.edu.br

² Bacharel em Humanidades pela UNILAB. almeidajamaral2018@gmail.com

³ Mestrando em Economia Política Mundial na UFABC e graduado em Relações Internacionais. wiltonwilquel@gmail.com

⁴ Apenas a título de esclarecimento, ao contrário dos demais países que fizeram parte da CPLP desde que a mesma foi instituída em 1996, com sua sede em Lisboa, a Guiné Equatorial muito tardiamente ingressou nesta comunidade,

escravaria (especialmente no Brasil), colonização (de certo modo e/ou seguramente mais no continente africano), fenômenos esses que foram ainda posteriormente substituídos pelo neocolonialismo, imperialismo e, por último e atualmente, pela globalização, o que sugere analisar as relações internacionais desses atores levando em conta os constrangimentos que os mesmos enfrentaram (e enfrentam) tanto nas suas políticas de cooperação como na arena política internacional.

Devemos frisar que estamos tratando de unidades do sistema internacional localizadas nas chamadas semiperiferia e periferia do sistema internacional, ou seja, nem o Brasil e muito menos os países africanos atingiram ainda o nível mais elevado de industrialização e de desenvolvimento socioeconômico e humano, portanto, não são Estados do chamado centro sistêmico. Por não serem ainda Estados hegemônicos, isto é, aqueles que dispõem de mais recursos de poder (materiais e imateriais), a referir-se aqui mais concretamente ao poder real, não ao poder potencial que na realidade o Estado brasileiro e certos Estados africanos são detentores, digamos que já temos aqui algumas pistas para delinear e compreendermos os aspectos das relações políticas internacionais entre tais atores.

Ora, se antes, o Brasil e os países africanos estavam enquadrados no que era chamado de Terceiro Mundo, não há dúvida alguma que todos esses são agora definidos como do considerado Sul global, ou seja, países em vias de desenvolvimento, com muitas características em comum (notadamente baixos indicadores socioeconômicos, ausência de coesão social, a não unidade nacional em torno de objetivos, uma democracia competitiva e não cooperativa, desemprego, pobreza, corrupção, insegurança civil e social, fome etc.), o que pode ser um vetor impulsionador e facilitador de obtenção de ganhos na sua cooperação internacional. Naturalmente que na sua condição de país emergente, potência intermediária, o Brasil encontra-se melhor munido de dispositivos e recursos, o que pode ser vantajoso para os parceiros africanos que precisam superar as defasagens existentes em setores considerados cruciais para uma eventual alavancagem do processo desenvolvimentista.

Para além da introdução e das considerações finais, o artigo comporta três itens que visam trazer um panorama geral das relações histórico-políticas envolvendo o *mainland* sul-americano e os países africanos. O primeiro tópico debruça-se sobre os contatos iniciais Brasil/África, período mais longo que se estende do século XVI até o XIX, caracterizado basicamente pelo comércio (dito infame) que alimentava e sustentava a chamada economia atlântica. A parte seguinte ocupa-se da fase que vai dos finais do século XIX até aproximadamente os anos 1950/60, ou seja, podemos dizer do momento da Proclamação da

somente em 2014. Há também os membros não africanos, Portugal e Timor-Leste, este último, que aderiu em 2002, ano da sua independência.

República brasileira (1889) até a altura da “descolonização” da África e aparecimento dos nascentes Estados-nações africanos. O terceiro e derradeiro item, dedica-se à etapa que vem da década de 1960 até os tempos hodiernos, ciclo em que se pode verificar não somente o surgimento como também a consolidação da designada política africana do Brasil, em que comunidades políticas organizadas africanas da forma como conhecemos atualmente, estabeleceram os mais diferentes tipos de acordos de cooperação com o Brasil, isto é, as relações políticas internacionais a dinamizar as duas margens do Atlântico.

Primeiro ciclo: século XVI-século XIX

O objetivo desta primeira parte do artigo consiste em apresentar esta que é considerada não apenas a primeira como a maior fase de aproximação entre o Brasil e o continente africano, levando em conta as três grandes etapas que grosso modo algumas literaturas apontam nessas relações. Naturalmente que o nosso propósito aqui não é apresentar todos os elementos e fenômenos que aparecem nessas relações, mas fazer uma breve análise dos fatores mais essenciais que aparecem nos primeiros contatos entre as duas margens do Atlântico Sul (baixo e médio), por assim dizer, sem tampouco negligenciar que a natureza do trabalho sob a forma de artigo não daria conta de esmiuçar o assunto. Cabe pontuar que ao tratar das relações entre o que é hoje conhecido como Brasil e o continente africano, no período do século XVI ao século XIX (aproximadamente de 1500 a 1880), estamos nos referindo a um momento em que em nenhuma dessas duas regiões existia a ideia de Estado-nação da forma como a conhecemos hodiernamente, haja vista que a figura de Estado apenas viria a surgir mais tarde, isto é, nos idos do século XVII com a assinatura do Tratado de Vestfália, em 1648. Sendo assim, tratava-se de um momento em que o continente africano era composto de seus diversos e fabulosos reinos e impérios, enquanto que o Brasil se reduziria num vasto território composto igualmente por diversos povos originários, também culturalmente ricos, e que começaria a sofrer a influência e domínio do império colonial português.

Acreditamos que para aqueles que conhecem, minimamente, tanto a história do continente africano como a do *mainland* sul-americano, como também a história da política internacional do Brasil para com a África, não haveria muitas dúvidas e hesitações no que tange à qual seria o principal assunto que envolveu esses dois agentes no decorrer dos primeiros quatrocentos anos desses já pouco mais de cinco séculos de aproximações entre a África e o Brasil. Indubitavelmente, o que está na base e fundamento desse primeiro grande vínculo é o fenômeno do comércio negreiro e, conseqüentemente, da escravaria nas Américas. Desafortunadamente foi o escravagismo o fator inicial da relação entre a África e o Brasil, em

que com a chegada dos portugueses ao continente africano, ainda no decorrer do século XV, acrescidos da “descoberta” do Brasil no ano de 1500 e da abertura deste já nos decênios iniciais do período quinhentista, que se observa o início do processo da escravização de homens e mulheres de África no chamado Novo Mundo (nas Américas). Isto foi prenúncio do que pouco mais tarde transformaria o Brasil num grande palco da chamada escravização atlântica europeia moderna, na medida em que o país acabou por ser aquele que mais recebeu escravos no mundo, e igualmente o último do Ocidente a “abolir” a escravidão.

A migração forçada de africanos através do Atlântico ganhou contornos expressivos com o início da colonização das Américas no século XVI. Na sua base, esteve a necessidade do colonialismo europeu de alavancar a mineração e a agricultura comercial nas colônias espanholas e portuguesas. Não há, portanto, como dissociar o tráfico atlântico da demanda por mão de obra, sobretudo depois do declínio demográfico dos povos indígenas americanos. Na primeira metade do século XVI, quando populações indígenas eram escravizadas ou submetidas a trabalhos forçados, cativos africanos já eram transportados para a região. Contudo, seria com o brutal declínio das populações indígenas, vítimas das violências coloniais, que a África se tornaria uma fonte de mão de obra escrava para as Américas (FERREIRA, 2018, s/p).

Foi somente após a Segunda Guerra Mundial que a África voltou a ser integrada, mesmo que timidamente, na pauta da política externa brasileira. Regresso, portanto, bastante tardio, haja vista as estreitas relações entre o Brasil e o continente africano durante os séculos XVII e XVIII e a primeira metade do século XIX. Neste período registra-se um intenso intercâmbio entre os dois lados do Atlântico, envolvendo relações comerciais e transposição populacional de envergadura, em decorrência do tráfico de escravos que perdurou até a década de 1850 (PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 58).

Volvidos cerca de quatro séculos de comércio negreiro entre o continente africano e as Américas, mais precisamente o Brasil, é de se calcular que até quinze milhões de africanos cativos vivos aportaram o Novo Mundo, em que apenas o Brasil recebeu quase a metade deles, alguns estudos apontam cerca de 46%, isto é, pouco menos de seis milhões de almas africanas forçosamente trazidas para este país. Há aqueles ainda trucidados no processo de captura, a dura travessia do *hinterland* africano até a costa, o armazenamento nos fortes e feitorias e durante a penosa, desumana e longa viagem pelo Atlântico, o que poderia demorar semanas e/ou até mesmo meses, e os números estimados entre 60 milhões a 100 milhões de vítimas fatais. Estudiosos do tema chegam mesmo a assinalar que de 1500 até mais ou menos a altura de 1880, de cada cem estrangeiros que entraram no Brasil 86 eram africanos e 14 eram portugueses, o que mostra a magnitude e a dimensão do tráfico atlântico envolvendo África, Europa e Américas, ou

seja, o quanto foi intensa, dramática e assombrosa a mobilidade forçada de homens e mulheres de África para a terra *brasilis*.⁵

O tráfico transatlântico de escravos africanos tomou no Brasil uma dimensão inédita no Novo Mundo. Do século XVI até 1850, no período colonial e no imperial, o país foi o maior importador de escravos africanos das Américas. Foi ainda a única nação independente que praticou maciçamente o tráfico negreiro, transformando o território nacional no maior agregado político escravista americano. Consubstancial à organização do império do Brasil, a intensificação da importação de escravos africanos após 1822 explica a longevidade do escravismo até sua abolição, em 1888 (ALENCASTRO, 2018, s/p).

Para o insigne historiador africanista brasileiro Alberto da Costa e Silva (2008) (Para muitos, inclusive, o maior historiador africanista brasileiro e, quiçá, o maior em língua portuguesa), a economia atlântica (negreira) foi estruturada nos moldes em que a Europa disponibilizou o capital, a África forneceu a mão-de-obra (trabalho) e as Américas a terra, assim reunindo as condições para que o escravagismo dos africanos se estruturasse e funcionasse no Novo Mundo, Isto mostra, em certa medida, que para a África o custo foi o mais elevado. Importante frisar que um dos corolários disso tudo consiste na alta concentração de terras (latifúndios) pelos descendentes dos europeus no Brasil, até mesmo tornando a questão da terra fundante e crucial no país em tela, o que não poderia ser diferente na medida em que este país é seguramente o exemplo mais acabado e concreto do que seria uma “colônia de plantação” (*plantation system*), com a escravidão, o latifúndio e a monocultura como os três grandes alicerces da sua economia escravagista/colonial.

Após a escravatura servir de pilar dos fortes e estreitos vínculos Brasil/África durante quatro séculos, nota-se igualmente o quanto a sociedade brasileira ficou fortemente marcada pelas heranças históricas, culturais e religiosas dos povos africanos, a ponto de levar o historiador Alberto da Costa e Silva a assinalar categoricamente que é impossível compreender o Brasil sem levar em conta o legado de África neste país. De fato, podemos facilmente constatar o quanto a cultura, religiões e espiritualidades, língua, música e arte, culinária e estética da sociedade brasileira expressam traços culturais existentes no continente africano. Enfim, os valores culturais africanos aparecem nas mais diferentes dimensões e esferas da vida do povo brasileiro a depender, naturalmente, de região para região, em que algumas referências

⁵ De ressaltar que foi exata e justamente o comércio negreiro atlântico que gerou a maior mobilidade forçada de seres humanos já visto (THORNTON, 2004), e o povos africanos constituem-se como aqueles que foram mais humilhados durante toda a história da humanidade (KI-ZERBO, 2006), o que levar-nos-ia a concluir que nada haverá um dia que possa indenizar todo o sofrimento (físico e moral, sobretudo este último) infligido aos homens e mulheres de África no contexto do tráfico negreiro, escravagismo e colonização, pensando ademais os desdobramentos desses catastróficos eventos nos fenômenos do racismo, preconceito, discriminação racial e necropolítica atualmente (ainda) reinantes.

bibliográficas apontam a região Nordeste, notadamente o estado da Bahia, como o *locus* onde tais valores mais se destacam.

Seguindo nessa esteira, cabe pontuar aqui que o Brasil é atualmente a segunda nação mais negra no mundo após a Nigéria e a primeira fora da África.⁶ Com base nos dados de 2020, o país conta hoje com aproximadamente 212 milhões de habitantes, dos quais cerca de 120 milhões são considerados negros, ou seja, pretos e pardos, 9% e 47% respectivamente da sociedade brasileira. Os considerados brancos são cerca de 43% e os chamados amarelos e índios somam mais ou menos 1%.

O Brasil constitui, juntamente com os EUA, Haiti, Cuba e Colômbia, os cinco países com maiores contingentes de negros nas Américas. Ao invés dos EUA, onde o escravismo deu-se de forma mais localizada (diga-se de passagem, no Sul dos EUA), sem necessariamente chegar a expandir-se para todo o território, no Brasil a escravaria foi generalizada e nacionalizada, atingindo praticamente todo o território nacional. Mas, esse processo aconteceu cíclica e forçadamente em diferentes regiões do Brasil, a saber: séculos XVI-XVII, com o cultivo de cana de açúcar na Bahia e Pernambuco⁷; século XVIII, com a exploração de ouro e diamante (minerais) em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso; e por último, no século XIX, com a produção do café em São Paulo e Rio de Janeiro (SEIBERT, 2019).

Mas, de todos esses ciclos, o que mais chama a atenção é o século XVIII, momento que, como estabelece Costa e Silva (2008), é o chamado século do escravagismo, na medida em que é neste período que a metade dos escravizados aportou o Novo Mundo, evidenciando uma vez mais como a descoberta do tão precioso metal (o ouro) no Brasil provocou uma demanda desenfreada pela mão de obra africana. No intuito não apenas de explicitar os meandros e dinamismos do comércio de escravos africanos, mas do mesmo modo entender o quanto isso afetou o continente negro nas suas mais diversas dimensões, inclusive até os dias de hoje, nota-se que das cinco grandes regiões africanas, duas foram mais afetadas nesse processo, que são a África do Oeste e a África Central, em que 80% dos escravos saíram forçadamente dessas duas regiões rumo ao além-mar (às Américas). A África Ocidental é compreendida entre os atuais Gana e Nigéria, enquanto que a África Central alargava-se do Gabão à região austral de Angola (FERREIRA, 2018).

Seguindo com a precisão cada vez mais dos dados referentes ao Brasil, constata-se que da região ocidental, constituída pela baía de Benin e pelo golfo do Biafra, partiram 999.600 cativos, e, por seu turno, da região central, especialmente Angola, 3.656 milhões de deportados

⁶ Porém, haja vista o exponencial crescimento populacional de alguns países africanos, podemos considerar que muito em breve o Brasil pode perder o posto de segunda nação mais negra no mundo, apesar de seguramente não deixar tão cedo de ser a primeira mais negra fora da África.

⁷ Cabe pontuar que Pernambuco foi o maior produtor de cana-de-açúcar durante o ciclo colonial.

desembarcaram no Brasil, o que representa 75% de todos os desembarques. Ademais, da Senegâmbia e partes do golfo de Guiné saíram 188.400 escravos, e quanto à África Oriental (particularmente de Moçambique), a esmagadora maioria, 95%, aportou o Brasil já muito mais tarde, isto é, na primeira metade do século XIX (a partir da chegada da família real em 1808), e sobretudo ao Rio de Janeiro, 82% (ALENCASTRO, 2018).

Tanto na Costa da Mina quanto na África Central, os embarques de escravos eram direcionados sobretudo ao Brasil, que recebeu um número de africanos cativos quase dez vezes maior do que as colônias inglesas da América do Norte e apenas comparável àquele recebido pelo Caribe. Para explicar o porquê da proeminência brasileira, é preciso considerar diversos fatores. Em primeiro lugar, as duas regiões tinham óbvia proximidade geográfica com o Brasil, e os contatos marítimos eram favorecidos por correntes e regime de ventos no Atlântico. Em segundo lugar, a Costa da Mina e sobretudo a África Central gravitavam na órbita de influência luso-brasileira, algo que se tornou ainda mais acentuado à medida que várias nações européias se retiraram do tráfico atlântico, a partir de fins do século XVIII (FERREIRA, 2018, s/p).

Motivos outros podem, todavia, ser apontados no sentido de explicar o fato de o Brasil tornar-se maior receptor de cativos africanos. Observa-se que o Brasil ingressou de forma direta e determinante no comércio negreiro, não somente Portugal, de modo que o próprio Brasil assumiu o controle de tal comércio, levando ao fato de Inglaterra, França, Holanda etc. passarem a ter mais participação na economia escrava atlântica do que Portugal. Enfim, o Brasil transacionava diretamente com Angola (cerca de 70% de africanos desterrados para as Américas tiveram suas origens na região dos atuais países nomeados por Angola e Congo), em que mercadorias eram intercambiadas mutuamente, chegando até mesmo ao ponto de Rio de Janeiro/Luanda registrarem saldo comercial maior do que Lisboa/Luanda. Em suma, Rio de Janeiro e Luanda transformaram-se em centros negreiros atlânticos mais proeminentes.

Em que pese os fortes vínculos África/Brasil entre o período quinhentista e oitocentista, evidentemente com o comércio negreiro estribando tais relações, observa-se que o Brasil estabeleceu com o continente africano relações diplomáticas reduzidas no decorrer de seu ciclo imperial (1822-1889).

Em 1822, com a independência, verifica-se o primeiro distanciamento por imposição de Portugal quando das negociações para o reconhecimento do Brasil. A Grã-Bretanha, no embalo do reconhecimento, também tentou impor restrições ao tráfico negreiro, principal atividade econômica que ligava o Brasil à África no século XIX. No entanto, mesmo com os tratados relativos à questão do reconhecimento, o Brasil continuou se relacionando expressivamente com a África, notadamente a Atlântica (PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 58).

Depois de 1850, quando definitivamente encerrou-se o comércio de escravos, houve o esfriamento das relações entre o Brasil e as regiões africanas que até então abasteciam o país com a mão-de-obra escravizada. Com efeito, observa-se

um segundo distanciamento com relação à África e, dessa vez, muito mais duradoura, haja vista que essa ruptura silenciosa permaneceu por praticamente um século. A explicação para esse fenômeno é complexa e envolve uma série de fatores que escapam ao âmbito deste trabalho. Citem-se, somente, dois fatores que servem para ilustrar algumas das razões dessa distância: 1) por um lado, ocorreu, em fins do século XIX, a penetração europeia e o conseqüente “fechamento” do continente africano ao mundo, de acordo com a lógica inerente ao sistema colonial, fato que sucedeu o gradual abandono de exportação de mão-de-obra escrava que era, afinal, a principal atração econômica da África para o Brasil; 2) por outro lado, a orientação da política exterior brasileira, que de meados do século XIX em diante privilegiou a imigração europeia e tentou apagar da memória nacional as relações com a África, sobretudo o legado escravo-africano deixado no Brasil por séculos de trabalho forçado, também contribuiu para que o Brasil se afastasse da África (PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 59).

De salientar que as passagens acima apontam não apenas os fatores do começo da redução do comércio negreiro para o Brasil durante o período monárquico (1822-89), como também alguns elementos explicativos do distanciamento nas relações entre o Brasil e o continente africano, distanciamento este que marca de forma mais enfática e sintomática o chamado segundo ciclo dessas relações, ou seja, entre finais do século XIX, momento marcado pela abolição da escravaria no Brasil (1888), proclamação da República (1889), início da colonização da África (Conferência de Berlim de 1884-5) que isolou a África no sistema internacional, até os anos 1950 com o surgimento de nacionalismos e movimentos de emancipação e, conseqüentemente, a “libertação” do continente africano do jugo colonial.

Segundo ciclo: século XIX (finais) até os anos 1950/60

Historicamente, “os laços que unem África e Brasil são antigos e estão ligados à ocupação portuguesa das duas margens do Atlântico e ao tráfico de escravos que daí resultou” (VISENTINI, 2010a *apud* MEDEIROS, MACHADO, CANAL; NUNES, 2013, p. 15). Nas relações entre o Brasil e o continente africano, o período compreendido entre os finais de século XIX e os anos 1950 é marcado pelo afastamento da política externa brasileira ao continente. A compreensão do distanciamento do Brasil ao continente africano se repara pela postura adotada pelo país perante os processos de descolonização do continente, que representava o principal problema para a emancipação da África (libertando da colonização das antigas metrópoles colonizadoras); em detrimento da sua agenda desenvolvimentista, sendo dependente das antigas potências imperiais; e em especificamente sendo subordinado por Portugal. E esse distanciamento foi aprofundado, sobretudo, na segunda metade do século XIX, mas com a “intensificação da colonização no continente africano, que ocorre durante a corrida imperialista europeia” (MEDEIROS, MACHADO, CANAL; NUNES, 2013, p. 15-16).

Com relação ao complexo fenômeno de colonização ou descolonização, a posição do Brasil parecia equidistante, pois considerava suas relações históricas com Portugal e compreendia (sem priorizar) a importância que a questão da descolonização das nações africanas representava nas relações internacionais, e como também para sua projeção internacional. Segundo Penna Filho e Lessa (2007), o Brasil possuía laços especiais com a ex-metrópole, oficializados, inclusive, por meio de um Tratado de Amizade e de Consulta (celebrado em 1953). Esse tratado obrigava o Brasil a não assumir uma postura agressiva com relação a Lisboa, isto pensando no processo de luta de descolonização da África. Consequentemente, apesar de que existiam as estreitas relações (fortemente motivadas pelo tráfico de escravos) entre o Brasil e o continente africano durante os séculos XVI e XIX, dos finais de século XIX até a década de 1950 o continente não estava nos interesses políticos do Brasil, como apontam os autores acima citados:

Durante o século XX, pelo menos até 1960, a política externa brasileira praticamente ignorou o continente africano, voltando-se para a América e a Europa, áreas privilegiadas nas relações internacionais brasileiras. Tanto no plano político quanto no econômico o Brasil relegou a África ao esquecimento (PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 58).

Esse distanciamento, na verdade, começou a ser marcado por dois grandes momentos (históricos) bem anteriores. O primeiro aconteceu em 1822, aquando da independência do Brasil, e é motivado por imposição de Portugal quando das negociações para o reconhecimento do Brasil e pelas restrições que a Grã-Bretanha colocava ao tráfico de escravos; já o segundo momento, que aconteceu depois do ano de 1850 (Lei Eusébio de Queiroz), foi caracterizado com o fim de comércio de “escravos”. A Inglaterra foi o protagonista desse processo que economicamente não era favorável aos interesses brasileiros. O fim desse comércio “levou países europeus, sobretudo a Inglaterra, a iniciar no século XIX o combate ao comércio de africanos escravizados, quando se passou a ser nomeado como tráfico de almas ou infame comércio” (LIMA, 2018, p. 260).

Entretanto, o Brasil não enxergava isso com bons sentimentos, porque, ainda segundo a mesma autora, “a escravidão foi-se tornando um fator de instabilidade e de insegurança para os proprietários de terras e homens de negócios em uma região de população branca reduzida”. Naquela época, a postura britânica perante o tráfico humano, relacionado à colonização do continente africano, tinha suas específicas interpretações no Brasil. Assim, o ano seguinte ao fim do tráfico de escravizados, o ano 1851 assinala, na perspectiva brasileira, “o início da colonização da África pelas grandes potências européias” (SILVA, 1994, p. 31), sobretudo considerando os interesses ingleses no continente.

Interesses que mobilizavam os ingleses de se lançarem sobre a África, não mais para obterem a mão de obra escravizada, mas para conseguirem seus recursos naturais, matérias-primas e metais; e para plantarem em solo africano, sob o comando e controle de empresas colonizadoras, os produtos agrícolas de clima tropical (LIMA, 2018, p. 261).

Nesse período o Brasil se distanciou da África porque parou de receber a mão-de-obra escrava, oriunda do continente africano, e que abastecia o sistema produtivo e a economia brasileira.

Durante muito tempo, e de forma equivocada, explicou-se o empenho inglês em combater o tráfico de escravos pelo interesse de formar um mercado consumidor para produtos industriais ingleses. Essa idéia não resiste a algumas ponderações básicas: combater o tráfico não significava terminar a escravidão, nem mesmo na África. E mesmo que isso viesse a ocorrer como consequência a médio prazo – no Brasil demorou trinta anos – o ex-escravizado não necessariamente viraria um consumidor de produtos ingleses ou de outra parte (LIMA, 2018, p. 262).

Ademais, observa-se que todo esse distanciamento era motivado por fatores cujas repercussões impactavam o sistema de mercado mundial na época e, em específico, a projeção internacional e a “reformulação” da cultura nacional brasileira. Os principais fatores são: “a penetração européia e o ‘fechamento’ do continente africano ao mundo, [...], fato que sucedeu o gradual abandono da exportação de mão-de-obra escrava que era [...], a principal atração econômica da África” (PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 59); e a orientação da política externa brasileira, nos meados do século XIX que, com a sua política de embranquecimento da população, privilegiou a imigração européia, na tentativa de expurgar suas relações (marcadas por escravidão) com a África, algo que também contribuiu para esse distanciamento brasileiro (PENNA FILHO; LESSA; 2007). Ainda de acordo com Oliveira (2009, p. 146), “o caráter periférico, dependente, atrasado e colonial da inserção da economia brasileira nos quadros do mercado mundial exerceu e exerce influência decisiva tanto sobre o processo de modernização quanto no que se refere às relações internacionais.”

Entretanto, no século seguinte, com o fim da Segunda Guerra Mundial (1945), a África voltou a ser o centro de interesse do sistema mundial, “fato comprovado pelos debates e discussões que surgiam no âmbito da ONU” (SARAIVA, 1987, p. 87 apud PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 59). Nessa época, o Brasil não parecia totalmente distante da África, pois estabelecia relações com a União Sul-Africana. Como assinalou Bitelli (1989) apud Filho e Lessa (2007, p. 60), no final desse conflito mundial, o Brasil adotou uma postura estratégica com relação à questão da descolonização da África: reconhecer, posteriormente, os novos Estados

surgidos, com destaque nos anos 1960. Mesmo assim, a política externa brasileira durante os anos 1950, apesar de uma posição governamental ambígua, não passou totalmente ao largo do processo de descolonização africano; houve o respeito do movimento pela emancipação das antigas colônias. Entretanto, pelo menos nesse mesmo período, 1950, o Brasil parecia mais posicionado em favor ao colonialismo do que para a libertação dos povos africanos. Bem como observam Medeiros, Machado, Canal e Nunes (2013, p. 16), “o país demonstrava uma postura pró-Portugal em fóruns multilaterais, colocando-se contra a descolonização das colônias portuguesas no pós-Segunda Guerra Mundial”, logrando, internamente, barganhar o apoio eleitoral da comunidade lusitana radicada no Brasil, de acordo com esses autores.

Entretanto, a posição do Brasil parecia mais ambígua que clara. Essa ambiguidade se verifica em diferentes posturas das autoridades brasileiras em relação à descolonização do continente africano. Um dos fatos que dão prova disso é que na década de 1950 [...] o Brasil apoiou a França na questão colonial, apesar de o Itamaraty, no início do Governo Vargas, ter assumido uma postura de relativa equidistância com relação ao tema das colônias francesas, especificamente os atuais Tunísia e Marrocos. Tais posturas se explicam, sobretudo, pelos objetivos do desenvolvimento acelerado adotado no governo Kubitschek, que privilegiou as relações com as nações economicamente desenvolvidas, nomeadamente a França, colocando a política exterior do país a serviço do desenvolvimento acelerado (PENNA FILHO; LESSA, 2007). Logo, a questão da descolonização africana ficou em segundo plano. O Brasil acompanhou, passivamente, a descolonização desses e dos demais territórios africanos, com a sua política de distanciamento e de apoio discreto às potências coloniais, principalmente Portugal.

Mas, estrategicamente “o governo do Brasil seguiu a tendência de reconhecer os territórios recém-independentes ao mesmo tempo em que o Itamaraty iniciou estudos sobre a realidade africana, parcamente conhecida até então. É também relevante a observação feita por Júlio Bitelli sobre a explicação do chanceler Horácio Lafer a respeito do entendimento que o Brasil possuía da África no final dos anos 1950. Segundo esse chanceler: ‘não podendo fugir às imposições da conjuntura internacional, [...] resolveu o governo brasileiro criar missões diplomáticas na Tunísia [...] e no Marrocos’” (BITELLI, 1989, p. 178) apud (PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 62). Com relação a esse distanciamento do Brasil, havia posições contrárias que olhavam a África com sentimentos solidários. Consequentemente, na insistência para a reformulação da política externa brasileira para a África,

Oswaldo Aranha foi um dos primeiros a se manifestar a favor da revisão da política exterior do Brasil, a qual, segundo sua percepção, deveria se libertar dos esquemas elaborados pelas grandes potências, numa referência direta ao bipolarismo em voga nos anos 1950. Aranha chegou a enviar uma carta ao

presidente Kubitschek, tecendo comentários diretos sobre a posição do Brasil frente ao problema colonial” (PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 62).

Para perceber esse sentimento e posicionamento contra o bipolarismo, façamos a análise do discurso de Aranha, numa carta endereçada ao então presidente Kubitschek; na carta Aranha escreveu:

Nossa atitude, em favor das potências coloniais, mas contrária à nossa formação, às nossas tradições e em conflito até com sentimentos humanos [...] muito enfraquece nossa posição e reduz nossa autoridade, mesmo entre os países latino-americanos. Cingi-me à letra de nossas instruções, mas, agora, julgo-me no dever de aconselhar uma revisão dessa orientação internacional. Criou-se um estado de espírito mundial em favor da liberação dos povos ainda escravizados e o Brasil não pode contrariar essa corrente sem comprometer seu prestígio internacional e até sua posição continental (PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 62-3).

Nas manifestações de Aranha, percebe-se que o posicionamento sobre o qual ele aconselhou o governo a adotar, estava se referindo não só à indagação sobre a solidariedade humana brasileira para com os povos africanos, mas também se preocupava mais com a projeção do país tanto na sua sub-região quanto no então cenário internacional. Entretanto, José Cochrane de Alencar, então embaixador brasileiro na Índia,

salientava nos ofícios remetidos à Secretaria de Estado que o fenômeno da descolonização era uma grande oportunidade para o Brasil ampliar os horizontes de sua política exterior, inclusive em conformidade com a diretriz do presidente Kubitschek de “imprimir maior dinamismo à política exterior do Brasil”. Sua sugestão à Secretaria de Estado era que o Itamaraty deveria adotar uma série de medidas de impacto na opinião pública nacional e internacional (PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 64).

Terceiro ciclo: anos 1960 em diante

As relações Brasil-África são datadas desde o período colonial (séculos XVI-XIX), sendo este concebido como o primeiro elo estabelecido entre o Brasil e o continente africano, especialmente aprofundado pelo tráfico de escravos. Esta aproximação se deu em vários aspectos como cultural, político, econômico etc., que culminou na formação do Estado brasileiro pós-independência. Ou seja, o continente africano, por intermédio da colonização, teve um papel importante na formação e construção da sociedade brasileira. Esta aproximação permitiu ao Brasil, durante a década de 1960, estreitar ainda mais os seus laços com a África, na perspectiva da sua Política Externa Independente (PEI), baseadas no não alinhamento às potências do Sistema-Mundo e “na política dos “3Ds” (desenvolvimento, descolonização e desarmamento)

que sustentava o princípio anticolonial e era defensor da autodeterminação dos povos” (RIZZI; BUENO, 2019, p. 135-36).

No entanto, essa aproximação com o continente parecia ambígua visto que nunca foi estável, numa altura em que Brasil e Portugal haviam estreitado um alinhamento político devido ao Tratado de Amizade e Consulta (TAC) assinado em 1953, como afirmam Rizzi e Bueno (2019). Percebe-se que o Brasil relegou a África ao esquecimento durante muito tempo, período este que o país tinha como prioridades estreitar relações com a América do Norte e o Leste europeu, na justificativa de que seria uma parceria mais benéfica para a economia brasileira. Neste entrelaço das relações, destacam-se também a aproximação com Portugal por intermédio do TAC e África do Sul como mecanismo de aproximação ao continente africano. Esta relação Brasil-Portugal e África do Sul acabou por se tornar muito instável no cenário internacional, numa altura em que se defendia na ONU o abandono a todo tipo de prática colonial e escravagista por parte do governo português salazarista, bem como o fim do regime do Apartheid na África do Sul e da tentativa de anexação da Namíbia.

Ainda na década de 1950, o Sistema-Mundo começou a se debater com algumas mudanças desde o final da II Guerra Mundial, e com o advento da Guerra Fria se reuniam em Bandung (Indonésia) alguns países, na altura chamados de terceiro-mundistas, a fim de pôr em prática um plano político-econômico e ideológico que pudesse fazer frente aos já existentes blocos capitalista e socialista. Essas mudanças no Sistema Internacional “levaram o Brasil a revisar o eixo de sua política externa, como resultado das alterações das possibilidades de inserção internacional do país” (RIZZI; BUENO, 2019, p. 137). O ano de 1960, com o advento da independência de mais de 16 países africanos, “foi, inclusive, considerado pelas Nações Unidas como o ano da África, alusão ao nascimento dos novos Estados” (PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 60). O Brasil, por intermédio do seu presidente Jânio Quadros, passou então a formular aquela que viria a ser a sua PEI. Importante ressaltar que os primeiros preceitos desta política já se postulavam, ainda que de maneira bem tímida, nos governos Vargas e Kubitschek, mas, foi mesmo Quadros com a sua perspicácia, que se viu na necessidade de um forte alinhamento brasileiro com as nações do 3º mundo.

A partir daqui notou-se então um aumento progressivo das relações Brasil-África, ainda que ambígua, isso se levarmos em conta a teoria e a prática. De acordo com Vizentini (2004, p. 20),

a Política Externa Independente se baseia nos seguintes critérios: 1- a defesa da paz, coexistência pacífica e desarmamento progressivo; 2- garantia da autodeterminação dos povos e soberania dos Estados, conforme o Direito Internacional; 3- emancipação dos territórios dependentes e dominados; 4-

autonomia no planejamento econômico e de desenvolvimento nacional; 5-expansão e diversificação dos mercados receptores de produtos brasileiros.

Ainda dentro dessa onda da PEI, os autores abaixo pontuam que:

Neste arcabouço, cuja solução brasileira acaba sendo a adoção de uma política externa desenvolvimentista, autonomista, nacionalista e emancipatória, a Política Externa Independente representa não apenas grande lucidez e capacidade de adaptação e percepção das demandas internas, mas também das possibilidades do meio internacional para satisfazê-las (FREITAS; ALVES; VIEIRA, 2019, p. 91).

Foi na década de 1960, na Política Externa Independente do governo Jânio Quadros, que o Brasil se voltou para África, criando assim, em 1961, a:

Divisão de África no Itamaraty e a abertura de três embaixadas em países africanos: Accra (Gana), Dacar (Senegal) e Lagos (Nigéria)⁸. É válido destacar também que a embaixada de Gana recebeu o primeiro embaixador negro brasileiro, o jornalista Raymundo de Sousa Dantas (SCHLICKMANN, 2017, p. 205-206).

Se de um lado a PEI via na África a possibilidade de o país exercer a sua influência no Sistema Internacional, do outro lado, havia uma pressão enorme por parte do Congresso no estreitar dos laços com o continente africano, criando assim uma crise popular. Estas resistências com relação ao continente devem-se às suspeitas de regimes comunistas em África, criando uma grande revolta civil. Esta crise também se deu devido ao americanismo presente nas aspirações da sociedade brasileira. “A base de apoio de Quadros (e Goulart) que o elegera, não o apoiava em seu projeto de política externa, sobretudo para a África, havendo menções aos regimes comunistas que tendiam a se implantar” (FREITAS; ALVES; VIEIRA, 2019, p. 92).

O esborço de uma política africana, de fato, tomaria forma no curso da ditadura civil-militar instaurada no país em 1964. Período este caracterizado como a quinta República, e que teve como seu primeiro presidente Castello Branco (1964-1967), sucedendo a João Goulart. O governo de Castello Branco pregava o dinamismo das ações voltadas para o continente africano que foi interrompido com o golpe militar sofrido no Brasil em 1964. “Castello Branco, o primeiro presidente do período militar, reverteu os avanços na diversificação das relações com outros países e voltou-se para a tradicional prática de alinhamento com os Estados Unidos e com Portugal” (SCHLICKMANN, 2017, p. 206). Para além desse alinhamento com os EUA e a Europa, o governo de Castello Branco não nomeou:

Um substituto para a embaixada em Gana após o retorno de Raymundo Sousa Dantas, que lá permaneceu entre 1961 e 1963, tornou-se exemplo da falta de formulação de uma política para a relação com o continente africano (SCHLICKMANN, 2017, p. 206).

Como o segundo presidente temos Arthur da Costa e Silva (1967-1969), que ficou conhecido pelas reformulações feitas nas diretrizes do Itamaraty, “pois a Política Externa Independente (PEI), implantada por seu antecessor não obteve sucesso, pondo o país em condição ainda mais dependente nas relações com os Estados Unidos” (SCHLICKMANN, 2017, p. 206). Como tentativa de anular o alinhamento automático com os EUA, ainda que de forma teórica, o governo de Costa e Silva colocou em prática o projeto denominado diplomacia da prosperidade, buscando novas alianças tanto políticas quanto comerciais. Via-se então, nos países africanos em especial, a oportunidade de alcançar os seus objetivos, tal e qual a expansão da sua zona de influência. “Dos países africanos em relacionamento comercial com o Brasil, os mais expressivos no período de 1967 a 1969 foram os da região da África do Norte (Argélia e Marrocos), África do Sul, Angola, Moçambique, Nigéria e Zâmbia” (OLIVEIRA, 1987). Com esse alinhamento, o Brasil almejava atingir novos mercados para a expansão dos seus produtos, bem como da sua ideologia.

Com isso, o governo de Costa e Silva reformulou a “Divisão de África, criada no governo de Jânio Quadros, desvinculada da Subsecretaria-Geral para Europa Ocidental e incluída em uma recém-criada subsecretaria exclusiva para África e Oriente Médio” (SANTANA, 2004, p. 104), aproximando assim mais uma vez a África do Brasil. O governo seguinte, de Garrastazu Médici (1969-1974), que se tornou o terceiro presidente militar do Brasil, “seguia como diretriz para as relações internacionais a ‘Diplomacia do Interesse Nacional’, programa pautado na inserção do país no sistema mundial, configurando-se peça importante no jogo político e econômico global” (SCHLICKMANN, 2017, p. 208). Foi necessária uma diversificação das alianças e ruptura ideológica do governo, dando protagonismo às suas relações comerciais e diplomáticas, a Europa Oriental, Japão, América Latina e especialmente a África.

Esse protagonismo das relações com a África se efetivou em 1972, com a “pioneira viagem de Gibson Barboza a nove países da África Ocidental – Costa do Marfim, Gana, Togo, Daomé (atual Benin), Zaire, Camarões, Nigéria, Senegal e Gabão – em novembro de 1972” (LARAMÃO, 2007, 46). Esta viagem demonstra o empenho do governo brasileiro na retomada das relações Brasil-África, quer no âmbito político quanto comercial, o que representou ganhos

⁸No que tange à “Divisão de África”, entre outras iniciativas, é a ela que se atribui em boa medida os ganhos ao Brasil naquele período, em que as exportações em direção ao continente africano aumentaram anualmente cerca de 20%.

significativos para o país. Foi com Ernesto Geisel (1974-79) que o país deu o salto para o chamado ‘pragmatismo responsável e ecumênico’, marcando o ápice das relações brasileiras e africanas. “O pragmatismo defendido por Geisel sugeria avaliar cada problema de forma particular, sem princípios rígidos, de acordo com a necessidade brasileira” (SCHLICKMANN, 2017, p. 211). Foi por intermédio desta mesma política que o país reconheceu em 1974 a independência da Guiné-Bissau, pondo fim ao Tratado da Amizade e Consulta feito com Portugal. “Poucos meses depois, uma embaixada foi criada em Guiné-Bissau, e com esse gesto, o Itamaraty preparou-se para uma investida na África de língua oficial portuguesa” (PENNA FILHO; LESSA, 2007, p. 69).

Caracterizado como o último presidente militar do Brasil, João Figueiredo (1979-85) demarcou aquela que seria a transição para a democracia. Figueiredo apenas deu continuidade às diretrizes já postuladas pelos seus antecessores, como no caso de Geisel, tentando diversificar as relações e parcerias comerciais brasileiras, ao ponto de expandir a autonomia brasileira em todos os continentes. Como discorrido até aqui e em linhas gerais, na senda da Política Externa Independente (PEI) é possível observar que as relações Brasil-África passaram a ser regidas pelo ‘pragmatismo responsável e ecumênico’, que tratou de ajustar a atuação exterior brasileira em consonância às transformações observadas no Sistema Internacional.

Em uma perspectiva racional, a adição do reconhecimento das independências dos territórios africanos ao cálculo de ação internacional do Brasil poderia trazer ganhos marginais significativos, caso comparado à manutenção de uma espécie de diplomacia cultural de vertente afetiva ou sentimental com Portugal (LEITE, 2018, p. 34).

João Figueiredo também ficou conhecido como sendo o primeiro presidente brasileiro e sul-americano a visitar o continente africano, isto em 1983, passando por: Senegal; Guiné-Bissau; Cabo Verde; Argélia e Nigéria. “Em sua gestão, 7 chefes de Estados africanos visitaram o Brasil e o país manteve relações diplomáticas com 45 dos então 52 países africanos. Havia 21 embaixadas brasileiras no continente, e 13 embaixadas de países da África em Brasília” (LECHINI, 2008, p. 57). Percebeu-se então que foi na ditadura civil-militar que se definiu efetivamente a política externa africana do Brasil.

Representando a transição de um regime autoritário para democrático, o governo de Sarney (1985-1990) deu continuidade às diretrizes deixadas pelos seus antecessores, mantendo os seus interesses em África. Assim como o seu antecessor, Sarney também viajou para alguns países africanos, a exemplo de Angola e Cabo Verde, além do fato deste ter recebido as visitas de alguns líderes africanos, de Cabo Verde, Argélia, Zaire (atual República Democrática do Congo), Moçambique e Namíbia (antigo Sudoeste Africano).

Sarney fez duras críticas ao regime de apartheid da África do Sul e liderou nas Nações Unidas o processo que culminou na declaração, em 1986, do Atlântico Sul como uma Zona de Paz e Cooperação, bloqueando o projeto de liderança da África do Sul na região (SARAIWA, 2012, p. 46).

Em 1986, Sarney defendia junto da ONU o fim do apartheid na África do Sul, tal e qual, condenara a tentativa de anexação da Namíbia.

Na questão da militarização do Atlântico Sul, o Brasil propôs a iniciativa da criação da Zona de Paz e Cooperação no Atlântico Sul (ZOPACAS), depois formalizada por resolução da ONU, em 1986, a fim de promover cooperação regional em manutenção da paz e segurança na região (BRASIL, 2016, p. 56).

Em 1989 o governo de Sarney organizou o primeiro encontro dos Estados de língua oficial portuguesa, e nessa:

reunião realizada em São Luís do Maranhão em 1989, com a participação de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe foi criado o Instituto Internacional da Língua Portuguesa, no que viria a ser o embrião da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (BRASIL, 2016, p. 57).

No final do governo Sarney e princípio de Fernando Collor (1990-92), as relações Brasil-África sofreram um retrocesso, marcado pela instabilidade vivida no Sistema Internacional, muito por consequência do pós-choque sistêmico de 1973, o que acabou por estremecer as ligações políticas e comerciais. Na tentativa de mudar as alianças em África, já com Mandela livre da prisão e eleito Presidente do Congresso Nacional, “visita em 1991 o Brasil, ocasião na qual Collor anunciava o apoio irrestrito do povo brasileiro a todos seus compatriotas empenhados em fundar a democracia na África do Sul” (BRASIL, 2016, p. 58). Collor teve tempo ainda de visitar 4 países africanos: Namíbia, Angola, Moçambique e Zimbábue.

Essa crise perdurou até o governo de Itamar Franco (1992-95) que apesar das restrições criadas pelo Sistema Internacional, o que diretamente condicionou uma maior aproximação entre Brasil e África, Itamar tentou dar continuidade a esse laço histórico, político-comercial, se aproximando da África do Sul já no pós-Apartheid, aumentando com isso o fluxo comercial entre os dois. O Brasil também “participou de missões de paz da ONU no continente africano, em Moçambique, Uganda e Angola. Em 1994, deu continuidade ao encontro dos países de língua portuguesa, em reunião em Brasília e propondo a criação da comunidade, com sede em Lisboa” (BRASIL, 2016, p. 58).

Apesar da crescente crise vivida pelo Sistema Internacional e que afetara de forma direta os países do continente africano, reduzindo o fluxo comercial com o resto do mundo, a cooperação Brasil-África voltou novamente a ganhar novos contornos, isto já no governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2003) que para além da relação político-comercial, estendeu essa cooperação para outras áreas como saúde pública, educação, agricultura, indústria, administração pública, meio ambiente, energia e mineração, dentre outras.

Fernando Henrique foi à África 4 vezes, visitando África do Sul, Angola e Moçambique, sendo duas dessas visitas para compromissos multilaterais. O governo desestimulou a presença brasileira, deixando de fazer investimentos e concessões a empreendimentos e empresas (BRASIL, 2016, p. 60).

Cabe observar também que não houve um incentivo à carreira diplomática no período, considerando que 268 novos diplomatas tomaram posse sob os auspícios de Fernando Henrique. Além disso, 6 representações foram encerradas – Tanzânia (1995), Camarões (1999), Rep. Dem. do Congo (1997), Togo (1997), Tunísia (1999) e Zâmbia (1996), com a justificativa de pragmatismo na alocação de recursos limitados. Houve também, principalmente no segundo mandato de Fernando Henrique, intensificação da cooperação técnica do Brasil para países em desenvolvimento. A maioria dos 133 projetos de cooperação tinha como parceiros países africanos de língua portuguesa (BRASIL, 2016, p. 61-3).

Percebeu-se que durante o governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) a política externa do Brasil para África sofreu uma inflexão, o que restringiu as relações brasileiras com o outro lado do Atlântico, provocando um distanciamento político e comercial. Marcadas sempre por altos e baixos, as relações brasileiras e africanas voltaram a ascender no período dos governos Luís Inácio Lula da Silva (2003-10), que deu uma nova imagem aos laços históricos e comerciais do Brasil com a África. Lula e seu chanceler, Celso Amorim, partem para um novo edificar das relações exteriores (uma política externa brasileira que fosse ativa e ativa na percepção do próprio chanceler) tanto político-diplomáticas quanto econômicas, que se deram em primeira instância com o ampliar dos números de embaixadas brasileiras em países africanos. Suas iniciativas acabam por seguir trilhas já pisadas, embora levemente esquecidas.

O governo Lula, com o chanceler Celso Amorim, irá retomar algumas iniciativas anteriores para a África, e aprofundá-las: a sua política externa para a África, de todo modo, leva em consideração o processo como um todo da política brasileira para África (BRASIL, 2016, p. 66).

Lula buscou diversificar as parcerias estratégicas brasileiras, colocando o continente africano como um parceiro importante para a política externa brasileira, levando em conta os laços históricos que os une. “A África, distante da imagem de estagnação que predominava na década anterior, passou a ser percebida como elemento essencial para a inserção internacional

brasileira” (AMORIM apud OLIVEIRA; MALLMANN, 2020, p. 134). O governo procurou também por intermédio das suas parcerias estratégicas, reduzir as assimetrias junto aos países africanos, além do que, contava com isso, alcançar novos mercados, e aumentar também o seu protagonismo a nível internacional. A ideia de reaproximação do Brasil com a África ficou destacado no discurso de tomada de posse do Lula, enfatizando que o Brasil “iria reafirmar os laços profundos que nos unem a todo o continente africano e a nossa disposição de contribuir ativamente para que ele desenvolva as suas enormes potencialidades” (BRASIL, 2003, p. 10). Ficou claro então que:

Esse engajamento serviria também como forma de elevar o perfil internacional do Brasil, garantindo acesso a novos mercados e a vantajosas oportunidades econômicas, além de maior influência em foros multilaterais (BRASIL, 2011 apud OLIVEIRA; MALLMANN, 2020, p. 135).

Foi então por intermédio da Agência Brasileira de Cooperação (ABC) que os projetos cooperativos do governo Lula foram levados a cabo. “No total, no período compreendido entre 2003 e 2010, o Brasil estabeleceu 481 projetos de cooperação com os países do continente africano, sendo 420 concluídos ainda dentro deste período” (OLIVEIRA, 2015, p. 34-5). Com isso, o Brasil tinha o apoio dos países da CPLP no seu desejo de ocupar um assento permanente no Conselho de Segurança das Nações Unidas. A cooperação Brasil-África nos governos Lula se deu em várias áreas, dentre elas a defesa, que demarcou o relançamento da ZOPACAS; a político-diplomática; técnica e comercial. Lula deu uma maior ênfase à diplomacia presidencial, tendo efetuado 12 visitas a países africanos (África do Sul, Angola, Cabo Verde, Camarões, Gabão, Gana, Guiné-Bissau, Moçambique, Namíbia, Nigéria, São Tomé e Príncipe e Senegal).

No governo seguinte de Dilma Rousseff (2011-2016), a política externa do Brasil para a África parecia uma política de Estado, visto que pouco ou quase nada se alterou do governo anterior. Pode-se dizer que esta foi uma política de continuidade, porém, com uma intensidade menor se comparada ao governo de Lula.

Segundo Charles Hermann (1990), grande parte das mudanças que ocorrem nas políticas externas dos países se dão quando novos governos, com diferentes alinhamentos e/ou percepções do cenário e das agências internacionais, assumem o poder, sendo estas, em geral, bastante significativas. O autor afirma que as mudanças na política externa de Estado ocorrem por diferentes fatores, a saber: condução política dos líderes, reestruturação doméstica, reivindicação da burocracia e choques externos (OLIVEIRA; MALLMANN, 2020, p. 133).

“A política externa para a África tomou forma, em sua gestão, quando a presidenta participou da reunião do IBAS, na África do Sul e visitou Angola e Moçambique em seguida” (OLIVEIRA; MALLMANN, 2020, p. 136). Foi nesse mesmo ano que a presidente Dilma

promoveu a criação do grupo África, e ainda “designou Lula como representante oficial do Brasil na 17ª Cúpula da União Africana (UA), realizada na Guiné Equatorial” (OLIVEIRA; MALLMANN, 2020, p. 136).

Devido a conjuntura vivida naquela época, como a crise econômica mundial, e as instabilidades políticas vividas no continente africano causadas em parte pela primavera árabe, houve um ajuste na política externa do Brasil para a África, mas as bases trazidas do período Lula se mantiveram. Dado a todo esse aparato, o governo de Rousseff ainda conseguiu, por intermédio da ABC, concluir 61 projetos trazidos da era Lula, e foi possível ainda dar sequência a 156 outros projetos em África. Estes números mostram-se muito significativos no reforço da importância das relações Brasil/África. Durante o período em que esteve no poder, Dilma Rousseff visitou 6 países africanos (África do Sul, Angola, Etiópia, Guiné Equatorial, Moçambique e Nigéria). O seu governo intensificou também a cooperação na área de defesa, além de outras que foram contempladas.

Dilma chegou a ser destituída por um processo de *impeachment*, o quinto no país,⁹ que colocou o seu vice Michel Temer no poder (2016-2018), fazendo com que “as pautas dos governos anteriores foram substituídas, de maneira geral, pelo projeto neoliberal descrito em *Uma Ponte para o Futuro*” (FUG, 2015 apud OLIVEIRA; MALLMANN, 2020, p. 140). No percurso dessa mudança percebeu-se que aquela que parecia ser uma política de Estado, como acima mencionada, não passava de apenas uma política de governo. “Com a alteração de foco, Temer pouco exerceu a diplomacia presidencial para o continente, com apenas duas visitas (ambas em 2018), uma a Cabo Verde e outra à África do Sul, relativa aos BRICS” (BRASIL, 2018 apud OLIVEIRA; MALLMANN, 2020, p. 141). 40 foi o número de projetos assinados durante o governo Temer, demarcando uma ruptura se comparado com os governos anteriores.

Temer foi substituído pelo presidente em exercício, Jair Bolsonaro, que assim como o seu antecessor, desligou-se das relações que o país havia construído com o continente africano. Bolsonaro deu sequência ao projeto americanista de Temer. Durante os seus três anos de mandato, o presidente Jair Bolsonaro ainda não fez nenhuma visita oficial a países africanos, o que deixa bem claro a sua posição quanto à África na política externa brasileira. Entre avanços e recuos, fluxos e refluxos, versos e reversos, as relações Brasil/África atingiram o seu auge na década de 1970 com Ernesto Geisel, e declinou nos governos seguintes, o que só fora dado um novo auge a partir de 2003 com os governos Lula e Dilma (2003-2016). Hoje, na era Bolsonaro,

⁹ Durante toda a sua história republicana, o país já assistiu cinco aberturas de processos de *impeachment*, mas nem todos foram necessariamente concluídos: Getúlio Vargas (1954), Carlos Luz (1955), João Café Filho (1955), Fernando Collor de Mello (1992) e Dilma Rousseff (2016), pontuando que somente nesse último o processo de *impeachment* chegou a ser aplicado integralmente.

vemos uma relação tímida e/ou quase inexistente, sem indícios de um novo auge. Pode-se dizer que mais uma vez as relações brasileiras e africanas foram relegadas à letargia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes de tudo, geralmente são complexos e quase sempre nada consensuais os mais diversos assuntos discutidos no campo de estudos de Relações Internacionais, assinalando que a complexidade já pode aparecer nessa questão de saber que Relações Internacionais estudam relações internacionais. Nesta disciplina, não há muito consenso em relação a praticamente nada, pois seu objeto de estudo, suas teorias, seus métodos de pesquisa etc., geralmente suscitam divergências e dissensos tanto entre internacionalistas e demais estudiosos e profissionais do setor de relações internacionais, como até mesmo entre os cidadãos comuns, haja vista que neste mundo globalizado as questões internacionais afetam direta ou indiretamente a vida de todos, e em qualquer lugar do globo, independentemente de nossos desejos e preferências, o que leva a esmagadora maioria a interessar-se de certo modo pelo internacional.

A partir dos estudos das mais diversas teorias de Relações Internacionais, seus assuntos e atores também, entendemos que as políticas interna e externa de uma determinada unidade do sistema internacional (Estado) não encontram-se desvinculadas, de modo que a política externa/internacional de um certo Estado nada mais é do que o reflexo de sua política doméstica, e se esta não for boa aquela não será tão eficiente, aprimorada e angariadora de ganhos e vantagens concretos, de longo alcance e prazo a uma determinada comunidade política organizada. Aliás, como já pontuaram alguns estudiosos, a distinção entre o que acontece na política nacional e internacional não é de qualidade, mas sim de grau.

A nossa linha de raciocínio nos leva primeiramente a analisar e compreender o contexto político nacional de um Estado, para subsidiariamente avançar para o estudo de sua política internacional. No caso dos nossos países em tela, ou seja, países africanos e o Brasil, de antemão nota-se que são países grosso modo que carecem das chamadas políticas de Estado, e com elevadas recorrências de políticas governamentais, marcadas por discontinuidades e pouca aptidão na resolução de problemas estruturais que ordinariamente caracterizam os designados países do Sul global. Constata-se igualmente que o Brasil, bem como os países africanos, naturalmente a depender de variações, têm as suas políticas domésticas rotineiramente grifadas por inconsistências e defasagens, alguns deles até mesmo com razoáveis crises políticas, desequilíbrios econômicos, tensões sociais, choques culturais e religiosos etc., o que em grande medida impactam negativamente e de forma direta ou indireta as suas políticas externas, levando muitas vezes a resultados pífios e pouco abonatórios.

Posto esse cenário, o levantamento de alguns apontamentos a respeito das relações histórico-políticas Brasil/continente africano nesses últimos cinco séculos, aponta obviamente avanços e recuos, em que fica a percepção de muitos momentos mais assinalados com discursos do que práticas. Houve muitos ganhos, mas tendo em conta alguns fatores já indicados, entre outros, tais ganhos poderiam ser bem maiores e melhores, com respostas de fato eficazes para os muitos e similares problemas concernentes aos atores estatais, objetos do nosso trabalho. Decerto não acreditamos que o desenvolvimento de um país ou a resolução dos problemas (estruturais) de um determinado Estado passa (necessária e/ou totalmente) pela via da cooperação internacional, na medida em que somos da mesma visão daqueles que veem o desenvolvimento como um projeto endógeno e não exógeno. Entendemos que a cooperação internacional serve mais de complemento na busca de maximização dos objetivos e redução de custos de um ator estatal na arena política internacional, mas não necessariamente um mecanismo definitivo e cabal na busca do desenvolvimento.

O longínquo primeiro ciclo das relações Brasil/África – séculos XVI-XIX – ficou séria e drasticamente marcado pelo fenômeno da escravaria, fenômeno este que não só naquele momento não trouxe nenhuma vantagem para o continente africano, nem para os africanos desterrados no Brasil, e em boa medida são os corolários redutores desse fenômeno que estão na origem do persistente subdesenvolvimento tanto dos países africanos como do Brasil. Dos três ciclos considerados neste trabalho, este é o mais longo e seguramente de relações mais estreitas.

Já a segunda etapa que começa de forma geral nos finais do século XIX, e mais concretamente com “abolição”¹⁰ da escravidão no Brasil (1888) e a proclamação da República brasileira (1889), e estende-se até os anos 1950/60 (“descolonização” da África), é mais conhecido por ser o período de maior afastamento e relaxamento nas relações Brasil/África, em boa medida por causa do fim do comércio negreiro e início da colonização do continente africano, o que levou ao “fechamento” do mesmo por parte das potências coloniais europeias de então. Mas, não podemos deixar de apontar também o desinteresse político brasileiro em se aproximar de fato do continente africano nesse período pós-escravaria, e uma das explicações para isso pode residir no fato de internamente o país ter demorado muito para reconhecer a sua fortíssima herança africana, reconhecimento esse que é imprescindível para a compreensão do Brasil de acordo com Alberto da Costa e Silva. O autor entende que não daria para compreender o Brasil sem antes levarmos em consideração o elevado legado africano no país. Ademais, nesta

¹⁰Preferimos colocar abolição entre aspas, pois de acordo com Joaquim Nabuco (1849-1910), um dos primeiros abolicionistas, mais do que abolir o escravagismo, precisamos combater os reflexos da escravidão, o que infelizmente só agora no século XXI o Brasil vem fazendo de forma mais evidente e contundente, por assim dizer, e tudo aponta que o caminho ainda é longo e penoso, ou seja, no quesito da questão dita racial diríamos que o país tem um enorme passado pela frente, como assinalara Millôr Fernandes ao fazer alusão à questão do saneamento (básico) no Brasil.

fase aparece ainda o compromisso assumido com Portugal de não ingerência nos assuntos concernentes aos territórios coloniais lusitanos na África, o que foi um grande empecilho para a afirmação da política africana do Brasil. Aliás, de frisar que no estudo da política internacional Brasil/África, especificamente com as antigas colônias portuguesas, Portugal aparece em meio a isso tudo, o que torna inevitável compreendermos os laços históricos entre Brasil e Portugal.

A terceira e última etapa pode ser localizada mais ou menos dos anos 1960 até a atualidade, fase em que se considera haver a consolidação da chamada política africana do Brasil, com Jânio Quadros (1961) e João Goulart (1961-4) sistematizando tal política, em que em 1961 o primeiro criou o que ficou conhecida como a “Divisão de África” no seio do Itamaraty. Levando em conta elementos já indicados acima, nota-se que as conjunturas políticas brasileiras (e africanas também) provocaram sempre rupturas e avanços nesta fase de estruturação da cooperação internacional entre o *mainland* sul-americano e seus parceiros da outra faixa do Atlântico baixo e médio. Utilizando aqui os conceitos do intelectual bissau-guineense Carlos Lopes, de fatores fraturantes e fatores estruturantes, fica evidente na nossa perspectiva como há consideráveis fatores fraturantes e estruturantes, particularmente os primeiros, que serviram (e servem) de óbice a um bom aprimoramento das políticas externas de tais Estados, o que poderia lograr mais resultados palpáveis no âmbito interno, e maior legitimidade, admiração e reconhecimento da parte de outros atores no cenário político internacional.

Consideramos ser plausível um paralelo entre as reflexões de Lopes e Dennison de Oliveira, quando este utiliza as categorias “permanências” e “mudanças” ao analisar a história política do Brasil, enfim, ilustrando os pontos frágeis e fortes dos ciclos políticos brasileiros, no intuito de evidenciarmos e sustentarmos mais as nossas análises, em que neste caso em específico os tais fatores fraturantes (que deveriam ser eliminados ou então seus impactos geralmente nefastos) estariam para as permanências da mesma forma que os fatores estruturantes (que deveriam permanecer) iriam ao encontro das mudanças.

Posto isso, indubitavelmente que a política internacional Brasil/África trouxe consideráveis ganhos para os seus proponentes, porém, ainda um tanto distante de explorar toda a sua potencialidade e, conseqüentemente, apresentar soluções objetivas e concretas para os seus ainda muitos e análogos problemas. Entre condições materiais e imateriais, políticas de governos e de Estados etc., para que a cooperação entre o Brasil e seus parceiros africanos seja do mais alto nível, de modo a suprir as necessidades reais de suas populações, podemos assinalar que há mais condições materiais do que imateriais, menos políticas de Estados do que de governos, associadas muitas vezes à ausência de coerência, ousadia e coragem, aptidão e determinação, daí muitas oportunidades perdidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABREU, Alzira de; LAMARÃO, Sérgio (org). **Personalidades da política externa brasileira**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (Orgs). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, s/p.

BITELLI, Júlio Glinternick. A política brasileira para a África e a descolonização dos territórios portugueses. In: DANESE, Sérgio França (org.). **Ensaio de história diplomática do Brasil (1930-1986)**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, IPRI, 1989.

BRASIL, Henrique Gerken. **Relações externas Brasil-África: da política externa independente ao governo Lula**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

FERREIRA, Roquinaldo. África durante o comércio negreiro. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (Orgs). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, s/p.

PENNA FILHO, Pio; LESSA, Antônio Carlos Moraes. O Itamaraty e a África: as origens da política africana do Brasil. **Estudos Históricos**, n° 39, p. 57-81, 2007.

FREITAS, Gustavo Gordo de; ALVES, Isabella Silvano; VIEIRA, Paulo Roberto. Discurso e prática na política externa brasileira para a África entre 1961 e 1967: da demagogia à negação. **O Cosmopolítico**, v. 6, n.1, p. 87-99, 2019.

GONÇALVES, Williams. **Relações internacionais**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

HERMANN, Charles F. Changing course: when governments choose to redirect foreign policy. **International Studies Quarterly**, Vol. 34, (1): 3, 1990.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África? Entrevista com René Holenstein**. Porto: Campo das Letras, 2006.

LECHINI, Gladys. O Brasil na África ou a África no Brasil? a construção da política africana pelo Itamaraty. 2008. Disponível em: <http://nuso.org/articulo/o-brasil-na-africa-ou-a-africa-no-brasil-a-construcao-da-politica-africana-pelo-itamaraty/>

LEITE, Fernando Sousa. O Brasil olha para a África: luso tropicalismo na abertura da política externa brasileira para o continente africano. **Revista Brasileira de Estudos Africanos**, v. 3, n. 5, p. 33-47, 2018.

LIMA, Mônica. O Brasil e a África do século XIX: relações políticas e sociais. A África na cultura europeia do século XIX. In: JORGE, Nedilson (Org.). **História da África e relações com o Brasil**. Brasília: FUNAG, 2018, p. 253-291.

MEDEIROS, Klei [et al.]. **Relações internacionais para educadores: África em foco**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013.

OLIVEIRA, Dennison de. **História do Brasil: política e economia**. Curitiba: Ibepex, 2009.

OLIVEIRA, Guilherme Ziebell de; MALLMANN, Vinícius Henrique. A política externa brasileira para a África de Lula a Temer: mudança matricial em meio à crise. **Rev. Carta Inter.**, v. 15, n. 3, p. 129-150, 2020.

OLIVEIRA, Henrique Altermani de. **Política externa brasileira e relações comerciais Brasil-África**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, USP, 1987.

RIZZI, Kamilla Raquel; BUENO, Patrick. A ambigüidade frente às colônias africanas de Portugal (1953-1985): aspectos definidores da política africana do Brasil. **Revista Brasileira de Estudos Africanos**, v. 4, n. 8, p. 135-155, 2019.

SANTANA, Ivo de. Relações econômicas Brasil-África: a câmara de comércio afro-brasileira e a intermediação de negócios no mercado africano. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 25, n. 3, p. 517-555, 2003.

SARAIVA, José Flávio S. **África parceira do Brasil atlântico: relações internacionais do Brasil e da África no início do século XXI**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

SCHLICKMANN, Mariana. Divisão África: as diretrizes da política externa brasileira para o continente africano durante a ditadura militar no Brasil (1964–1985). **Rev. Cadernos de Campo**, n. 23, p. 203-216, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (Orgs). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SEIBERT, Gerhard; VISENTINI, Paulo Fagundes (Eds.). **Brazil-Africa relations: historical dimensions and contemporary engagements from the 1960s to the present**. Woodbridge, Inglaterra: James Currey, 2019.

SILVA, Alberto da Costa e. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. **Estudos Avançados**, v. 8, n. 21, p. 21-42, 1994.

SILVA, Alberto da Costa e. **A África explicada aos meus filhos**. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VIZENTINI, Paulo Fagundes. **“Relações exteriores do Brasil (1945-1964): o nacionalismo e a política externa independente”**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

DOCUMENTOS

BRASIL. Discurso de posse do primeiro mandato do Presidente Luíz Inácio Lula da Silva. Brasília, 2003. Disponível em: <<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/luiz-inacio-lula-da-silva/discursos/discursos-de-posse/discurso-de-posse-1o-mandato/view>>.

Recebido em: 03/07/2021
Aprovado em: 09/11/2021



ISSN: 2595-5713

Vol. 04 | N°. 8 | Ano 2021

A COOPERAÇÃO NO DESPORTO MILITAR ENTRE ANGOLA E A NAMÍBIA (2004 – 2016)

THE COOPERATION OF MILITARY SPORT BETWEEN ANGOLA AND NAMIBIA (2004-2016)

RESUMO: No quadro institucional das relações Angola–Namíbia, na área da defesa, desenvolvem-se cooperações multidimensionais para fins diversos, a exemplo da proteção das fronteiras terrestre, marítima e do espaço aéreo. Os protocolos de cooperação abrangem também, entre outros setores, os da formação de pessoal, serviços de informação e desportos militares. As relações entre os dois países, na área dos desportos militares, foram estabelecidas, formalmente, em 2004. E os primeiros jogos militares teriam acontecido em 2005, como parte do acordo assinado na cidade do Lubango, em 18 de setembro de 1990. Este artigo objetivou analisar as relações de cooperação existentes entre Angola e Namíbia, na área do desporto militar, a fim de compreender as suas causas estratégicas, o impacto na manutenção da paz e na promoção do princípio de boa vizinhança por parte dos dois Estados, entre os anos de 2004 e 2016. Metodologicamente, este texto foi desenvolvido em 3 fases: pesquisa bibliográfica, documental e entrevistas. Quanto à metodologia, utilizou-se o método histórico, compreendido em três fases: heurística, crítica histórica e hermenêutica.

PALAVRAS-CHAVE: Angola; Cooperação; Desporto Militar; Defesa; Forças Armadas Angolanas; Forças de Defesa Namibiana.

ABSTRACT: Within the institutional framework of Angola-Namibia relations, in the area of defence, multidimensional cooperation is developed for diverse purposes, such as the protection of land and sea borders and airspace. The cooperation protocols also cover, among other sectors, the training of personnel, intelligence services and military sports. The relations between the two countries in the area of military sports were formally established in 2004. And the first military games would have taken place in 2005, as part of the agreement signed in the city of Lubango on 18 September 1990. This article aimed to analyse the existing cooperative relations between Angola and Namibia, in the area of military sports, in order to understand their strategic causes, the impact on peacekeeping and the promotion of the principle of good neighbourliness by the two States, between the years 2004 and 2016. Methodologically, this text was developed in 3 phases: bibliographic, documentary and interview research. As for the methodology, the historical method was used, understood in three phases: heuristic, historical critical and hermeneutic.

KEYWORDS: Angola; Cooperation; Military Sport; Defence; Angolan Armad Force (FAA), NDF - Namibia

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Leonardo Tuyenikumwe Pedro

A COOPERAÇÃO NO DESPORTO MILITAR ENTRE ANGOLA E A NAMÍBIA (2004 – 2016)

Leonardo Tuyenikumwe Pedro.¹

Introdução

A independência de Angola e a conquista do poder pelo MPLA motivou um novo realinhamento de alianças estratégicas: a ligação entre a UNITA e a África do Sul; e aliança entre a SWAPO e MPLA-Governo de Angola, fato que permitiu a SWAPO obter mais apoios nas esferas diplomática, social, geoestratégica, econômica e militar para a luta contra a África do Sul.² Esta por sua vez, passou a dar apoio logístico à UNITA para se defender das forças do MPLA e combater as da SWAPO, a fim de impedi-las de chegar à fronteira do Sudeste Africano. Além disso, a África do Sul continuou e intensificou suas ações militares de ocupação do território angolano, com a justificativa de destruir instalações militares da SWAPO localizadas em Angola, ignorando as resoluções da ONU e da OUA, a favor do governo de Angola e da SWAPO.³

Esta relação de camaradagem entre a SWAPO e MPLA-governo de Angola não terminou após o fim da Primeira Guerra Civil Angolana (1975-1990) e da segunda fase da Guerra pela independência da Namíbia (1976-1990). Também se registrou durante os períodos da Segunda Guerra Civil de Angola (1992-2002) e do conflito de Caprivi (1994-1999), na qual as FAA e as NDF cooperaram para desalojar as forças da UNITA da Sudeste de Angola, precisamente na Jamba, e contra as ações do Exército de Libertação de Caprivi (CLA), braço paramilitar da Frente de Libertação do Caprivi (CLF), criado em 1994, com objetivo de lutar pela independência da faixa de Caprivi (Namíbia).

As forças de Defesa Nacional e de Segurança Pública de Angola e da Namíbia “tem por objetivo garantir a defesa da soberania e da independência nacional, a integridade territorial e dos poderes constitucionais, assegurar a liberdade e a segurança das populações contra agressões e outro tipo de ameaças externa e internas; bem como “assegurar a defesa e tranquilidade pública e segurança interna, o asseguramento e proteção das instituições, dos cidadãos e respectivos bens”. A constituição, a política de Defesa Nacional e a lei das forças armadas de Angola e da Namíbia, no âmbito das suas relações internacionais, defendem relações de amizade e

¹ Doutor em História Moderna e Contemporânea, ramo de Defesa e Relações Internacionais pelo ISCTE-IUL, Lisboa. Professor efetivo no MAGO e colaborador no Instituto Superior de Ciências da Educação da Huila (ISCED-Huila), Investigador Integrado do Centro de Estudos Internacionais (CEI-ISCTE-IUL). leonardotuyeni2013@hotmail.com

² MPLA – Movimento Popular para a Libertação de Angola. UNITA – União Nacional para a Independência Total de Angola. SWAPO - Southwest Africa People's Organization (Organização do Povo do Sudoeste Africano).

cooperação com todos os Estados e povos. Também defendem e orientam as suas forças armadas – na qualidade de um instrumento da política externa e de defesa nacional – a promoverem e a realizarem a cooperação internacional, na base de princípios de coexistência pacífica e do direito internacional, com a finalidade de garantir o desenvolvimento nacional e contribuir para a manutenção da paz e segurança nacional e regional.

No quadro institucional das relações Angola – Namíbia, na área da defesa, desenvolvem-se cooperações multidimensionais: na proteção das fronteiras terrestre, marítima e do espaço aérea. Os protocolos de cooperação abrangem também, entre outros setores, os da formação de pessoal, dos serviços de informação e dos desportos militares. É neste contexto em que os dois Estados mantêm relações de cooperação desde 2004, na área do desporto militar, como parte integrante do Acordo do Lubango, assinado em 18 de setembro de 1990, e é coordenada pela Comissão Mista de Defesa e Segurança Angola-Namíbia.

No quadro metodológico, um investigador não é obrigado a optar pela utilização em exclusivo de fontes de obtenção de dados ou de métodos quantitativos ou qualitativos, podendo, e caso a investigação o exija, optar por combinar estes dois métodos ou diversas fontes de informação, de forma a tornar o processo de investigação mais consistente e sólido. Nesta perspectiva, a triangulação de dados pressupõe o uso de uma variedade de fontes num mesmo estudo. Este trabalho resulta de um conjunto de exercício de investigação, cuja recolha de informação foi concretizada em três etapas principais: na primeira fase foi feito um estudo bibliográfico sobre a temática em questão; e na segunda desenvolveu-se a pesquisa documental específica em arquivos, em Angola – Centro de Documentação e Investigação Histórica do MPLA (CDIH-MPLA), em Luanda, Arquivo do Ministério das Relações Exteriores da República de Angola (AMIREX -Edifício I), Arquivo do Ministério das Relações Exteriores de Angola (AMIREX - Edifício II); e na terceira fase foram realizados inquéritos, por entrevistas semiestruturadas, com personalidades de reconhecido relacionamento com o tema em questão.

1. Enquadramento histórico da Atividade Desportiva Militar das FAA

As forças armadas de qualquer país se destinam essencialmente à defesa e segurança militar de um Estado. Não obstante, as atividades desportivas não estão dissociadas do objeto primordial das FAA. Em 1978, as FAPLA⁴ – braço armado do MPLA, mais tarde transformada

3 ONU – Organização das Nações Unidas. OUA – Organização para a União Africana.

⁴ FAPLA – Forças Armadas Populares de Libertação de Angola – foi o braço armado do MPLA, formado a 1 de agosto de 1974, na ocasião da realização da 3ª Reunião Plenária do MPLA, na Frente Leste, vista agora como uma estrutura militar regular, em substituição ao Exército Popular de Libertação de Angola, fundado em 1968. A criação das Forças Armadas Angolanas (FAA) resulta da fusão das FAPLA e FALA, no quadro dos acordos de Bicesse, e

A cooperação no desporto militar entre Angola e a Namíbia (2004 –2016)

em força de defesa nacional de Angola – aderiu ao Comité Desportivo dos Exércitos Amigos (SKDA), uma organização desportiva constituída por exércitos dos países do então bloco socialista. Em 1991, após o colapso da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e a extinção da SKDA, Angola aderiu ao Conselho Internacional do Desporto Militar (CISM-ESALO), em Arusha (Tanzânia). Igualmente, Angola é membro da Organização do Desporto Militar em África (OSMA-CISM)⁵ e do Comité Regional do Desporto Militar (Gabinete de Ligação D'África Leste/Sul). O Comité Regional do Desporto Militar é composto pela África do Sul, Botswana, Lesoto, Malawi, Namíbia, Suazilândia, Tanzânia, Zâmbia, Zimbabué, Madagáscar e Moçambique. O CISM é uma organização multidisciplinar, criada a 18 de fevereiro de 1948 pela Bélgica, Dinamarca, França, Holanda e Luxemburgo, responsável pela organização de vários eventos desportivos militares.⁶

Em Angola, o desporto militar surgiu desde a criação das primeiras forças de defesa de Angola – as FAPLA –, antecessora das FAA. Apesar das forças armadas angolanas (FAA) ter um objetivo primordial ligado a defesa e segurança estatal, a questão do desporto nunca esteve desligado dela. O slogan das forças de defesa de Angola "Corpo são, mente sã" significa, portanto, que para que se possa ter um corpo saudável, logicamente deve-se ter o desporto como base, visto que este é a base de um corpo sã. A preparação desportiva faz parte das FAA e das NDF, tal como a preparação combativa permanente.⁷

Foi neste âmbito que no seio das Forças Armadas Popular de Libertação de Angola (FAPLA) surgiu o Comité Desportivo Nacional Militar – CODENM – que no quadro das suas estratégias de fomento e desenvolvimento do desporto fez surgir, em 1977, o Clube Desportivo Primeiro de Agosto (1º D'Agosto). Após a unificação das Forças Armadas de Libertação de Angola (FALA), braço armado da UNITA, com as FAPLA – nos termos do Acordo de Bicesse, 1991, e, conseqüentemente, o fim do monopartidarismo em Angola, as forças de defesa de Angola (Forças Armadas de Angola – FAA) deram seqüência à política desportiva das ex-FAPLA. Nesta perspectiva, surgiram os Comitês Desportivos das Regiões Militares nas direções

foi materializado a 5 de outubro de 1991. Recorde-se que as FAPLA e as FALA só foram formalmente extintas no dia 27 de setembro de 1992. Sobre esta questão, ver: Bernardino (2015, p. 106); Mabeko-Tali (2018, p. 290).

⁵ Para além de coordenar o desporto militar em África, o OSMA direciona a sua ação para os países saídos do conflito armado, com o objetivo de consolidar a paz e o desenvolvimento, à luz da simbiose "Paz e o Desporto", devido ao potencial que estes têm nas relações humanas. Ver em Agência Angola Press – ANGOP (25-03-2012, Constatação de Muandumba, desporto militar e afrotacas no destaque da semana. Disponível em http://m.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/mobile/noticias/desporto/2012/2/12/Constatacao-Muandumba-desporto-militar-afrotacas-destaque-semana,167658f3-4719-4509-be25-945140c17878.html?version=mobile, consultado a 26 de maio de 2017.

⁶ Agência Angola Press – ANGOP (18-11-2016), Desporto militar: Angola pode ser sede permanente do CISM em África. Disponível em https://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/desporto/2016/10/46/Desporto-militar-Angola-pode-ser-sede-permanente-CISM-Africa,2d59851f-15c7-46bc-a886-cac48f0d9e74.html, consultado a 26 de maio de 2017.

⁷ Entrevista a Eduardo Cristóvão "Cristo", em Lubango, 17 de novembro de 2016.

dos ramos das FAA, nas regiões e divisões militares, como também nos batalhões, isto é, desde o topo até à base das FAA. Também foram surgindo clubes e/ou equipas subordinadas aos respectivos comités ou aos comandos operacionais. Na Região Sul de Angola pode-se mencionar o Desportivo da Huila (1998)⁸, os Kakuvas do Cunene, o COP-Cunene, entre outros. Ao Comité Desportivo da Região Militar Sul estão associadas treze modalidades desportivas, entre elas três são modalidades puramente militares e as demais de carácter olímpica, num leque de quinze modalidades que o Comité Desportivo Nacional Militar de Angola pode ter.⁹

2. Cooperação no Desporto Militar entre Angola e a Namíbia

A cooperação entre Angola e a Namíbia na área do desporto militar enquadra-se também no Acordo do Lubango, assinado em 18 de setembro de 1990, e as respectivas atividades são coordenadas pela Comissão Mista de Defesa e Segurança Angola-Namíbia. A Comissão Mista de Defesa e Segurança Angola-Namíbia foi constituída, essencialmente, para a cooperação na área de defesa e segurança a fim de garantir a paz e o bem-estar às populações dos dois Estados. Contudo, esta Comissão também é um mecanismo usado para estreitar, solidificar as relações bilaterais entre ambos Estados, através de atividades culturais e desportivas.¹⁰

Neste âmbito, no quadro das relações que existiram entre a *Namibia Defence Force* (NDF) e as Forças Armadas Angolanas (FAA), as superestruturas dos dois países decidiram ultrapassar as relações circunscritas às atividades políticas, militares e económicas, e estabeleceram também estreitas relações de cooperação na área do desporto militar, incluindo-os no leque das áreas de cooperação entre os dois países.¹¹ São várias as explicações sobre as razões que levaram Angola e a Namíbia a cooperarem no domínio do desporto militar. Ela pode ter as seguintes explicações, discutidas abaixo.

Por um lado, além de Angola acolher um grande número e campos de refugiados namibianos que fugiam das injustiças e perseguições do regime de *apartheid*, a SWAPO e o seu braço armado, o *People's Liberation Army of Namibia* (PLAN), estiveram por muito tempo em Angola nos quartéis das (FALA) e das FAPLA, aquando da sua luta pela independência da Namíbia, tendo assim vivido um passado comum com as distintas forças de Angola, interrompida pela independência da Namíbia. A independência da Namíbia e, conseqüentemente

⁸ Desportivo da Huila resulta dos jogos desportivos militar do Exército, realizados no Huambo, em 1995, e das FAA realizados em 1995 na cidade do Lubango. Entrevista ao Eduardo Cristóvão "Cristo", em Lubango (Huila), 17 de novembro de 2016.

⁹ Entrevista a Eduardo Cristóvão "Cristo", em Lubango, 17 de novembro de 2016.

¹⁰ Informante 13 [identidade preservada], em Windhoek, 10 de agosto de 2016.

¹¹ Entrevista a Eduardo Cristóvão "Cristo", em Lubango, 17 de novembro de 2016.

A cooperação no desporto militar entre Angola e a Namíbia (2004 –2016)

o regresso das SWAPO para a Namíbia teria provocado assim, um certo "afastamento", principalmente, entre os aliados anti-África do Sul (MLPA-FAPLA e SWAPO-PLAN).

Apesar de terem tido conversações institucionais no quadro da cooperação na defesa e segurança, os efetivos das FAA e das NDF já não se reuniam para conviver e recriar. Deste modo, houve a necessidade de arranjar uma forma para reunirem os efetivos das duas forças de defesa, a fim de se divertirem, recriarem, bem como recordar o passado, analisar presente e perspectivar o futuro, visto que as atividades desportivas envolvem multidões e são vistas como agente de interação e de integração. No entanto, a cooperação no desporto militar constitui uma das formas de evitar o corte dos fortes laços de amizade já cultivados durante o período em que a SWAPO esteve em Angola, nos quartéis das FAPLA e das FALA.¹²

Por outro lado, a cooperação nas áreas dos desportos também tem objetivo estratégico de aproximar os partidários da oposição namibiana (militares e civis), que eram pró-sul-africano e pró-UNITA na época da luta pela independência da Namíbia e, por sua vez, eram hostis ao governo da República Popular de Angola. Por este fato, os governos de Angola e da Namíbia concluíram que a atividade desportiva desempenhará um papel importante na aproximação dos povos, dos governos, militares, organizações partidárias e outras estruturas sociais e políticas dos dois Estados.¹³ O nome da UNITA, tida pelos partidários do MPLA e da SWAPO como vilã do conflito angolano (que teve fortes efeitos na Namíbia), ainda anda no coração de muitos namibianos. A UNITA tem muitos partidários que haviam fugido para a Namíbia, a maioria dos mais de 30 mil refugiados angolanos que estavam neste país, pois tinham saído das áreas controladas pelas UNITA.¹⁴

No entanto, os jogos militares servem para sarar as mágoas que se registraram durante o longo e conflito complexo regional (Guerra Civil Angolana, Guerra pela Independência da Namíbia/ Guerra de Fronteira de Angola e o Conflito de Caprivi). A atividade desportiva tem uma particular importância para a corporação militar, porque para além de proporcionar um ambiente de camaradagem e de amizade, ela une os dois países e fortalece as relações sociais e políticas. Portanto, o militar pode sentir-se inserido num ambiente diferente da preparação combativa.

Os primeiros jogos amistosos entre Angola e a Namíbia eram somente de cariz civil, devido à situação que se vivia em Angola e na Namíbia. Não havia ambiente propício para a realização de atividades desportivas e culturais militares. Antes da paz, na cidade de Ondjiva (Cunene) eram realizados eventos músico-culturais, com artistas angolanos e namibianos. No desporto, o futebol e, às vezes, o handebol eram as modalidades mais praticadas. Mas,

¹² Ibidem.

¹³ Informante 16 [identidade preservada], em Ondjiva, 26 de agosto de 2016.

observava-se a falta de um certo rigor, permitindo a participação de civis. Os primeiros jogos foram realizados em Ondjiva e na Namíbia, e envolvia a equipe da Província do Cunene, conhecida por “Equipe da Educação” por ter sido patrocinada pela Direção Provincial da Educação do Cunene.

Esses primeiros jogos eram realizados com o objetivo de fortalecer a amizade e criar um ambiente de confraternização, bem como a troca de experiência na área dos desportos entre os dois povos. Estes jogos teriam sido motivados, por um lado, no Cunene, principalmente em Ondjiva, por não haver equipes fortes para protagonizar bons duelos. Por outro igual modo, não tinham possibilidade e meios financeiros para participar no campeonato nacional da segunda divisão em Angola, ou realizar jogos amigáveis com equipes de outras províncias de Angola, assim como a falta de meios que a longa distância exigia, o mau estado das estradas e a situação política e militar insegura que se vivia na época.¹⁵

Foram necessários alguns anos para que as atividades relacionadas com a cooperação na área do desporto militar entre Angola e a Namíbia comesçassem de fato. O protocolo de cooperação no desporto militar entre os dois países só foi ratificado em 2004, na cidade de Windhoek, pelos ministros da Defesa de Angola e da Namíbia.¹⁶ Segundo o referido acordo, as unidades militares localizadas ao longo da fronteira comum devem realizar anualmente, sob organização da Comissão Mista Permanente de Defesa e Segurança Angola-Namíbia, atividades desportivas e culturais entre militares de Angola e da Namíbia, no âmbito do fortalecimento das relações de amizade, solidariedade e de cooperação entre os dois Estados.¹⁷

Neste quadro, na reunião de WalvisBay, de 9 a 10 de junho de 2004, o Comitê de Defesa da Comissão Mista de Defesa e Segurança Angola-Namíbia decidiu alargar e intensificar a realização de diversas modalidades desportivas e atividades culturais. Tal decisão tinha sido tomada devido ao fato de as atividades desportivas e culturais no quadro militar, na altura, cingirem-se apenas ao futebol.¹⁸ Apesar de as atividades desportivo-militares entre Angola e Namíbia serem realizadas anualmente, há a possibilidade de interregno, quando necessário. O período de interregno foi registrado principalmente durante o período pré-conflito (1990 – 2002), que produziu um clima não favorável à competições desportivas. O interregno que se tem verificado no período pós-conflito é justificado pelo curto tempo de preparação e recuperação que a atividade desportiva exige, pelos meios técnicos e estruturas adequadas exigidas para a

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Informante 19 [identidade preservada], em Ondjiva, 07 de novembro de 2016.

¹⁶ Entrevista a Francisco Ruben "Chico", em Ondjiva, 03-06-2017.

¹⁷ Inquérito (questionário) a Leo Mwadinangue, em Ondjiva, 10-07-2016.

¹⁸ Relatório do Comitê de Defesa (09 e 10-06-2004). 11ª Reunião da Comissão Mista de Defesa e Segurança Angola-Namíbia, em WalvisBay (Namíbia), 09 e 10 de junho de 2004.

A cooperação no desporto militar entre Angola e a Namíbia (2004 –2016)

organização das respectivas atividades, fato que levou à realização de poucas edições desportivas.¹⁹

Os primeiros jogos de cariz militar foram realizados somente por militares afeitos ao Comando Operacional Cunene (COP-Cunene), estacionado na província do Cunene, como representante da Região Militar Sul (visto que o Comando da Regional Sul e o Comitê Desportivo Militar da Região Sul encontram-se na Província da Huíla), e os militares da NDF afeitos à Região Norte da Namíbia (Batalhão 261 da Região de Okavango, Batalhão 262 da Região de Caprivi e o Batalhão 263 da Região de Oshana), afeitos à 26ª Brigada de infantaria motorizada localizado em Grootfontein.²⁰

A primeira edição dos jogos militares, entre o COP-Cunene e a Região Militar Norte da Namíbia (26 Brigada), foi realizada em Oshakati (Namíbia), a segunda edição foi realizada em Ondjiva (Angola) e a terceira teve lugar em Oshivanda (Namíbia). Fizerem parte da prova as seguintes modalidades: futebol, atletismo e corrida de meio-fundo com mochila num percurso de 10 quilômetros.²¹ Para tais eventos eram feitas seleções. O COP-Cunene fazia uma seleção para representar a Zona Militar Sul de Angola, que também era integrada por alguns civis. E os namibianos, por sua vez, faziam uma seleção para representar a unidade militar do norte da Namíbia. Estes jogos englobavam várias modalidades. Algumas delas eram desconhecidas, a exemplo do jogo de medição de força. Este ainda não era conhecido pelos militares angolanos.²²

Com o desenvolvimento da dinâmica dos desportos militares entre Angola e a Namíbia, principalmente após a extinção da COP-Cunene e, conseqüentemente, a transferência destes militares para a Região Militar Sul (província da Huíla), em 2007, o Comando da Região Militar Sul de Angola teve de assumir as responsabilidades de coordenação, organização e realização das atividades desportivas no âmbito da cooperação Angola-Namíbia. Desde então, os militares da Região Militares Sul de Angola e da 26ª Brigada do Norte da Namíbia começaram a participar nos respectivos jogos militares. Paulatinamente foram-se incluindo outras modalidades desportivas.²³

Ao Comitê Desportivo da Região Militar Sul (CDRMS) estão associadas 13 modalidades desportivas, entre elas três são puramente militares – o triatlo militar²⁴, superação de obstáculos e a orientação no terreno. Dentro as modalidades olímpicas, o CDRMS possui dez – o futebol onze, o futsal, o handebol, voleibol, o basquetebol, atletismo, o boxe, o judô, o taekwondo e o

¹⁹ Entrevista a Eduardo Cristóvão "Cristo", em Lubango, 17 de novembro de 2016.

²⁰ Ibidem.

²¹ Informante 16 [identidade preservada], em Ondjiva, 26 de agosto de 2016.

²² Informante 19 [identidade preservada], em Ondjiva, 07 de novembro de 2016.

²³ Entrevista a Eduardo Cristóvão "Cristo", em Lubango, 17 de novembro de 2016

xadrez. A classe feminina tem três modalidades – o handebol, o atletismo e o futsal. Ao nível do leque das modalidades do programa do Exército Angolano, ao CDRMS falta o hóquei em patins, ténis de mesa e a natação.²⁵

Na edição de 2016, realizada no Lubango, a Namíbia fez-se presente com futebol, voleibol, atletismo e snooker. Nesta edição fizeram parte as seguintes modalidades: futebol, futsal, voleibol, atletismo (100 m, 400 m, 800 m e 10 km), marcha forçada (10 km com 5 kgs), tiro desportivo (300 m posição deitada, 200 m de joelho e 100 m de pé e nos alvos fixos), snooker e medição de força (puxar a corda). A organização tem dado alguma flexibilidade ao triatlo militar²⁶, em relação às regras internacionais pelo fato da Namíbia não praticar o tiro, lançamento de granada e atletismo num único pacote (só têm feito o tiro), levando-os a realizar as fases desta modalidade (triatlo militar) em dias diferentes. Porém, pretende-se ultrapassar de forma a aumentar o impacto físico e o entusiasmo da modalidade.²⁷

O conjunto de modalidades de cada edição é proposto pelo país anfitrião e aprovado na reunião técnica Angola-Namíbia com o objetivo de acordarem de forma consensual as modalidades que farão parte de cada edição dos jogos militar, tendo em conta àquelas em que ambos têm praticado internamente. Em cada edição desportiva, geralmente, tem havido modalidades demonstrativas, apresentadas por cada país e que não são praticadas pelo seu adversário. As modalidades de demonstrações são realizadas com o objetivo de incluí-las nas respectivas forças armadas e praticá-las nas próximas edições desportivas. É o caso do basquetebol, futsal, superação de obstáculos, triatlo militar completo (tiro, lançamento de granada e a corrida, de forma sequência) e o handebol (masculino e feminino), demonstradas pelas FAA, e o snooker e o netbol demonstrados pela NDF. Mas, para tal e de forma prévia, o conjunto experiente envia um dispositivo com vídeos para que o inexperiente possa observar e aprenderem as modalidades em questão e as suas regras.²⁸ De modo geral, entre 2005 e 2016, os jogos militares Angola-Namíbia, foram disputadas em oito edições:

- A primeira edição foi realizada em 2005, no Estádio Municipal de Oshakati (Namíbia), entre a Região Militar do Norte da Namíbia (26 Brigada) e o COP-Cunene.

²⁴ O triatlo militar é uma modalidade que no contexto angolano engloba três disciplinas: tiro, lançamento de granada e atletismo (corta-mato num percurso de 30 quilómetros na qual o atleta fica equipado militarmente, como se estivesse em combate). Entrevista ao Eduardo Cristóvão "Cristo", em Lubango, 17 de novembro de 2016.

²⁵ Entrevista a Eduardo Cristóvão "Cristo", em Lubango 17 de novembro de 2016.

²⁶ Geralmente a aplicabilidade desta modalidade – o triatlo militar – está relacionada com a base da formação das forças armadas do respectivo país. As FAA têm recebido formação dos países do ex-Pacto de Varsóvia, principalmente da Rússia, na qual esta modalidade é obrigatória no quadro da formação militar. Provavelmente, a formação dos militares dos namibianos é feita em alguns dos países da OTAN. Entrevista a Eduardo Cristóvão "Cristo", em Lubango, 17 de novembro de 2016),

²⁷ Entrevista a Eduardo Cristóvão "Cristo", em Lubango, 17 de novembro de 2016.

²⁸ Ibidem.

A cooperação no desporto militar entre Angola e a Namíbia (2004 –2016)

- A segunda edição foi realizada em 2006, em Ondjiva (Angola) entre COP-Cunene e a Região Militar do Norte da Namíbia (26ª Brigada).
- A terceira edição foi realizada em 2007, Oshivanda (Grootfontein-Namíbia), entre a Região Militar do Norte da Namíbia (26ª Brigada) e o COP-Cunene.
- A quarta edição foi realizada em 2008, na cidade do Lubango (Angola), entre a Região Militar Sul de Angola e a Unidade da região militar do norte da Namíbia.
- A quinta edição foi realizada em 2009, na cidade do Namibe (Angola), entre a Região Militar Sul de Angola e a Unidade da Região Militar do Norte da Namíbia (26ª Brigada).
- A sexta edição foi realizada em 2015, em Menongue, entre a Região Militar Sul de Angola e a Unidade da Região Militar do Norte da Namíbia (26ª Brigada).
- A sétima edição foi realizada em 2016, na cidade do Lubango, entre o Exército de Angola e a Unidade da Região Militar do Norte da Namíbia (26ª Brigada).
- A oitava edição foi realizada em 2017, no Lubango, entre o Exército da Namíbia e o Exército de Angola.²⁹

A Região Militar Sul de Angola tem tido anualmente partições internas. Também participa em competições do Exército, das FAA, e em outras de carácter internacional, em nome da FAA. Entre os países da SADC, Angola só tem cooperação na área dos desportos militares com a Namíbia. Por isso, também se tem afirmado que a cooperação com a Namíbia é uma ação estratégica em relação a outros países da região. Pois, acredita-se que num futuro próximo Angola possa estender a cooperação, na área dos desportos militares, com os vizinhos do norte (RDC, República do Congo) e do leste (Zâmbia) como parte das estratégias das FAA.³⁰

Em paralelo com as relações desportivas entre Angola e a Namíbia, estão em curso negociações sobre a construção de dois monumentos históricos. Um em Cassinga (Província da Huíla) e outro em Oshitekela (Província do Cunene), em memória das oitocentas vítimas mortais (angolanas e, maioritariamente, namibianas) dos ataques efetuados pelas SADF, em 1978 e outros anos subsequentes, pelo que se tem realizado periodicamente encontros da Comissão Técnica Bilateral.³¹ Ainda neste âmbito, no dia 3 de maio de 2016, em Luanda, os dois Estados finalizaram o acordo de “Reabilitação, Construção, Operação, Gestão e Manutenção do Sítio Histórico em Angola”. Na ocasião, uma delegação de 300 pessoas, sobreviventes dos massacres de Cassinga e de Oshetekela, visitou aquelas localidades (30 de abril e 8 de maio de 2016).³²

²⁹ Entrevista a Francisco Ruben "Chico", em Ondjiva, 03-06-2017.

³⁰ Entrevista a Eduardo Cristóvão "Cristo", em Lubango, 17 de novembro de 2016.

³¹ Arquivo da Direção Nacional de Relações Internacionais do Ministério da Defesa Nacional de Angola. Memorando sobre o estado de cooperação com a República da Namíbia no domínio da defesa, 13-12-2016.

³² Ibidem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os habitantes do sul de Angola e norte da República da Namíbia constituem um único povo, dotado de laços e, em certos casos com enlaces familiares, fruto dos conjuntos sociais e políticos africanos e reinos pré-europeus que mantinham entre si relações comerciais, políticas, laborais e de amizades. A Conferência de Berlim (1884–1885), ao instituir princípios para as futuras ocupações em África, separaram estes liames, além de colonizar esta região (Angola por Portugal e Namíbia pela Alemanha e depois pela África do Sul). Portanto, esta população autóctone que vive nesta região tem a mesma história e cultura, fato que os obriga a manter diversas formas de relações.

O fim do conflito na Namíbia e em Angola abriu um novo horizonte de cooperação no quadro da defesa. A cooperação entre estes Estados, no quadro do Desporto Militar, enquadra-se nas ações da Comissão Mista Angola-Namíbia para a Defesa e Segurança, como um instrumento de cooperação no domínio da defesa, tornando-o fato particular. Isto é, Angola e a Namíbia não têm com qualquer outro país, acordos semelhantes, no que diz respeito às suas características e conteúdo. Por isso, também se tem afirmado que a cooperação com a Namíbia é uma e estratégica, em relação a outros países da região.

Apesar de a estratégia de fomento e desenvolvimento do desporto militar ter surgido em 1977, no seio das FAA, através da criação do Comitê Desportivo Nacional Militar – CODENM, e com a criação do Clube Desportivo Primeiro de Agosto, a cooperação na área do desporto militar entre Angola e Namíbia não fazia parte das estratégias de Luanda, antes de 2008. A iniciativa estratégica de incluir e realizar atividades desportivas no quadro da cooperação militar, entre Angola e a Namíbia, teria sido movida por iniciativa do COP-Cunene e das forças namibianas, impulsionadas pelas atividades culturais e desportivas realizadas por civis.

Entretanto, a cooperação no desporto militar existentes entre os dois Estados são justificadas, por um lado, pela evolução dos laços político-militares efetivados pelos movimentos de libertação dos respectivos países ao longo da luta pelas suas independências, contra os últimos redutos coloniais na África Austral, no caso, o regime colonial português, em Angola, e o regime de *apartheid* sul-africano, na Namíbia e na África do Sul. Por outro lado, a cooperação no desporto militar também constitui uma estratégia de defesa nacional, criando uma relação de amizade através dos desportos, com objetivo de neutralizar ideias anteriormente defendidas pela SWAPO, antes 1976, de uma eventual anexação da região Ovambo de Angola à uma Namíbia independente. A Comissão Mista de Defesa e Segurança Angola-Namíbia (CMDSA) defende a consolidação da cooperação multissetorial entre os dois povos e o estabelecimento de princípios

A cooperação no desporto militar entre Angola e a Namíbia (2004 –2016)

do direito internacional, da carta da ONU e da UA que visam estreitar; promover e manter relações de boa vizinhança com as nações limítrofes e cooperação entre os Estados região, com base nos princípios do respeito pela soberania dos Estados; detectar e prevenir elementos que possam pôr em causas as relações, a segurança e os interesses comum dos dois países; o respeito do princípio de não ingerência nos assuntos internos dos outros Estados; das reciprocidades de vantagens e de cooperação com todos os povos para a defesa da justiça e para o progresso da região.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNARDINO, Luís. A Participação de Portugal na Edificação das Forças Armadas Angolas”, **Revista da Escola de Guerra Naval: periódico especializado em estudos estratégicos**, vol. 21, nº 1, p. 83-110, janeiro de 2015.

COSTA, Indira Eduarda da (2009). As Relações Político-Diplomáticas entre a República de Angola e a República da Namíbia 1990 -2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Relações Internacionais). Instituto Superior de Relações Internacionais, Ministério das Relações Externas, Luanda, 2009.

MABEKO-TALI, Jean-Michel. **Guerrilhas e Lutas Sociais – O MPLA Perante Si Próprio (1960-1977). Ensaio de História Política**. Mercado de Letras Editores: Lisboa.

TUYENIKUMWE, Pedro, Leonardo. Angola no contexto da SADC - cooperação no quadro da defesa: Angola - Namíbia (1990-2015). Tese (Doutorado em História Moderna e Contemporânea, ramo de Defesa e Relações Internacionais). Lisboa: ISCTE-IUL, Escola de Sociologia e Políticas Públicas, Departamento de História, 2019.

DOCUMENTOS

Acordo entre o Governo da República Popular de Angola e o Governo da República da Namíbia sobre a Cooperação Geral e Criação da Comissão Mista Angola-Namíbia para a Cooperação. Documento encontrado em Mateta, Indira Ed. da Costa (2009), As Relações Político-Diplomáticas entre a República de Angola e a República da Namíbia 1990 -2009, Dissertação de Licenciatura em Relações Internacionais, Instituto Superior de Relações Internacionais, Ministério de Relações Externas, Luanda.

Agência Angola Press – ANGOP (18-11-2016), Desporto militar: Angola pode ser sede permanente do CISM em África. Disponível em https://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/desporto/2016/10/46/Desporto-militar-Angola-poder-sede-permanente-CISM-Africa,2d59851f-15c7-46bc-a886-cac48f0d9e74.html, consultado a 26 de maio de 2017.

Agência Angola Press – ANGOP (25-03-2012, Constatação de Muandumba, desporto militar e afrotacas no destaque da semana. Disponível em http://m.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/mobile/noticias/desporto/2012/2/12/Constatacao-Muandumba-desporto-militar-afrotacas-destaque-semana,167658f3-4719-4509-be25-945140c17878.html?version=mobile, consultado a 26 de maio de 2017.

Arquivo da Direção Nacional de Relações Internacionais do Ministério da Defesa Nacional de Angola. Memorando sobre o estado de cooperação com a República da Namíbia no domínio da defesa, 13-12-2016.

Constituição da República de Angola (2010), Capítulo III, Defesa Nacional e Forças Armadas, p, 74.

Relatório do Comité de Defesa (09 e 10-06-2004). 11ª Reunião da Comissão Mista de Defesa e Segurança Angola-Namíbia, em WalvisBay (Namíbia), 09 e 10 de junho de 2004.

ENTREVISTAS

Entrevista a Eduardo Cristóvão "Cristo", em Lubango, 17 de novembro de 2016.

Entrevista a Francisco Ruben "Chico", em Ondjiva, 03-06-2017.

Informante 13 [identidade preservada], em Windhoek, 10 de agosto de 2016.

Informante 16 [identidade preservada], em Ondjiva, 26 de agosto de 2016.

Informante 19 [identidade preservada], em Ondjiva, 07 de novembro de 2016.

Inquérito (questionário) a Leo Mwadinangue, em Ondjiva, 10-07-2016.

Recebido em: 03/02/2021
Aprovado em: 08/07/2021



ISSN: 2595-5713
Vol. 04 | Nº. 8 | Ano 2021

Rafael Peçanha de Moura

ATIVISMO, VIOLÊNCIA E CENTRALIZAÇÃO DO PODER ANGOLANO EM TEMPOS DE PANDEMIA: O CASO MBAKITA

ACTIVISM, VIOLENCE AND CENTRALIZATION OF
ANGOLAN POWER IN TIMES OF PANDEMIC: THE
MBAKITA CASE

RESUMO: Este artigo buscou analisar a ação de repressão policial que foi promovida pelo governo angolano contra ativistas da ONG MBAKITA, que realizavam uma ação de prevenção à Covid-19, distribuindo informações e produtos/equipamentos de proteção individual à população San e às comunidades tradicionais rurais da província de Cuando Cubango, em abril de 2020. Esta repressão foi condenada por organismos internacionais defensores de direitos humanos. O episódio é observado a partir de lupus contextuais de curta duração, a exemplo de outras ações policiais empreendidas contra ativistas de Angola nos últimos cinco anos; de média duração, como a reflexão sobre o regime político angolano a partir de 1991 e a cisão entre governo e sociedade civil no país; e de longa duração, sob a ótica da influência bantu na formação da população local, a partir de breves notas pré-coloniais.

PALAVRAS-CHAVE: Ativismo; Angola; Covid-19.

ABSTRACT: This article sought to analyze the action of police repression that was promoted by the Angolan government against activists from the NGO MBAKITA, who were carrying out a Covid-19 prevention action, distributing information and individual protection products/equipment to the San population and rural traditional communities in Cuando Cubango province, in April 2020. This repression was condemned by international human rights bodies. The episode is observed from contextual magnifying glasses of short duration, like other police actions undertaken against activists in Angola in the last five years; of medium duration, as a reflection on the Angolan political regime from 1991 and the split between government and civil society in the country; and of long duration, from the perspective of the Bantu influence in the formation of the local population, from brief pre-colonial notes.

KEY WORDS: Activism; Angola; Covid-19.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

ATIVISMO, VIOLÊNCIA E CENTRALIZAÇÃO DO PODER ANGOLANO EM TEMPOS DE PANDEMIA: O CASO MBAKITA

Rafael Peçanha de Moura ¹

Covid-19 em Angola e as ONG's.

Segundo dados da Organização Mundial da Saúde (OMS), publicados no dia 7 de abril de 2020, Angola possuía 16 casos confirmados da Covid-19, sendo apenas dois novos em relação à medição anterior, mantendo as 2 mortes anteriormente computadas, todas transmissões externas.

² Cinco dias depois, o país subiu para 19 casos, mantendo o número de óbitos em uma das mais baixas taxas de casos por milhão de habitante de todo o continente africano, apenas atrás do Burundi, Sudão, Sudão do Sul e Tanzânia entre os 46 países pesquisados (MONIÉ, 2020). Somente no dia 27 de abril foi detectada a primeira transmissão comunitária do vírus, quando o país alcançou a marca de 27 casos (LUSA, 2020c). Em 8 de maio, os casos subiram para 43, com 7 novos, sendo 4 deles originados por guineenses (LUSA, 2020b). Em 24 de maio, as estatísticas oficiais do governo angolano apontavam 60 casos confirmados e quatro mortes. ³

Angola tem quase 33 milhões de habitantes (dados de 2020) e uma área territorial grande para os padrões africanos, possuindo 1,3 milhões de km², figurando entre os sete maiores países africanos em extensão, porém, com uma das mais baixas densidades populacionais. A nação está entre os 16 países africanos com menos habitantes por km², dados de 2018 (CIA, 2020) e entre os vinte países africanos com maior IDH, classificado como possuidora de *desenvolvimento humano médio*, de acordo com os dados de dezembro de 2019. Apesar disso, os estudos sobre a saúde econômica dos países subsaarianos indicam que Angola será uma das nações mais prejudicadas com a crise da Covid-19, exatamente por ser exportadora de petróleo, portanto, participe das redes do comércio mundial de *commodities*, nas quais China e Europa figuram como parceiros comerciais.

Estudos da União Africana (2020) apontam prejuízos na ordem de 35% nas operações comerciais em toda África diante deste cenário, no qual, junto à Nigéria (onde o petróleo perfaz 91% dos valores de exportação), Chade, Guiné Equatorial, Sudão do Sul e República do Congo, Angola figura de maneira destacada. Leve-se em conta ainda que o setor já encontrava recessão diante dos conflitos entre Rússia e Arábia Saudita, mesmo antes da pandemia. Ou seja, os orçamentos deste ano já foram elaborados sob a perspectiva de um barril com valor médio na

¹ Doutor em Antropologia (UFF). rafaelpecanha@gmail.com

² OMS. **Coronavirus disease 2019 (COVID-19)** – Situation Report – 78. Genebra: WHO, 2020.

³ ANGOLA, **Comissão interministerial. Estado do Covid-19 em Angola**. Disponível em <https://www.covid19.gov.ao/>, acesso em 23 mai. 2020.

ordem de 57 dólares, entretanto, as previsões para este campo de atuação consolidam-se como ainda mais preocupantes, conforme vimos, o que muito provavelmente levará ao corte de investimentos em projetos de desenvolvimento petrolífero em Angola (MONIÉ, 2020). Luanda é uma das províncias angolanas que adotou barreiras sanitárias interprovinciais. Por outro lado, alguns aspectos da condição econômica da cidade não favorecem a prevenção ao vírus, como a carência de água potável (NDOMBA, 2020). O que motivaria, então, a baixa quantidade de contaminação no país e na sua capital (até a presente data, todos os casos angolanos se localizam em Luanda)?

Os seis novos casos do país, apontados em 20 de maio, também vieram exatamente de Luanda, de uma zona (Futungo de Belas) na qual se estabeleceram barreiras sanitárias e testagem em massa, a fim de verificar a relação de contágio com o caso 26 – e essa é outra característica importante do combate à Covid-19 em Angola: o rastreamento e monitoramento dos casos, associados à criação de barreiras sanitárias dentro e entre as cidades, bem como a testagem em massa. Até aquela data, haviam sido testadas 10 mil pessoas no país (LUSA, 2020). No dia 8 de maio, o país anotava 36 casos positivos, sendo nove os responsáveis identificados como o início da transmissão local no país, todos localizados em Luanda. Outro fator preponderante para a contenção de casos em Angola foi o imediato cercamento sanitário da capital em relação a outras cidades, assim que ali foi identificado o foco de contágio.

Outro fator colaborativo se deu com a imediata decretação do estado de emergência logo em 21 de março, quando foi detectado o primeiro caso no país, apenas dez dias após a Organização Mundial de Saúde determinar seu entendimento da Covid-19 como uma pandemia. O estado foi renovado em 23 de maio, quando o governo declarou que começava a estudar a possibilidade de substituir o estado de emergência pelo de calamidade (INÁCIO, 2020). Apesar disso, há forte preocupação com o fato de muitas pessoas ainda estarem às ruas na cidade. Nesse ponto, ativistas tem colaborado para a prevenção, porém, recebendo em alguns casos, de forma impressionante, repúdios das forças de segurança do governo central. Essa situação de conflito, entretanto, prende-se a um histórico maior, pautado num ambiente político de embates entre o governo e o ativismo angolano.

As ONG's em Angola, especialmente, as que militam na defesa dos direitos humanos, têm se posicionado e agido em relação à pandemia. A Amangola, União das Associações de Angola, criada em 2013, tem atuado junto às barreiras sanitárias que cercam a cidade de Luanda. O objetivo do movimento é orientar as pessoas em favor do isolamento social, mas também impedir que as forças de segurança ajam com violência contra os presentes. Em 18 de maio deste ano de 2020, a ONG AJPD (Associação Justiça, Paz e Democracia), existente há mais de 20 anos em Angola, e que tem como foco a defesa dos direitos humanos e da cidadania, se manifestou

publicamente contra o governo nacional, devido à morte de três jovens em Luanda, originadas por violência policial das forças governistas, para fazer valer o estado de emergência. As medidas preventivas tomadas pelo governo, como o próprio estado de emergência, embora sejam acertadas sob o ponto de vista das recomendações da OMS e estejam sendo eficientes – conforme vimos com os bons números do país – trazem em seu bojo duas problemáticas.

Primeiro, a falta de colaboração da população com o isolamento, que se dá, em boa parte, devido às difíceis condições econômicas, de acesso à alimentação e água potável, o que dificulta um isolamento firme (AFP, 2020). Some-se a esse contexto as políticas públicas compensatórias (auxílios financeiros, bolsas, etc.) ainda insuficientes, oferecidas pelo governo como estímulo e manutenção da economia em tempos de quarentena. É preciso, porém, adicionar um segundo problema. Para o ativista Antônio Ventura, membro da AJPD, os cidadãos angolanos, de fato, não estão colaborando como deveriam com as medidas protetivas. Porém, em sua opinião, “o estado de emergência criou apenas mais um espaço de atuação autoritária da polícia, que já resulta de um comportamento anterior”⁴. Este será exatamente o ponto que queremos observar a partir de agora. Defenderemos a hipótese de que a forma truculenta com que o governo angolano tem tratado os ativistas em tempos de pandemia não é nem uma novidade na história do país, nem ocorre estritamente por causa do combate à pandemia.

O caso MBAKITA

Nosso estudo de caso versará sobre o episódio da proibição de ativistas angolanos da ONG MBAKITA distribuírem informações e produtos/equipamentos de proteção individual à população San e às comunidades tradicionais rurais da Província de Cuando Cubango. A abordagem da polícia ao grupo se deu através de ataques com bastões e armas de fogo, segundo a Anistia Internacional, nos dias 2 e 9 de abril de 2020.⁵ Na primeira data citada, os ativistas chegaram a ser detidos e presos por oito horas. Ainda de acordo com a Anistia Internacional, os ativistas, após libertos, seguiram aguardando um posicionamento do governo central, no que se refere à permissão para o retorno do trabalho voluntário de conscientização. No dia 20 de março, a ONG enviou, à administração local, ao governo provincial e ao comando da polícia provincial, uma comunicação referente à campanha que estava conduzindo na região. O trabalho com as comunidades San iniciou-se a 21 de março – que, como já vimos, foi a exata data de detecção do

⁴ ANGOLA 24 HORAS. **ONG angolana de direitos humanos associa uso excessivo de força da polícia à impunidade.** Disponível em <https://angola24horas.com>. Acesso em 24 mai. 2020.

⁵ _____. **COVID-19: ativistas angolanos impedidos de distribuir artigos essenciais de proteção.** Disponível em <https://www.amnistia.pt/>. Acesso em 20 mai. 2020b.

primeiro caso no país. Este trabalho, ressalte-se, passou a ocorrer em vários municípios da província de Cuando Cubango, tais como Menongue (capital da Província), Mavinga, Cuito e Rivungo, até a detenção dos ativistas.

Segundo o organismo internacional, embora o governo de Cuando Cubango estivesse realizando campanhas de conscientização através do rádio e televisão, no que tange ao combate à Covid-19, as populações marginalizadas das periferias e zonas rurais, que não têm acesso à eletricidade, não possuíam, conseqüentemente, contato com essas campanhas, vácuo no qual os ativistas estariam a atuar. Some-se a isso a situação de escassez de alimentação e água potável para os povos San e as comunidades tradicionais na região, devido ao período de seca, o que agravava a crise social local e os riscos de contágio observados. Ainda segundo a AI, desde que as forças do governo central foram mobilizadas pelo Presidente João Lourenço, com o objetivo de fazer cumprir as medidas protetivas referentes à Covid-19, vários casos de violência policial passaram então a serem registrados no país. O organismo ressalta que o decreto de 27 de março determina que o descumprimento das medidas de restrição ao direito de circulação seja caracterizado como crime de desobediência civil, podendo gerar a detenção como punição, já na primeira infração.

O recado da Anistia Internacional⁶ não evitou ataques ao grupo, ao contrário, eles cresceram a partir de então. Segundo a Rádio Angola, na noite de 23 de abril de 2020, houve uma invasão na casa de Pascoal Baptistiny, Diretor da ONG. Foram levados materiais de trabalho e três computadores. Dias antes, um veículo de propriedade da instituição havia sido vandalizado. Pascoal havia então levado os equipamentos da ONG para casa, devido ao fato de que o escritório da organização estava fechado, diante das restrições legais do combate ao Covid-19 e do fato de que aquele espaço já havia sido invadido em 2018 e 2019, com o mesmo *modus operandi*: roubo de materiais e computadores. O ativista já havia sido assaltado dias antes do incidente do dia 23. No dia 17 de abril, também entre a noite e a madrugada, homens encapuzados e armados invadiram suas residências, imobilizaram seguranças e roubaram cartões de memória, câmeras, computadores e telefones celulares.

Um dia antes (16), Pascoal teria recebido mensagem anônima com ameaças e imposições para que parasse seu trabalho. Na noite do mesmo dia, ocorreu o episódio de vandalização do automóvel da ONG, sendo colocado sal no radiador para que o motor não funcionasse. Na análise do ativista, que é um dos fundadores da organização, os ataques posteriores à nota da Anistia

⁶ A Anistia Internacional apela aos governos, nacional e provinciais, para que parem de recorrer a métodos coercivos na aplicação das restrições para proteção da saúde pública e assegurem que os cidadãos sejam capacitados e apoiados no cumprimento voluntário das medidas necessárias. Angola deve, em particular, evitar impor penas de prisão por violação das restrições e assegurar que outras eventuais sanções, nomeadamente multas, sejam proporcionais e não excedam o estritamente necessário (cf. COVID-19: ativistas angolanos impedidos de distribuir artigos essenciais de proteção. Disponível em <https://www.amnistia.pt/>. Acesso em 20 mai. 2020).

não foram coincidências. Para ele, as ações podem estar ligadas à própria publicação, que denunciava a agressão física e a detenção arbitrária dos voluntários, durante as campanhas de prevenção da Covid-19. Para a Rádio Angola, reproduzindo conteúdo da *Front Line Defenders*⁷, afirma que “estes incidentes recentes não são isolados. Eles refletem um padrão sistemático de assédio e intimidação contra integrantes da MBAKITA, que têm sido alvo desse tipo de agressão nos últimos anos” (FLD, 2020). De acordo com a Anistia Internacional, os ataques têm sido frequentes desde 2018.⁸

De acordo com a ADPHE (Associação de Direitos Humanos da Espanha), no ano de 2019, a ONG MBAKITA recebeu várias ameaças anônimas, após denunciar um suposto desvio de recursos, que deveriam ser utilizados para auxiliar povos tradicionais e comunidades indígenas locais, atacados pela seca na região. No último dia 20 de maio deste ano de 2020, a ADPHE publicou carta aberta em defesa da MBAKITA, assinada por mais treze entidades nacionais e internacionais, entre elas, a mesma Anistia Internacional, a própria ONG de Cuando Cubango, além da OMCT (Organização Mundial Contra a Tortura).⁹ Entre os divulgadores e apoiadores do texto figura também a Federação Internacional pelos Direitos Humanos.

A MBAKITA mantém ligações constantes com outras ONG's de defesa dos direitos humanos em Angola. Não é difícil encontrar manifestos assinados conjuntamente por várias delas, nos últimos anos, como é o caso da carta de 2016, em defesa do ativista José Marcos Mavungo, preso naquele ano, sob a acusação de incitação à violência. Mavungo é membro da Mpalabanda Associação Cívica de Cabinda – ACC e o manifesto em sua defesa foi assinado por quase 30 ONG's nacionais e internacionais, entre elas, a MBAKITA. A ONG MBAKITA (Missão de Beneficência Agropecuária do Kubango Inclusão Tecnologias e Ambiente), fundada em 2002, tem como meta a proteção dos povos indígenas e comunidades tradicionais nas províncias do sul de Angola. Ela mesma se define, em seu blog oficial, como “uma organização da sociedade civil angolana de âmbito nacional, sem fins lucrativos (...) para construir uma sociedade mais justa, solidária, pacífica, saudável e humana”.

O primeiro registro da entidade se deu em novembro de 2004, junto ao Ministério da Justiça e Direitos Humanos de Angola. O último, em março de 2017, junto ao IPROCAC (Instituto de Proteção e Coordenação das Ajudas às Comunidades). Nesse ínterim, a ONG

⁷ A *Front Line Defenders* é uma ONG internacional de defesa dos direitos humanos, com sede em Dublin, na Irlanda.

⁸ Os responsáveis pelos ataques puderam continuar a executá-los impunemente, já que até o momento as autoridades não investigaram adequadamente as ameaças ou ataques, e ninguém foi responsabilizado (Cf. Angola: assédio e bullying de ativistas. Disponível em <https://www.amnistia.org>. Acesso em 23 mai. 2020).

⁹ ADPHE. **Carta aberta de preocupação sobre membros da sociedade civil e o corpo religioso que enfrentam ameaças de morte e intimidação na província de Cundo Cubango, Angola.** Disponível em: <https://apdhe.org/>. Acesso em 27 mai. 2020.

registrou-se em outros organismos governativos, tais como o Ministério das Finanças e o Ministério do Planeamento e Desenvolvimento Territorial.¹⁰ Em seu histórico de atuação, a MBAKITA procurou não somente se resguardar juridicamente, com registros em vários órgãos governativos angolanos, mas também se reforçar, em relação ao universo do ativismo em defesa dos direitos humanos, dentro e fora do país.

Nessa ótica, a ONG tornou-se membro do Fórum das Organizações Não governamentais Angolanas (FONGA) e do Grupo Técnico de Monitoria dos Direitos Humanos em Angola (GTMDH), ligados à Comissão Africana de Direitos Humanos e dos Povos e ao Conselho das Nações Unidas para Direitos Humanos em Genebra, Suíça. Segundo os Relatórios Por País das Práticas dos Direitos Humanos em 2012, do Departamento de Estado dos Estados Unidos/Gabinete de Democracia, Direitos Humanos e Trabalho, e de acordo com o Relatório da Embaixada dos Estados Unidos em Angola de 2015, a ONG “trabalhou com os governos provinciais no sentido de reforçar os serviços às comunidades San e melhorar a comunicação entre estas comunidades e o governo”.¹¹

Em 2013, a embaixada alemã foi parceira e investidora num programa da ONG para combater a seca na região (ROCHA, 2020). Em 2018 houve uma parceria com a ONG britânica *The Halo Trust*, financiada pelo governo do Reino Unido, num projeto de proteção da fauna e da flora em Cuando Cubango (PASCOAL, 2020). Estes são alguns dos elementos que mostram a capilaridade internacional do trabalho exercido pela MBAKITA. A origem da ONG está em seminaristas e padres redentoristas e espiritanos, da Igreja Católica, a partir da efetivação do carisma das congregações, pautado no auxílio aos pobres e minorias. A palavra *Mbakhita* dava nome a uma escrava sudanesa, na história lida pelos fundadores da organização, que os encantou, inspirando a denominação da instituição.

Na língua sudanesa, o termo *Mbakhita* significa afortunada, sortuda. Em fins do século XIX, a escrava acabou acompanhando o senhor que lhe deu a alforria, Dom Calisto Legnani, em seu regresso à Itália. Lá, em Gênova, decidiu adentrar a Congregação das Filhas da Caridade Santa Madalena de Canossa (Canossianas), em 1896, recebendo o nome de Josefina, posteriormente sendo canonizada. Em 1997, Pascoal Baptistiny abandonou a carreira sacerdotal do Seminário Redentorista e posteriormente concluiu estudos em Sociologia, Direitos Humanos e Políticas Públicas pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no Brasil. Frei Estêvão ordenou-se Padre no mesmo ano. Cinco anos depois, Antônio Dala ordenou-se Diácono. Os três

¹⁰ MBAKITA. **Quem somos?** Disponível em <https://mbakitaimprensa.blogspot.com>. Acesso em 27 mai. 2020.

¹¹ EUA. Relatório **dos Direitos Humanos - Angola 2015**. Embaixada dos Estados Unidos em Angola. Disponível em <https://ao.usembassy.gov>. Acesso em 27 mai. 2020. _____, **Relatórios Por País das Práticas dos Direitos Humanos em 2012**. Departamento de Estado dos Estados Unidos. Gabinete de Democracia, Direitos Humanos e Trabalho. Disponível em <https://photos.state.gov>. Acesso em 27 mai. 2020b.

seriam os fundadores da ONG, que adaptou o nome de Mbakhita para MBAKITA, a fim de se relacionar com a sigla do nome da organização, em 2002. No Brasil, o nome conhecido tem outra grafia, como Santa Josefina Bakhita.

Contextualizando o caso Mbatika.

Contextualização geográfica

Cuando Cubango, onde fica a sede e espaço de atuação da MBAKITA, é uma das dezoito províncias de Angola, a mais populosa depois de Luanda, distando mais de mil quilômetros desta. Enquanto a capital possui uma área que não chega a 19 mil quilômetros quadrados, com 8 milhões de habitantes, Cuando Cubango possui mais de dez vezes seu tamanho (superior a 199 mil quilômetros quadrados), com uma população em torno de 700 mil habitantes apenas, dividida em nove municípios. Essa densidade demográfica apresenta um território com amplos distanciamentos entre as pessoas, um desafio administrativo, especialmente no que se refere aos já relatados problemas referentes à alimentação e água potável.

Contextualização étnico-histórica dos povos San

Os povos San, cuja defesa é uma das principais bandeiras da ONG, no qual este estudo de caso nos conduz, são tradicionais da África Austral. De característica caçadores-coletores, eles encontram-se presentes também em países como Namíbia, Zâmbia e Botsuana. Também conhecidos como bosquímanos, possuem uma história de milhares de anos, porém, encontram-se hoje com suas populações reduzidas. Numa abordagem étnica mais ampla, os San fazem parte do grupo Khoi-San ou Khoisan, os primeiros a habitarem Angola, embora nômades (LOPES, 2011, p. 35). Os San possuem presença no Sudoeste africano, sendo considerados por muitos estudiosos como os primeiros habitantes do continente, junto aos Pigmeus, vivendo como o principal grupo populacional da África Austral até a chegada dos Bantos (LOPES, 2011, p. 61).

Segundo Hitchcock *et al.* (2009), os San são os povos mais antigos do planeta. O grupo Khoi-san foi identificado como uma das mais elevadas cargas de diversidade genética do ácido desoxirribonucleico (ADN) entre todas as populações humanas, o que mostra, por um lado, sua longevidade, nas proximidades da origem da população humana, e, por outro lado, seu longo histórico de adaptações e variações nos contatos com outros povos (SCHLEBUSCH *et al.*, 2012). Há 20 anos, os estudos de Smith *et al.* (2000) apontavam uma população inferior a 10 mil

Sans em Angola, superior às da África do Sul, Zâmbia e Zimbábue, mas inferior à Namíbia e Botsuana, esta, com quase 50 mil.

Uma das características marcantes dos povos San é a caracterização da linguagem por sons de clique, obtidos pela batida da língua no céu da boca (LOPES, 2011, p. 326). Alguns San ainda utilizam estas formas de expressão, especialmente os que habitam o deserto de Kalahari ou Calaari, Sudoeste africano, cujo território se encontra parcialmente em Angola, embora seja esta uma característica cada vez menos visível. A origem desses povos se deu na região de planalto da África Oriental. Porém, em torno do início da Era Cristã, essas populações foram deslocadas para o sul continental. A partir do século XVI, esses grupos acabaram empurrados, devido à pressão de hotentotes, bantos e europeus, para as terras com características desérticas onde hoje vivem (LOPES, 2011, p. 61).

Contextualização histórico-política da relação governo x sociedade

Tendo caracterizado brevemente as questões espaciais e étnicas de defesa e trabalho da ONG MBAKITA, avancemos na direção da contextualização histórico-política do caso em Angola. Segundo Pain (2008), o processo de centralização política e autoritarismo em Angola manifesta-se historicamente no país, especialmente no que se refere ao período político mais recente da nação, a saber, a transição da República Popular de Angola – com partido único, características socialistas e planificação da economia – para a República instaurada em 1991, com estrutura multipartidária. O autor defende que, mesmo nesse novo regime, e apesar de seus avanços com a criação de leis importantes¹², encontra-se entranhada uma tendência de centralização política, manifesta em algumas atitudes do próprio poder central.

É o que se observou em 1996, por exemplo, com a criação da Fundação Eduardo dos Santos (FESA), instituição com o nome do próprio Presidente da República, à época, o engenheiro militar José Eduardo dos Santos, que é seu patrono. A Fundação, de acordo com Christine Messiant, pode ser analisada como símbolo da dominação clientelista na Angola contemporânea, ao reforçar o poder central presidencial. Além disso, a FESA financia organizações da sociedade civil, como a Associação de Apoio às Mulheres Rurais, na qual a primeira dama é igualmente presidente, denotando claro aparelhamento estatal.

Antes de ter suas informações institucionais retiradas do ar em seu sítio eletrônico, que continua, entretanto, ativo noutros temas, a FESA apresentava como patrono o agora ex-presidente José Eduardo dos Santos, “que exercerá estas funções vitaliciamente”. Na presidência,

¹² Como a Lei das Associações (com seu funcionamento independente do Estado), a Lei dos Partidos Políticos Independentes, a Lei do Direito à Greve, a Lei de Liberdade de Imprensa, entre outras.

nomeada “pelo Patrono dentre os membros do Conselho de Curadores” e exercendo “as suas funções por um mandato de cinco anos renováveis” (FESA, 2020), encontrava-se o Dr. Ismael Diogo da Silva, citado pelo executivo Ernesto Baiardi em depoimento na investigação do sistema de propinas da Odebrecht no continente africano, onde o empresário comandava os braços da multinacional. Para Baiardi, Ismael era “homem de confiança” do então presidente e um dos beneficiários dos subornos operados pela empresa para garantir bons negócios no país (BRONZATTO, 2020).

A página da Fundação apresentava relatórios de atividades até o ano de 2015 e, ao tratar da Assembleia Geral da Fundação, citava, como um dos seus 29 membros, a própria pessoa jurídica da Odebrecht (FESA, 2020). Em 2018, ao se recusar ser notificado por uma acusação sobre o recebimento indevido de milhares de dólares provenientes do Conselho Nacional de Carregadores (CNC), Ismael foi preso. Para encontrar as raízes da centralização de poder e a dificuldade no diálogo com o ativismo em Angola, precisaremos, entretanto, retornar um pouco mais na história. Para Comerford (2005, p. 145), o fracasso no Protocolo de Lusaka¹³ data do início de uma movimentação na qual a sociedade civil angolana (ONG’s, igrejas, movimentos comunitários, associações e outros), passou a solicitar, tanto ao governo angolano quanto à UNITA, a obediência à legalidade, aos ditames jurídicos e à constituição, no que tange à defesa dos direitos humanos.

Para Comerford, este discurso, partindo da sociedade em direção às forças que polarizavam a guerra, denotou exatamente a inversão do *argumento fundamental*, onde o Estado é que deveria solicitar à sociedade civil o respeito à legislação, e não o contrário (COMERFORD, 2005, p.153). A retomada da guerra, em 1998, aprofunda essa tomada de atitude por parte dos movimentos sociais, o que se manifesta em três textos nessa linha de raciocínio. Dois desses documentos foram editados em 1999. Um deles é o “Manifesto para a paz em Angola”, com adesão de cento e vinte pessoas, entre representantes da imprensa, acadêmicos, universitários, artistas, advogados, políticos, entre outras lideranças sociais. O outro foi um manifesto do GARP (Grupo Angolano de Reflexão e Paz), subscrito por religiosos, políticos e meios de comunicação social.

Nesses documentos, argumentava-se que “ninguém tem o direito de falar em nome do povo para fazer a guerra civil (...) o povo não foi consultado”. Este discurso apresenta movimentos de ruptura da relação entre sociedade civil e as estruturas de governo, tendo a guerra como ponto de cisão (COMERFORD, 2005, p. 153-155). Outro documento que segue nessa ótica é uma elaboração textual de 2000, realizada pela MPD (Mulheres Pela Democracia), uma

¹³ O Protocolo foi assinado em 1994, em Lukasa, capital da Zâmbia, entre lideranças do MPLA e da UNITA para suspender a guerra civil no país. Entretanto, após poucos anos de vigência, a guerra continuou até 2002.

ONG de mulheres advogadas, empresárias e jornalistas, que transmitiam naquelas páginas seu descontentamento com a perda de esposos e filhos durante o conflito.

Somado a esse movimento, há o problema da pouca participação popular promovida pelo próprio governo no período. Nota-se isso nos processos de preparação e aprovação do Regulamento das Associações (LEI 14 de 1991), da Lei de Terras (LEI 21-C de 1992), da Lei do Investimento Estrangeiro (LEI 15 de 1994), e da própria Lei Constitucional (1992). Segundo Abreu (2006), estas construções legislativas apontaram pouca abertura dos poderes Legislativo e Executivo “ao debate de ideias e à incorporação das visões e expectativas de atores não-estatais” (ABREU, 2006, p. 34). Elementos do funcionamento estatal angolano presente reforçam esse quadro de característica centralizadora. O Orçamento Geral do Estado (OGE), por exemplo, não prevê nenhum financiamento direto para os Municípios, apenas na direção do Governador da Província, que tem sua nomeação realizada pelo próprio Presidente da República. Assim, no que concerne à gestão do dinheiro público, temos pontos que reforçam a dificuldade de diálogo descentralizado, não apenas com os movimentos sociais, mas com as próprias ramificações governativas.

Dessa forma, podemos perceber que governo e sociedade civil caminham em mãos opostas nos últimos 29 anos em Angola. Porém, para autores como Pacheco (2004), a raiz da questão é ainda mais profunda historicamente. O autor defende que a matriz cultural Bantu, na qual tradicionalmente, líderes e chefes não têm o costume de prestar contas e prezam pela centralização política, podem ser determinantes num sistema histórico de longa duração, para esse tipo de postura dissociativa da participação da sociedade civil, que vemos no presente. Figueiredo (2011, p. 28-31) confirma a característica centralizadora da política bantu, que, segundo o autor, encontrava-se ligada ao controle de acesso aos escassos recursos naturais e ao arbítrio das disputas internas.

Assim também concordam os estudos editados por El Fasi e Hrbek (2010, p. 744-745), de acordo com os quais, à exceção das terras altas do Quênia e partes do Norte da Tanzânia, os avanços bantos dispuseram sistemas de aldeias com clãs dirigidos por chefes hereditários, com papel político ativo, intervindo na maior parte das vidas das comunidades. Como observamos anteriormente, a hegemonia San na região encontra de fato um momento de alteração com a chegada dos povos Bantu na região, onde atualmente se localiza Angola. Para David W. Phillipson, citado por Obenga (1985), a chegada dos Bantos na área atual de Angola se deu por volta do ano de 100 a.C., provenientes da região do Baixo Congo.

De fato, essa chegada bantu deslocou parte dos San para a região do deserto Kalahari e atual Cuando Cubango, situação na qual podemos dizer que houve maiores possibilidades de manutenção da língua e tradições. Por outro lado, na área do Gunene e Curoca, povos próximos

aos San teriam se integrado mais aos Bantos, tendendo a “diluir suas particularidades culturais” (MOREIRA, 1989, p. 206; UDELSMANN RODRIGUES; SALVADOR, 2010). A migração dos povos bantos formou uma das mais espetaculares histórias da África (MOURA, 2017). Elementos dão conta da presença desses grupos iniciando seu processo migratório a partir da região dos montes Adamaua, na atual República de Camarões, por volta do ano 1000 a.C. segundo Obenga (1985).

Na mesma época, outra parcela rumou na direção sul, chegando à parte inferior do rio Congo. Nas proximidades dos anos 400 e 300 a.C., chegaram aos atuais espaços de países como Ruanda, Quênia, Burundi, Uganda, Tanzânia, até que por volta do 100 a.C., como vimos, alcançarem esse mesmo procedimento na direção da atual Namíbia e Angola. No que se refere à formação da população angolana como um todo, fora a exceção dos San da região desértica e Cuando Cubango, a influência bantu é forte. Na verdade, a África Subsaariana é basicamente dominada pelos povos de origem bantu (MOURA, 2017), sendo os grupos Khoi e San exceções. Assim, podemos afirmar que a cultura bantu, ao mesmo tempo em que repeliu parte do povo San, influenciou também na formação da população angolana.

Nesse sentido, é possível crer que o caso específico que estudamos, que aponta um claro excesso e repressão à ativistas em campo para auxiliar o próprio trabalho do governo, no que tange à prevenção à Covid-19, prende-se a um histórico recente de distanciamento entre sociedade civil e governos, bem como de centralização do poder; e provavelmente a um histórico de longa duração, associada a elementos bantus. Cabe salientar que ao tentar interiorizar a conscientização no combate ao vírus, na direção de populações rurais e menos favorecidas, a ONG atua exatamente na contramão das tendências do governo central, ou seja, descentralizando uma política pública, em oposto à tendência centralização do poder executivo presidencial.

Some-se a esse contexto o fato de que há um histórico recente de repressão a ativistas em Angola. Um caso especial se destaca, para tomarmos como exemplo: o caso do Grupo 15+2, também chamado Movimento Revolucionário de Angola ou Revús. Em 2015, ainda sobre a égide do governo José Eduardo dos Santos, que comandou o país por 38 anos, os 17 réus ficaram presos por quase um ano, acusados de terem praticado atos preparatórios para uma rebelião, por organizarem atos públicos e manifestações em defesa da liberdade. O título refere-se ao fato de que 15 dos jovens ativistas foram presos preventivamente ao passo que as duas mulheres ficaram em liberdade provisória.

Um dos ativistas presos, o rapper luso-angolano Luaty Beirão, que à época possuía a idade de 33 anos, realizou 36 dias de greve de fome, emagrecendo 23 quilos, com o objetivo de obter da justiça uma decisão na qual todos os membros do grupo aguardassem o julgamento em liberdade, o que não aconteceu. Em março de 2016, os ativistas foram julgados e condenados a

penas de prisão e multas, num tribunal considerado pela Anistia Internacional como politizado.¹⁴ As penas, porém, não frearam a ação dos ativistas. O próprio Luaty Beirão tem se pronunciado e participado de reuniões e palestras, como o colóquio “Juventude em Ação”, promovido em Luanda, em janeiro deste ano de 2020, no qual realizou fortes críticas ao agora ex-presidente, referente ao caso que ficou conhecido como *Luanda Leaks* (MORAIS, 2020).¹⁵

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ação dos ativistas da ONG MBAKITA, no combate ao coronavírus em Angola, deveria ter sido visualizada pelas forças governistas como uma contribuição produtiva aos esforços do governo central em prevenir e conter o avanço da pandemia, colaborando com os já positivos resultados das políticas públicas de contenção sanitária e isolamento social implementadas pelo Poder Executivo, especialmente em Luanda, foco do contágio comunitário no país. Entretanto, o que se viu foi uma reação truculenta e violenta das autoridades policiais ao trabalho da ONG, seguida de episódios suspeitos de assaltos, invasões e vandalismos que, se não podem juridicamente ser atribuídos ao governo, ao menos permitem que se observe a influência negativa que a forma de tratar os movimentos sociais, por parte do poder central, pode gerar, na direção de reações e ações individuais ou coletivas de caráter reprovável, no âmbito dos direitos humanos.

Cabe salientar ainda que o fato de o governo central angolano não somar às medidas restritivas (isolamento social, barreiras sanitárias) algumas medidas compensatórias abrangentes (auxílios financeiros, créditos populares, alimentação via cestas básicas, etc.), faz com que a já combalida economia angolana e suas condições preocupantes de acesso a itens básicos, tais como água potável e comida, aprofundem a dificuldade de se conscientizar e mesmo manter a população em casa, posto que torna necessário o deslocamento em busca de trabalho e sobrevivência – o que, de forma alguma, justifica a ação violenta das autoridades policiais nesse setor, nos últimos meses.

Cumpramos entender igualmente que o papel da MBAKITA no episódio de repressão violenta a seus ativistas, em tempos e em ação de combate à Covid-19, é de participação em contexto e círculos maiores de influência histórica, de curta, média e longa duração. No que se refere ao contexto de curta duração, precisamos notar como as ONG's têm tido papel

¹⁴ Cf. Informe 2015/16 – O estado dos direitos humanos no Mundo. Londres: Anistia Internacional, 2016; e Ativistas são presos em Angola por conspirar contra governo. Disponível em <https://exame.com>. Acesso em 27 mai. 2020.

¹⁵ *Luanda Leaks* foi o nome dado às investigações realizadas pelo Consórcio Internacional de Jornalistas Investigativos (ICIJ), composto por mais de 120 repórteres de 20 países, que investigam os negócios da empresária Isabel dos Santos, filha do ex-presidente angolano José Eduardo dos Santos.

fundamental, tanto no processo de conscientização popular das orientações da OMS e do Governo Central, quanto na fiscalização dos métodos empregados pela polícia angolana para direcionar o cumprimento das ordens concernentes ao combate epidêmico. Essa dupla forma de ação não é, portanto, exclusiva da MBAKITA, mas prende-se, neste período curto da pandemia iniciada em 11 de março de 2020, a um universo maior de inserção do ativismo e dos movimentos sociais como um todo na história recente de Angola, o que nos levará a um segundo contexto.

No que se refere, por consequência, ao contexto de média duração, podemos observar como Angola, a partir da República de 1991, com seus aspectos legalizadores, constitucionais e pluripartidários, não conseguiu alcançar a conexão e o diálogo com a sociedade civil. Entretanto, esta, ao invés de se intimidar, reagiu com resistência, através dos movimentos de questionamento que sucederam as negociações fracassadas em relação à guerra civil, a partir de 1994. No que se refere ao contexto de longa duração, podemos observar, enquanto hipótese, de que maneira a influência bantu na formação da população angolana pode ter trazido, para o presente governativo, elementos de centralização do poder que, como vimos, encontram forte presença no período estudado. Assim, em que pese negarmos qualquer vinculação genética determinista ao ambiente político estudado, cabe analisar a insistência no centralismo governativo, mesmo com a abertura pluripartidária e constitucional, caracterizando este tema como uma característica de longa duração na história angolana que, porém, encontra-se questionada constantemente pelo ativismo dos movimentos sociais, conforme observamos nos exemplos citados.

Ainda há sérias dúvidas se a pandemia da Covid-19 terá a possibilidade esperançosa de criar ou propor um *novo normal*. Porém, é certo que tem servido para expor feridas e saltar aos olhos da comunidade internacional elementos de dor social, constantes e cotidianos, como a violência dos governos centrais angolanos na repressão às ações de ativistas. O caso impressionante de repressão a um trabalho que, em tese, ajuda, e não questiona, nem atrapalha a ação governativa, pode ser a contradição necessária para que o mundo note a gravidade do colapso social vivido em Angola, que pode, de igual forma, atingir qualquer lugar do mundo onde se tente colocar em segundo plano os direitos humanos e em primeiro a centralização do poder. O que se espera, além desse alerta, é que haja, como o benfazejo exemplo de Angola, sempre uma forte e dedicada rede de movimentos sociais para reagir, lutar, resistir e manter viva a chama da esperança numa democracia realmente participativa e popular, esteja ela onde estiver.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABREU, Cesaltina Cadete Basto de. **Sociedade civil em Angola: da realidade à utopia**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia. Instituto Universitário de Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, UCAM, Rio de Janeiro, 2006.

BRONZATTO, Thiago. **Propinas da Odebrecht favoreceram poderosos de Angola e sobrinho de Lula**. Disponível em veja.abril.com.br. Publicado em 9 ago. 2019.

COMERFORD, Michael G. **The peaceful face of Angola: Biography of a peace process (1991 to 2002)**. Windhoek: John Meinert Printing, 2005.

FASI, El Mohammed; HRBEK, Ivan (Org). **História Geral da África, Vol. III - África do século VII ao XI**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010.

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. **História da África**. Ministério da Educação. Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Salvador: Centro de Estudos Afro Orientais, 2011.

HITCHCOCK, Robert K., BLESELE, Megan; BABCHUK, Wayne. Environmental Anthropology In the Kalahary: development, resettlement and ecological change among the San of Southern Africa. **Explorations in Anthropology**. V.9, N. 2, p. 170-188, 2009.

LOPES, Nei. **Dicionário da Antiguidade africana**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MONIÉ, Frédéric. A África subsaariana diante da pandemia de Coronavírus/COVID-19: difusão espacial, impactos e desafios. **Espaço e Economia. Revista brasileira de geografia econômica**, vol. 09, N.18, p. 167-187, 2020.

MOREIRA, Cecílio. Vátuas do Sul de Angola Sandlopers e Ovacuambundos. **Africana**, vol. 4, p. 197-245, 1989.

MOURA, Rafael P. **História da África Pré-colonização**. Rio de Janeiro: SESES, 2017.

OBENGA, Théophile. **Les Bantu: langues, peuples, civilisations**. Paris: Présence Africaine, 1985.

PAIN, Rodrigo de Souza. A centralização política e autoritarismo em Angola. **Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo**, nº 33, p. 1-13, 2008.

SCHLEBUSCH, Carina M. *et al.* Genomic Variation in Seven Khoe-San Groups Reveals Adaptation and Complex African History. **Science**. V. 338, p. 374–379, 2012.

SMITH, Andy; MALHERBE, Candy; GUENTHER, Mat; BERENS, Penny. **The Bushmen of Southern Africa: a Foraging Society in Transition**. Athens: Ohio University Press, 2000.

RODRIGUES, Cristina Udelsmann; SALVADOR, Cristina. **Viagem no Deserto: Namibe, Angola**. Lisboa: Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento, 2010. Referência está incompleta.

DOCUMENTOS DIVERSOS

ADPHE. **Carta aberta de preocupação sobre membros da sociedade civil e o corpo religioso que enfrentam ameaças de morte e intimidação na província de Cundo Cubango, Angola**. Disponível em: <https://apdhe.org/>. Acesso em 27 mai. 2020.

AFP. **Em Angola, população ignora estado de emergência por coronavírus.** Disponível em <https://noticias.uol.com.br>. Acesso em 21 mai. 2020.

AI. **Angola: assédio e bullying de ativistas.** Disponível em <https://www.amnistia.org>. Acesso em 23 mai. 2020.

_____. **COVID-19: ativistas angolanos impedidos de distribuir artigos essenciais de proteção.** Disponível em <https://www.amnistia.pt/>. Acesso em 20 mai. 2020b.

_____. **Informe 2015/16 – O estado dos direitos humanos no Mundo.** Londres: Anistia Internacional, 2016.

ANGOLA, Comissão interministerial. **Estado do Covid-19 em Angola.** Disponível em <https://www.covid19.gov.ao/>, acesso em 23 mai. 2020.

ANGOLA 24 HORAS. **ONG angolana de direitos humanos associa uso excessivo de força da polícia à impunidade.** Disponível em <https://angola24horas.com>. Acesso em 24 mai. 2020.

CIA. Central Intelligence Agency World Factbook. **Mapa comparativo entre países.** Disponível em cia.gov/library, acesso em 22 mai. 2020.

EUA. Relatório **dos Direitos Humanos - Angola 2015.** Embaixada dos Estados Unidos em Angola. Disponível em <https://ao.usembassy.gov>. Acesso em 27 mai. 2020.

_____. **Relatórios Por País das Práticas dos Direitos Humanos em 2012.** Departamento de Estado dos Estados Unidos. Gabinete de Democracia, Direitos Humanos e Trabalho. Disponível em <https://photos.state.gov>. Acesso em 27 mai. 2020b.

EXAME. **Ativistas são presos em Angola por conspirar contra governo.** Disponível em <https://exame.com>. Acesso em 27 mai. 2020.

FESA. **Organização.** Fundação Eduardo dos Santos. Disponível em <http://fesa.og.ao>. Acesso em 27 mai. 2020.

FLD. **Ataque contra ONG angolana provoca reações internacionais.** Disponível em <https://www.radioangola.org>. Acesso em 23 mai. 2020.

INÁCIO, Adelina. **Estado de calamidade deve substituir o de emergência.** Disponível em <http://jornaldeangola.sapo.ao/>. Acesso em 23 mai. 2020.

LUSA. **Angola anuncia mais seis casos de Covid-19.** Disponível em <https://pt.euronews.com>. Acesso em 20 mai. 2020.

_____. **Angola reporta mais sete casos de covid-19 e sobe para 43 no total.** Disponível em pt.euronews.com. Acesso em 22 mai. 2020b.

_____. **Covid-19: Angola registra primeiro caso de transmissão local.** Disponível em dw.com/pt-002. Acesso em 23 mai. 2020c.

MBAKITA. **Quem somos?** Disponível em <https://mbakitaimprensa.blogspot.com>. Acesso em 27 mai. 2020.

MORAIS, Rick. **Luaty Beirão diz que Isabel dos Santos será julgada pela justiça que o pai deixou.** Disponível em <https://sicnoticias.pt>. Acesso em 27 mai. 2020.

NDOMBA, Borralho. **Angola: “Estamos a beber água do lixo”.** Disponível em <https://p.dw.com/p/3bA69>. Acesso em 21 mai. 2020.

OMS. **Coronavirus disease 2019 (COVID-19) – Situation Report – 78.** Genebra: WHO, 2020.

PASCOAL, Weza. **Reino Unido financia projecto de desminagem.** Disponível em <https://www.novafriica.co.ao>. Acesso em 27 mai. 2020.

ROCHA, Antônio. **Alemanha dá apoio a vítimas da seca no sul de Angola.** Disponível em <https://www.dw.com>. Acesso em 27 mai. 2020.

Recebido em: 18/02/2021

Aprovado em: 04/12/2021



ISSN: 2595-5713
Vol. 04 | N°. 8 | Ano 2021

Óscar Morais F. Namuholopa

AS REVOLTAS POPULARES E A VIOLÊNCIA DO ESTADO: UM OLHAR SOBRE AS MANIFESTAÇÕES DE 2008 E 2010 EM MOÇAMBIQUE

**POPULAR REVOLTS AND STATE VIOLENCE: A
GLANCE AT THE 2008 AND 2010 DEMONSTRATIONS IN
MOZAMBIQUE**

RESUMO: O artigo aborda sobre as manifestações populares de 2008 e 2010 em algumas cidades de Moçambique na sequência do agravamento de preços de alguns produtos e serviços. Os objetivos visam analisar as principais determinações das revoltas populares; caracterizar as ações do governo para fazer face à onda das manifestações, como forma de aferir o nível de zelo e o uso da autoridade do Estado, bem como avaliar as medidas adotadas em resposta às reivindicações populares. Além disso, este artigo também teve como objetivo inferir o lugar das manifestações em termos teórico-metodológicos. Para esse propósito, foi feita uma caracterização do contexto sociopolítico do país que condicionou este fenômeno social em razão da conjuntura internacional, conforme se indicou com a demonstração do quadro e da trajetória das manifestações para melhor compreender as principais incidências da chamada “greve geral”. Discuto também o quadro interpretativo das ações coletivas, com intuito de enquadrar melhor as ações populares em referência.

PALAVRAS-CHAVE: Manifestações Populares; Moçambique; Violência do Estado.

ABSTRACT: The article deals with the popular demonstrations of 2008 and 2010 in some cities of Mozambique following the increase in prices of some products and services. The objectives are to analyse the main determinants of the popular uprisings; to characterise the government's actions to cope with the wave of demonstrations, as a way of gauging the level of zeal and the use of the State's authority, as well as to assess the measures adopted in response to the popular demands. In addition, this article also aimed to infer the place of the demonstrations in theoretical-methodological terms. For this purpose, a characterization of the sociopolitical context of the country that conditioned this social phenomenon due to the international conjuncture was made, as indicated with the demonstration of the framework and trajectory of the demonstrations to better understand the main incidences of the so-called "general strike". I also discuss the interpretative framework of collective actions, with a view to better framing the popular actions in reference.

KEYWORDS: Popular Demonstrations; Mozambique; State Violence.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

AS REVOLTAS POPULARES E A VIOLÊNCIA DO ESTADO: UM OLHAR SOBRE AS MANIFESTAÇÕES DE 2008 E 2010 EM MOÇAMBIQUE

Óscar Morais Fernando Namuholopa.¹

Não se pergunta ao povo se ele quer revolução ou não. As revoluções acontecem onde não há outra saída. Elas são, de fato, como tempestades ou como terremotos. Com certeza, são feitas pela mão de homem, mas homens e mulheres agem sob condições que não podem controlar totalmente. Ralf Dahrendorf.

Introdução

O poder e a autoridade são dois conceitos distintos, porém, indissociáveis. Muitas vezes fazem-se manifestar por meio da violência e da repressão e, em algumas, dependendo da natureza desses Estados, estes meios assumem formas recorrentes e constituem o caráter das respectivas entidades. Uns são mais e outros menos violentos. Neste trabalho, considero dois momentos de sua manifestação. O primeiro é através do exercício do poder de forma inadequada, em que a aplicação das políticas governamentais não consensuais causa insatisfação social e, por conseguinte, convulsões populares. O segundo decorre da tentativa de o executivo conter as contendas populares, sendo que, não raras às vezes, o uso dos meios repressivos é excessivo. A análise destas formas de manifestação do poder e da autoridade que igualmente pode ser feita a vários governos e Estados, faço-a a partir de Moçambique.

Moçambique é um país marcado por um histórico de lutas. No passado colonial tivemos as resistências dos chefes africanos contra a ocupação estrangeira e diversas formas de lutas contra a exploração capitalista. Após a independência em 1975, devido ao regime “socialista”², o período da primeira República (1975-1990) conteve convulsões sociais, à exceção da guerra civil (1976-1992), que fugiu do seu controle e está na origem das políticas do regime. Porém, após Moçambique aderir às instituições neoliberais e mudar de regime político em 1990, com a aprovação da nova constituição que abriu espaço para as múltiplas liberdades sociais, tão logo começaram a surgir focos de manifestações populares. A primeira foi em 1993, contra o agravamento das tarifas dos transportes urbanos. A segunda foi em 2008, com a mesma razão da anterior, e a terceira em 2010, com o agravamento dos preços dos principais produtos

¹Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG-2021), professor moçambicano e pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Movimentos Sociais (NEMOS) da Faculdade de Ciências Sociais-UFG. email: oscarnamuholopa@gmail.com

² Apesar das tendências durante a luta pela independência nacional, o socialismo foi autoproclamado pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) em 1977 e seguiu à risca o socialismo soviético, sem, no entanto, aglutinar os aspectos socioculturais africanos, com o intuito de formar uma sociedade moderna. Durante a vigência do regime, estavam limitadas, por lei, as liberdades de organização e manifestação.

alimentares e de certos serviços. Outras manifestações de índole política e social também ocorreram neste intervalo, porém, para o presente, o estudo será centrado em torno das duas últimas revoltas populares que igualmente recebem outras designações, como greves e manifestações.

O propósito é analisar as múltiplas determinações das revoltas populares de 2008 e 2010 e, por via disso, caracterizar as ações do governo para fazer face à onda das manifestações e as medidas tomadas em resposta às reivindicações populares, além de inferir o lugar das manifestações de 2008 e 2010 no contexto das ações coletivas. O percurso de abordagem dos assuntos aqui propostos permitirá refletir sobre a conjuntura sociopolítica e o nível das garantias legais das liberdades democráticas do Estado de direito em Moçambique. Para tanto, no primeiro momento discutirei as diferentes formas de manifestação da violência do Estado em regimes políticos que se revestem de poder democrático. Depois, farei a análise das ações do movimento de protesto de 2008 e 2010 que tiveram o seu epicentro na cidade de Maputo e a atuação do governo face às reivindicações. Finalmente, farei uma breve discussão sobre o lugar do movimento de protesto em análise, com vista a enquadrá-lo no contexto das ações coletivas a partir de um olhar teórico-metodológico. O recurso que privilegiei para a construção do presente estudo consistiu no tradicional levantamento bibliográfico ao meu alcance, para estudo, análise e interpretação dos assuntos aqui propostos, cujas fontes são indicadas no texto ao longo das discussões e constam das respectivas referências finais.

A manifestação da violência do Estado

A violência é um dos temas de maior atenção ao nível das ciências sociais. Como observou Peter Imbusch (2003), a violência é um fenômeno extremamente complexo, envolvendo grande ambiguidade entre a destruição e criação da ordem. Extensivamente o termo pode ser compreendido como referindo-se a: força, agressão, conflito, poder ou guerra, crime, etc., que nem sempre são idênticos à violência. Esta ambiguidade é responsável pela polissêmica compreensão do significado de violência que muito depende do contexto em que é usado. Porém, baseando-se na fonte, ela pode ser usada tanto para designar as relações sociais, quanto para avaliar a situação de uma questão na sua relação com a legalidade. Comum é também associar a violência com o seu agente praticante. É o caso da violência do Estado, que resulta do uso excessivo do poder e que é objeto do presente estudo.

Entretanto, várias são as formas de manifestação da violência do Estado, sendo que ela existe em quase todas as formas de governo, inclusive os mais democráticos. Porém, varia o seu grau, sendo uns mais violentos e outros moderados. Ainda há os que assumem a violência como

principal característica para fazerem manifestar a sua autoridade, particularmente para os governos que passam por uma crise de credibilidade. Apesar de ela existir desde as primeiras formas de Estado, tende a acompanhar o processo de evolução dos diferentes sistemas políticos e assume formas cada vez mais sofisticadas. A violência não é simplesmente usada de forma defensiva, como era de esperar, mas extensivamente de forma ofensiva e recorrente para reprimir toda tendência de opinião contrária.

Vimos assim que vivemos o tempo todo sendo violentados. Vivemos em um mundo em que a intolerância se tornou cultura do Estado face aos apelos e ações da sociedade civil em defesa dos direitos fundamentais. Vivemos em um mundo em que a exclusão é regra geral para o exercício do poder, cuja autoridade se parece mais com a tirania que com a democracia. Vivemos em um mundo onde, infelizmente, precisamos nos esconder para expressar o nosso pensamento ou sentimento com medo de represálias do Estado, enquanto a criminalidade e a corrupção são praticadas a céu aberto e, por vezes, diante de um olhar impávido de quem, por direito, devia reprimi-lo; onde a imposição de leis e decretos não consensuais que limitam os direitos civis e alargam os privilégios da minoria, que controlam o poder em defesa dos seus próprios interesses, tornaram-se novas e recorrentes formas de violência do Estado. Assistimos ainda, nas nossas sociedades, uma inversão do sentido das coisas. Assim, as mesmas leis aplicadas para penalizar o simples cidadão, são amplamente manipuladas para proteger a elite dominante da impunidade. De modo igual, as ilegalidades tornaram-se práticas legais e legalidades, ilegais, como o uso das prerrogativas legais garantidas pelo poder democrático de direito. Este é o estado do nosso Estado moderno.

Assim, diante do exposto, urge perguntar: será que vivemos em tempos de democracia ou de ditaduras em tempos de democracia? Seria justo afirmar que estamos em democracia quando a justiça é injusta e parcial? Seria justo afirmar que vivemos uma democracia moderna onde os direitos são reprimidos e a liberdade intolerada? Onde a opinião pública foi alienada? Estas reflexões permitem pensar que, de fato, vivemos o tempo todo debaixo da violência praticada em nome do poder democrático, onde a única importância que sobrou do povo parece ser a de gerar recursos através dos impostos para garantir a manutenção do poder do Estado e alimentar os benefícios da elite política, enquanto ele permanece vivendo miseravelmente. Se a democracia ateniense³ foi acusada de imperfeita por dividir a sociedade em cidadãos (com direitos políticos) e não cidadãos (sem direitos políticos), a grande parte das democracias de hoje pode ser equiparada à ditadura. Se não tivesse receio de ser mal compreendido, diria que vivemos em

regimes “fascistas” retardados, que longe estão de reunir consensos democráticos. Não vou levar tempo tentando trazer várias acepções acerca da democracia, porque isso já foi feito e entendo que esse é outro assunto que deve ser tratado à parte. Mas em poucas palavras, tal como disse Barry Holden (1996), a palavra democracia significa “governo do povo”. Nela as coisas não dependem de um grupo restrito, mas da maioria. Apesar de ser claro, não é isso que acontece nas nossas sociedades. Em parte, isso decorre, conforme sustentou a fonte, pelo fato de o significado de democracia estar a ser obscurecido devido a uma diversidade de sistemas que foram chamados de democracia.

Diante disso, não é preciso ressuscitar Marx para vir de volta e explicar os fenômenos políticos que acontecem hoje e afirmar a necessidade de se refletir sobre uma possível revolução, pois fê-lo em vida. Por mais que os remédios sejam amargos, precisamos mudar a estrutura do Estado e o panorama da democracia para que, de fato, o poder seja efetivamente do povo, pelo povo e para o povo. Não fosse a consolidação do neoliberalismo e o otimismo exacerbado da democracia ocidental, diria que a melhor sugestão seria a autogestão social. Todavia, essa não passa de uma utopia, embora os seus princípios sejam mais humanizados. Não foi em vão que Marx e Engels escreveram em “O manifesto comunista” (2013) que “O Poder executivo do Estado não passa de um comitê para gerenciar os assuntos comuns de toda a burguesia” (MARX; ENGELS, 2013, p. 13). São exatamente estas características que corporizam o Estado repressivo moderno, cujos interesses estão voltados para a classe dominante. Esta tendência é notória na maior parte dos governos de hoje e contrasta vivamente com os seus propósitos (o bem-estar). Recentemente, Clauss Offe (1972, p. 162) secundou esta ideia ao afirmar que “[...] pode-se dizer que a dominação política em sociedades industriais capitalistas é um método de dominação de classe que não se revela como tal”. A fonte prossegue explicando que, admitindo essa hipótese, as instituições da dominação política estariam exercendo uma seletividade vinculada à classe.

Portanto, inicialmente, o Estado foi visto crescentemente de forma mais idealizada como um árbitro imparcial e secular entre as diferentes classes, etnias e interesses (NANDY, 2011). Entretanto, não é isso que se assiste. O Estado deixou de ser guardião dos interesses do povo, pois a cada dia que passa constatamos que os governantes estão cada vez menos preocupados com a coisa pública, e cada vez mais comprometidos com as causas particulares. Desta feita, seria justo afirmar que o Estado perdeu a sua vocação. O mesmo autor referencia que os estudos dos analistas revelam haver uma crescente incapacidade dos Estados-nação em satisfazer as necessidades da sociedade civil na grande parte do mundo, no período posterior à segunda Guerra Mundial. Para provar essa hipótese, não precisa ir longe: basta reparar como os nossos

³ Em Atenas nem todos podiam participar da vida política, somente aqueles que possuíam direitos de cidadania. Era excluída desse direito a maioria da população da cidade (as mulheres, os estrangeiros e os escravos) (PLATÃO,

governantes dirigem a máquina estatal. Muitas vezes eles agem com excesso de convicção, ora despoticamente e como se o Estado fosse uma propriedade privada, ora não conseguem esconder que estão ao serviço do poder econômico. Parece que há mais cuidado em velar para que a lei não entre em contradição com o interesse da classe econômica que com a vontade do povo.

Os dirigentes constituem hoje o que se pode chamar de sociedade de prazer e não como uma sociedade de representantes do povo. Os recursos nunca existem quando é para satisfazer a necessidade do povo, porém, o mesmo não se pode dizer, quando é para promover mega reuniões ou sessões de lazer que juntam pares, não para tratar dos interesses do povo que continua vivendo na penúria, mas para estudar os mecanismos que alargam a dominação da classe, sem, no entanto, se importar pelos meios a serem usados para tal. O próprio poder legislativo, o qual permaneceria como o único reduto do poder credível e que representasse de fato o povo, tornou-se um epicentro das manipulações dos poderes e calvário do próprio povo. Não nos surpreende serem aprovadas medidas que completamente se distanciam dos interesses do povo e que, por um lado, perpetuam o seu estado de dependência econômica e, por outro, que ampliam a hegemonia da elite dominante.

Evidente o que acontecia com a então emergente democracia ateniense do século V a.C., assistimos hoje nas nossas assembleias em pleno século XXI. De acordo com Platão (2000), as decisões políticas da Assembleia ateniense estavam na dependência de interferências ainda mais restritas, pois na Assembleia nem todos tinham o mesmo recurso de atuação. Não eram todos que tinham o poder de falar, apesar de ser assim como a lei preconizava, mas de fato, alguns apenas o faziam. E quem eram? “Os que possuíam dons de oratória associados ao conhecimento de negócios públicos, os hábeis no raciocinar e no usar a voz e o gesto, estes é que obtinham ascendência ao auditório, impunham seus pontos de vista através da persuasão retórica e lideravam as decisões” (PLATÃO, 2000, p. 7). A eloquência tornou-se, assim, em Atenas, tal como nas nossas sociedades, uma verdadeira potência e instrumento de dominação.

Severino Ngoenha tinha razão, quando em a *Terceira questão* (2015), depois de analisar algumas passagens da democracia ateniense fazia uma comparação com a que é praticada em Moçambique. Estamos, dessa forma, vivendo um drama da Grécia do século V da antiguidade, em um momento em que deveríamos aperfeiçoar práticas democráticas a partir de uma observação cuidadosa dos erros do passado. Cometemos os mesmos erros de forma deliberada em busca de vantagens políticas e para manipular a verdade. São estes erros que levaram à decadência a democracia ateniense, como descreve Ngoenha (2015, p. 84):

2000).

Como se pode constatar, uma das razões da falência da democracia de Atenas reside na emergência do individualismo e do egoísmo, de um estado de medidas segregacionistas, elitistas, favoráveis não à totalidade dos cidadãos, mas a aumentar a riqueza dos ricos – interessados em banquetes, no luxo, na aparência; e a pobreza dos pobres, o que levou a acentuação das desigualdades.

Coincidentemente são as mesmas coisas descritas por Ngoenha que assistimos nos nossos poderes democráticos de hoje. A ganância e o jogo de interesses tornaram-se expoentes máximos de todas as prioridades das agendas políticas. Resta-nos apenas perguntar: será que estará caminhando para o seu colapso, tal como aconteceu com a democracia ateniense quando esses aspectos passaram a caracterizar o poder público? Em Atenas, os cidadãos tinham o orgulho pela sua nação, mas no auge dos problemas ora arrolados, o espírito patriota desapareceu no seio dos cidadãos. Evidente o que acontece hoje: nações ou Estados inteiros reclamam a falta de espírito patriota dos seus cidadãos, mas isso não é ao acaso. Eles perderam a autoestima pela concupiscência dos seus governantes, fato que lhes leva ao sentimento de não estarem bem representados e a perderem orgulho da nação.

Quando as consequências dessa concupiscência atingem as massas no seu geral, gera descontentamento e descrédito nas autoridades que se veem confrontadas pela fúria popular que empreende manifestações ou boicote nos sistemas instalados. Sentindo-se desafiados, os governantes, que pela delegação do povo se encontram investidos de poderes de repressão, não evitam violências contra o povo que não quer muito, mas apenas uma simples redução do preço do pão. Os exemplos disso poderiam ser infinitos. Mas a seguir, reconstituo a trajetória das manifestações populares de 2008 e 2010 pela subida de preço de alguns produtos e serviços, e tiveram como epicentro a cidade de Maputo em Moçambique.

O poder nas ruas e a intolerância do Estado

Após uma quinzena de limitação por lei, o ciclo de manifestações e revoltas em Moçambique no período posterior à independência teve início na segunda República (1990), após abertura do espaço político e garantia dos direitos democráticos. A primeira revolta popular violenta neste período ocorreu em 1993. A população das cidades de Maputo e Matola⁴ reivindicava o cancelamento do aumento da tarifa do “chapa-cem”⁵ em 100%. Subia dos 500 para 1000 Meticais da antiga família, uma decisão unilateral tomada pelos transportadores, justificando-se no agravamento do preço do combustível. Em reação, conforme Egídio Chaimite (2017), na manhã de 24 de novembro de 1993, dia em que a nova tarifa entraria em vigor,

⁴ Uma boa parte dos funcionários e trabalhadores da cidade de Maputo vive na cidade da Matola e arredores. Juntas, estas cidades fazem o grande Maputo.

milhares de pessoas puseram-se às ruas, em um movimento incomum, colocando barricadas nas principais vias de acesso ao centro da cidade de Maputo, vandalizando viaturas e saqueando lojas, situação que, em alguns bairros, durou cerca de uma semana. Embora reconhecesse ser oportuno, o governo classificava o ajuste como sendo improporcional. Contudo, achava-se incapaz de dar resposta satisfatória à população. Na sequência das manifestações, de acordo com a mesma fonte, houve uma morte e mais de cinquenta feridos. Após este prelúdio das manifestações, seguiram-se várias ações nesse sentido, como as manifestações de 2008 e 2010, que constituem o propósito do presente estudo.

Sucedem que a crise financeira que despontou em 2007 inicialmente nos EUA, e que posteriormente se espalhou pelos países sob sua influência econômica, gradualmente ia consumindo nações e as suas manifestações não foram uniformes em todas elas. Em Moçambique, o governo, convicto do seu aparente otimismo político e econômico, reproduzia a profecia dos organismos internacionais, como o Fundo Monetário Internacional (FMI), que assegurava que, pela sua conjuntura macroeconômica favorável, a crise econômica mundial não se faria sentir no país (JOHANSSON; SAMBO, 2017). Se no início assim parecia, o mesmo não seria de esperar no período subsequente. Aos poucos a crise foi se instalando no país.

Os primeiros sinais apareceram em 2008, quando, em razão da subida do preço do petróleo no mercado internacional, o governo fez ajuste dos preços domésticos. De acordo com Chaimite (2017), o preço do gás aumentou em 14%, da gasolina em 8.1% e do petróleo em 19%. Nessa cadeia, de acordo com Héctor Guerra Hernández (2017), a tarifa dos transportes urbanos sofreu o aumento de 50% (5 para 7.5 Meticais) e 33,3% (7.5 para 10 Meticais) para distâncias menores e maiores respectivamente. A subida dos preços dos chapas, principal meio de mobilidade dos cidadãos de Matola e Maputo, e tendo em conta que alguns produtos essenciais haviam subido também, gerou uma onda de descontentamento, tendo resultado na revolta popular violenta, conhecida também por “greve do chapa” ou “greve de combustível”, em 05 de fevereiro de 2008, convocada por meio de SMS, serviço de expedição de mensagens de texto. Na mensagem que circulou no dia 4 de fevereiro, podia se ler o seguinte:

O povo está a sofrer, os filhos de ministros, deputados e outros dignatários não andam de chapa e os chapas estão caros. No dia 5 ninguém deve apanhar chapa, ninguém deve trabalhar. Vamos fazer greve e exigir justiça camaradas, seja unido na luta contra a pobreza (HERNÁNDEZ, 2017, p. 173).

⁵ Como são conhecidos os transportes públicos e semicoletivos de passageiros em Moçambique.

A mensagem demonstra a indignação com a decisão do governo sob proposta da federação dos transportadores rodoviários de aumentar a tarifa dos chapas, agravando a situação da mobilidade urbana que já estava difícil. A ação popular foi caracterizada pelo bloqueio das principais vias de acesso das cidades de Maputo e Matola e a repressão policial. Conforme Chaimite (2017), evento semelhante ocorreu na cidade de Chimoio, onde as ações repetiam-se. A revolta, fortemente reprimida, fez pelo menos três mortos e mais de duzentas pessoas feridas. Em face dos acontecimentos, o governo recuou e fez concessões. Anulou as novas tarifas e comprometeu-se a compensar os transportadores, mediante a comprovação da regularização da situação fiscal do transportador e da apresentação dos registros de consumo de combustível (CHAIMITE, 2017). A ação popular encontrou de surpresa as autoridades e surpreendeu a todos, pois desde 1993 não se assistia tamanha fúria popular. Isto explica-se pela alta do custo da vida da população, contrariamente ao que se apregoava.

Esta realidade defraudou a expectativa que se tinha do governo que em teoria parecia promissor quanto à questão social, pois a bandeira do presidente Guebuza (2005-2014) era o combate à pobreza – e enfatizava-se: “absoluta” –, combate à corrupção e ao espírito de deixa andar, o que pressupunha uma gestão pública boa e transparente e a garantia do bem-estar social. Porém, ao que parece, estes vocabulários do dicionário político-administrativo do governo Guebuza não só foram teóricos, mas manifestaram-se completamente ao contrário. Os anos que se seguiram à revolta de 2008 foram caracterizados pela instabilidade de preços no mercado e oscilação da taxa de câmbio das principais moedas de troca em Moçambique, dólar (USD) e rand (ZAR), como Fernanda Massarongo (2017) bem caracterizou. Os esforços das autoridades no sentido de controlar a situação que provocou a “greve de combustível” foram evidentes, porém, insuficientes, pois o petróleo, determinante internacional, subia de preço continuamente, condicionando a inflação e a alta de preços. Havia mais uma razão de ocupação das vias públicas. Foi o que aconteceu em 2010, após o anúncio do ajuste de preços dos principais produtos.

A pressão teria sido causada pela greve dos doadores⁶ no início de 2010, que bloqueou o repasse dos recursos para complementar o orçamento do Estado e isso refletiu-se no agravamento da inflação, o que levaria o governo a fazer um reajuste de preços, cujo peso seria insuportável para a população de baixa renda. Com efeito, em meados de agosto de 2010, o governo anunciou que iria agravar o preço da tarifa da água em 11%, de luz em 13% e de custo do pão em 17%, este último, a base alimentar para os cidadãos de Maputo-capital de Moçambique (ROSSI, 2015). O agravamento dos preços destes produtos e serviços era equivalente à carestia de vida e os novos preços iriam entrar em vigor a partir de primeiro de setembro desse mesmo ano.

A mensagem não agradou ao povo e os cidadãos de Maputo, epicentro da rebelião, que, sentindo o prenúncio de dias piores, trataram de convocar uma manifestação que os meios de comunicação denominaram de “greve geral”, também conhecida por “greve de pão”, para o dia primeiro de setembro de 2010, dia em que entrariam em vigor as novas tarifas anunciadas pelo governo. Assim, foi convocada a greve via SMS que, de celular em celular, ia deixando a seguinte informação: “Moçambicano, prepare-te para a greve geral 01/09/2010. Reivindicamos a subida de preço do pão, água, luz e diversos. Envie para outros moçambicanos. Desperta” (BERTELSEN, 2017, p. 126). A mensagem circulou na velocidade da luz, não se sabia de quem era o autor, mas o certo é que revelava um assunto que tocava com a sensibilidade da maioria e, por isso, teve uma rápida repercussão. Aquando da sua circulação, o ambiente sociopolítico continuava sereno e as atividades do dia a dia, no seu ritmo normal.

As autoridades governamentais continuaram indiferentes. Nunca imaginaram o que o povo faminto seria capaz. Como seria possível uma “greve geral” sem uma direção oficiosa, como tem sido regra geral? Seria verdade ou simples especulação? A lição de 2008 parece não ter sido apreendida. Chegado o dia “D”, quarta-feira, primeiro de setembro, a onda de manifestação e paralisação dos serviços de transportes começou a ser uma realidade. Os funcionários que vivem na cidade da Matola não conseguiram chegar aos seus postos de trabalho-cidade de Maputo. A população da periferia da cidade de Maputo constituiu barricadas, queimou pneus e tornou intransitáveis as principais vias de acesso ao centro da cidade. Tornava assim, realidade a greve convocada por SMS e sem comando. Enquanto decorria, mais SMSs continuavam a mobilizar a população para a sua aderência. Os ânimos venciam o medo e a coragem caracterizava os manifestantes.

O ambiente grupal encorajou comportamentos de enfrentamento.⁷ Eram jovens, adolescentes, mulheres que gritavam: “Estamos morrendo de fome!” Na verdade, antes do anúncio das novas medidas de ajuste de preços, o custo de vida tornara difícil a situação da maioria da população de baixa renda, de tal forma que as novas medidas não foram bem-vindas, pois anunciavam a chegada de dias ainda mais sombrios. No intervalo entre as duas revoltas, para além do elevado custo de vida, a deficiente relação entre o povo e o governo, a corrupção e a mercantilização do setor público e o crescimento da criminalidade intensificaram a insatisfação social. Encontramos, assim como hoje, situações em que os bens e as dificuldades não são

⁶ Parceiros econômicos que prestavam apoio financeiro ao orçamento do Estado.

⁷ Referindo-se ao comportamento coletivo, Émile Durkheim observou que o ambiente agregado de massa influencia nas emoções sociais. “É por isso que indivíduos perfeitamente inofensivos na sua maioria podem, quando reunidos em multidão, deixar-se arrastar e cometer atrocidades” (2005, p. 34).

distribuídos por igual, sendo que as classes sociais se tornaram bem distintas. Há os mais ricos e os mais pobres. Isso aumenta o fosso entre ambos e agrava o descontentamento.

Na sequência das manifestações, os transportes públicos (ônibus) pararam de circular. A cidade de Maputo que se torna pequena pela moldura humana, tornara-se demasiada grande e o silêncio criava medo. As vias públicas ficaram desertas e os que tinham se feito ao centro da cidade começaram a consumir a distância a pé em direção às suas casas. Tornou-se mais seguro seguir a pé do que de qualquer meio de transporte. A polícia reprimia sem piedade os manifestantes e manteve um forte aparato para impedir que eles tomassem o centro da cidade de Maputo, símbolo e epicentro do poder político. Todos os acessos mantiveram-se sob forte aparato policial e do poder de guerra. Tanques e armamentos de guerra variados foram mobilizados para o efeito, contra os manifestantes civis em pleno exercício do seu direito de cidadania e constitucional (ROSSI, 2015).

Na tarde desse dia (primeiro de setembro) a polícia fazia um balanço e dava contas de que usara balas de borracha e gás lacrimogêneo para dispersar os manifestantes e fazia-se desconhecer do uso das balas de pólvora. No seu pronunciamento oficial, o ministro do Interior, José Pacheco chamava os manifestantes de “aventureiros, bandidos, malfeitores” (ROSSI, 2015, p. 292). Já o presidente de República, o garante da legalidade ao mais alto nível e do bem-estar social, Armando Emílio Guebuza, dizia: “eles [os manifestantes] estão a trazer luto nas famílias moçambicanas” (ROSSI, 2015, p. 292). Na sequência dos acontecimentos, o Conselho de Ministros (órgão máximo de deliberação do poder executivo) reuniu-se de emergência, mas nenhuma medida foi tomada e nem deixou esperanças para dias melhores. A atitude de indiferença do governo para com a reivindicação do povo deixaria os manifestantes ainda mais enfurecidos, o que levaria à reconvocação para a manutenção da chamada “greve geral”. Mais uma onda de SMS entrava em circulação, com o seguinte texto:

Moçambicano: o governo se reuniu para um café e whisky e não para resolver os problemas do povo. Dada a situação que se vive na cidade de Maputo e Matola, o governo reuniu-se e determinou: lixem-se pa! (ROSSI, 2015, p. 293).

O povo entendeu essa atitude do governo como falta de consideração às suas exigências. Diante da situação, o fluxo de SMS era contínuo e do conteúdo podia se ler o seguinte teor: “Moçambicanos, o Guebuza e os seus lacaios estão a mentir como sempre mentiram. Não paremos com a greve até que o governo adopte medidas para a redução do custo de vida. A luta continua” (ROSSI, 2015, p. 293). Nessa ordem, as manifestações continuaram no seu segundo dia com o mesmo *modus operandi* dos manifestantes e a repressão policial cada vez mais impiedosa e cruel, causando mortes até nos inocentes. Assim, as autoridades ao reprimirem as manifestações, limitaram o único meio que sobrava ao povo para a sua participação política.

Pois, “O último nível de limitação do espaço de ocorrências políticas possíveis consiste na aplicação ou na ameaça de atos repressivos do aparelho estatal através dos órgãos de polícia, exército e justiça” (OFFE, 1972, p. 153). Os focos da revolta popular de 2010 fizeram-se também sentir na cidade da Matola e sem grandes incidências, nas cidades de Chimoio, Manica, Beira, Nampula, Maxixe, Xai-Xai, Chókuè, Chibuto e vila da Macia (BRITO *et al.*, 2017). Em todos esses locais, repetia-se o cenário de atuação dos manifestantes e da polícia. Em boa parte desses focos, os manifestantes saquearam lojas à procura de comida, o que reforça a tese de “greve do pão”⁸ ou “revolta de fome”, pois os manifestantes não se importavam tanto com outros produtos de valor que não fossem alimentos. Conforme documentou Bjør Enge Bertelsen (2017), os estabelecimentos mais afetados foram das lojas dos estrangeiros: chineses, somalis, nigerianos e de moçambicanos de descendência indiana.

Segundo a fonte, a explicação que se dá sobre a preferência desses estabelecimentos, é pela facilidade da vida que os seus proprietários demonstram. E de forma particular aos chineses e dos descendentes dos indianos, é pela suposição de que estes são encarregados ou fazem sociedade com a elite da Frelimo⁹, partido no poder de quem o acusavam de negligenciar os problemas do povo. Disto, duas breves leituras podem se fazer: a primeira é o inconsciente coletivo da aversão aos estrangeiros pelo fácil enriquecimento e que aos poucos vai se transformando em ódio. A segunda, é a rejeição da autoridade do governo da Frelimo, autor da atual situação socioeconômica do país e que durante a sua vigência contribuiu para criar desigualdades sociais.

Foram também palco das manifestações as praças públicas e os símbolos do Estado, outro alvo classificado. O ataque aos estabelecimentos e viaturas da polícia deve ter a ver com a mesma razão que leva aos linchamentos: a inoperância e a corrupção do setor. Outra explicação possível é pelo fato de representar o poder repressivo do Estado e, por essa razão, deve-se atacar primeiro para enfraquecê-la. Sem possibilidades de amainar os ânimos populares, a única saída era suspender o meio pelo qual se faziam convocações. Com efeito, as operadoras da telefonia móvel foram intimadas a suspenderem os serviços de SMS por alguns dias. De acordo com Rossi (2015), a operadora Vodacom confessou receber intimações do governo nesse sentido. Mas, o essencial já havia ficado: insatisfação do povo para com as medidas do governo. O balanço geral indicava para 14 mortos confirmados pelo Ministério de Saúde, entre os quais, crianças; cerca de 500 feridos e mais de 300 detidos em conexão com as manifestações. O balanço indicava ainda que durante o protesto foram saqueados três vagões de comboio (trem) carregados de milho e 32

⁸ O pão é entendido na sua extensão como se referindo à comida em geral.

estabelecimentos comerciais. Foram incendiados três transportes semi-coletivos, cinco carros, para além de postos de gasolina.

Apesar de tudo, o povo foi o grande vencedor de todo este processo. O resultado mais esperado chegaria em sete de setembro de 2010. Com efeito, o governo anunciava medidas que retrocediam a sua decisão de agravamento de preços de certos produtos e serviços. Em função disso, para além de manter a medida de contenção da subida do preço dos “chapas”, congelou o aumento de salários e subsídios dos dirigentes do Estado e dos Presidentes dos Conselhos de Administração (PCAs) das empresas públicas para poupar dinheiro para fins de subsídios. O governo anunciou, ainda, a introdução de subsídios da cesta básica¹⁰, a extensão do Fundo do Desenvolvimento do Distrito (FDD), conhecidos também por sete milhões para os distritos urbanos, a redução da taxa de importação de arroz e açúcar (BRITO *et al*, 2017).

Assim, o sete de setembro (dia em que foram anunciadas as medidas) representa o dia da vitória do povo pela segunda vez. A primeira, que confere a data ao feriado nacional, foi em 1974 quando em Lusaka, Capital da Zâmbia, entre a FRELIMO e o governo português foi assinado o acordo que punha o fim os 10 anos de luta pela independência, que seria proclamada em junho de 1975. E a segunda, em 2010, com o anúncio das medidas que retrocediam a decisão do governo com relação à entrada em vigor de novos aumentos dos preços de pão, água e luz. Custou vidas e houve danos materiais, mas os resultados podiam ser usufruídos por todos, inclusive por aqueles que pegaram em armas e atiraram contra os civis indefesos. A barbaridade vivida naquele primeiro de setembro ficou registrada na memória e serviu de lição tanto para a população, quanto para o próprio governo. Hoje, em qualquer convocação de manifestação, ninguém ousa sair às ruas e para esse dia indicado, a cidade de Maputo acorda sob forte aparato policial em todos os pontos estratégicos. Ultimamente, aproveitando-se do cenário sociopolítico do país, parece haver uma tendência de simular convocação da manifestação por meio de SMS ou redes sociais com intuito de provocar paralisação da cidade.

Em 2012 houve uma tentativa de manifestação popular em Maputo e Matola contra as novas tarifas de “chapa-cem” que passaram de 5 meticais para 7,5 para as distâncias inferiores a 9 km e de 7.5 meticais para 9, para distâncias de 9 a 12 km. Não houve registros de mortes. Em 2013, houve marchas pacíficas contra os raptos e a onda de criminalidade, organizada pela Liga

⁹ Grafa-se FRELIMO para se referir à Frente de Libertação de Moçambique, movimento que lutou pela independência e Frelimo, ao partido formado por esse movimento em 1977 com orientação marxista-leninista.

¹⁰ Concebido pelo governo em março de 2011, a “cesta básica” consistia em subsidiar a compra de certos produtos tidos como básicos, destinada inicialmente aos trabalhadores do setor formal vivendo nas capitais provinciais e que tivessem um salário até 2000 meticais. Mais tarde foi estendido aos trabalhadores do setor informal cujo salário não era superior a 2500 meticais (BRITO *et al*, 2017). Tendo em conta que esta medida surge na sequência das manifestações de 2010, movidas pela população na sua maioria desempregada, o carácter seletivo é a ineficácia deste subsídio, pois visava potenciar os que pouco tinham, em detrimento dos que nada tinham, por um lado e por

dos Direitos Humanos e outras organizações da sociedade civil e religiosas que exigiam intervenção do governo para fazer face (CHAIMITE, 2017). Portanto, como se pode notar, o grupo popular atuou para pressionar o governo de modo a atender a sua preocupação; neste caso, como ficou claro pela descrição no texto, a ponderação da subida de preços de certos produtos e serviços. É em circunstâncias iguais que servem as lutas sociais. Em muitos casos, elas decorrem como corolário do que a seguir se transcreve:

Antes de ocorrerem, passam-se muitos anos de repressão, de poder arrogante e de maligna negligência das necessidades do povo. Um velho regime obstinado se agarra aos privilégios e, no momento em que começa a reformar seus procedimentos, já não tem nem credibilidade nem eficácia. O povo não gosta disso. As energias de conflito crescem até um estado de tensa confrontação. Isto é um barril de pólvora. Quando [...] uma centelha de ódio, como um tiro disparado na hora errada-acontece uma explosão; e o velho edifício começa a desabar. De repente tudo parece desmoronar. A alta traição de ontem torna-se a lei de hoje naquele lugar, e as leis de ontem a traição de hoje (DAHRENDORF, 1992, p. 17).

Transcrevi longamente o trecho de Dahrendorf para deixar claro o clima que se vive nas vésperas de um levantamento popular, como foram os de 2008 e 2010 em Moçambique. Face às inúmeras irregularidades da administração do poder, o povo vê-se obrigado a enveredar pelos caminhos às vezes de curvas escuras para manifestar o seu descontentamento. Como ficou em epígrafe, texto do mesmo autor, as revoluções ocorrem onde não há outra saída, senão a própria revolução. Todo o período que antecede as revoluções é de um clima de tensão generalizada e crescente desconfiança, de tal forma que qualquer medida equivale a mexer no barril de pólvora e de repente o equilíbrio rompe-se, como acontece com a maioria das ações coletivas. Estas revoltas populares permitiram demonstrar também o nível de violência ou intolerância do Estado. Vimos uma ação que consistiu em considerar o povo manifestante como se de inimigo se tratasse. O governo tratou de responder as exigências do povo recebendo-o a tiro, usando armas de guerra, tanques e carros blindados. Tratou-se de um conflito entre civis indefesos e homens do Estado fortemente armados e pagos com o erário público resultante das contribuições do mesmo povo ao qual guerreava.

O confronto da polícia contra os manifestantes talvez se deva à forma como estes foram considerados, lembrando as palavras do ministro do interior que os tratou como aventureiros, bandidos e malfeitores. Estes adjetivos davam para considerar os manifestantes de inimigos e o inimigo é aquele que é para destruir, como aconteceu. A polícia, ao usar a força excessiva, até

limitar-se às capitais provinciais, deixando de lado a esmagadora maioria vivendo nos distritos e nas zonas rurais, por outro.

podia dizer que estava defendendo os interesses do Estado. Mas afinal, o que é o Estado? Existe Estado sem povo? Os dirigentes repeliram os manifestantes como se estes fossem invasores externos à soberania, ignorando que o legítimo dono do poder que eles detêm é o próprio povo e eles exercem-no em sua representação. Esquecem-se de que estão investidos de poderes em defesa do interesse do povo e não de particulares. A respeito, Victor Turner escreveu que,

[...] Uma pessoa incumbida de um alto cargo fica especialmente tentada a usar a autoridade de que foi revestida pela sociedade para satisfazer desejos particulares e exclusivos. Mas devia encarar os seus privilégios como dádivas da comunidade inteira, que em última análise tem um direito supremo sobre todas as ações. A estrutura e os altos cargos providos pela estrutura são assim considerados como meios para o bem-estar público e não como recursos para o engrandecimento pessoal. O chefe não deve “conservar a chefias para si”. Deve rir junto com o povo [...] Mesmo quando um homem tenha se tornado um chefe, continua sendo ainda membro da comunidade inteira das pessoas [...] e demonstra isso “rindo com elas”, respeitando-lhes os direitos, “saudando amavelmente a todos”, e partilhando o alimento com elas (TURNER, 2013, p. 105).

As observações transcritas em Turner são posturas ideais que deviam emanar nos dirigentes de todos os níveis e, se durante o período de vigência do seu mandato que se encontra investido por representação, um dirigente comportar-se de tal maneira como foi descrito, rindo com a comunidade e servindo exclusivamente a ela, obterá horas por boas obras. É verdade que mesmo pelos atos negativos pode-se lembrar de alguém. Mas neste caso, não será por dignidade. Com relação a isso, nos últimos tempos assistimos à generalização do oportunismo em toda esfera do poder público. Vimos estruturas investidas para o seu exercício ao bem-estar do povo, voltados para os interesses pessoais. Tornou-se um alibi usar o nome do povo para encobrir os reais interesses dos que se candidatam a cargos públicos. Uma vez alcançado o poder, mostra-se outra realidade. Esses são os tais que Samora Machel¹¹ chamou de ambiciosos? Para ele,

A ambição revela-se com a luta pelo Poder dentro da empresa. A forma de atuação do ambicioso é oportunismo e a sua característica principal é a corrupção. [...] *E são os que conosco mais agitam a bandeira da FRELIMO.* [...] A corrupção conduz ao vício, e este ao crime. [...] um ambicioso é um criminoso (MACHEL, 2011, p. 136; grifo meus).

Se fosse vivo, talvez Samora pudesse nos esclarecer melhor a quem se referia quando dizia “são os que conosco mais agitam a bandeira da FRELIMO”. Será que queria dizer que

¹¹ Líder do movimento de libertação nacional e primeiro presidente de Moçambique independente.

entre os altos signatários do Partido ou do Estado¹² havia gente com essa atitude egocêntrica? Porém, nos últimos dias assistimos uma tendência crescente de ganâncias e individualismo no seio do Estado, de gente que age com impunidade e autoridade irrestrita. Em virtude disso, testemunhamos “[...] a instauração de uma sociedade de medo; de controlo dos meios de comunicação e dos fazedores de opinião a favor de propagandistas de dogmas; de controlo da justiça; dos órgãos eleitorais; do incremento de máquinas de guerra e de repressão [...]” (NGOENHA, 2015, p. 113). O autor, frente desta realidade, faz uma pergunta similar à análise que fiz inicialmente: que resta da democracia? A resposta não lhe tardou, tendo referido que vê um paralelismo destas práticas com aquilo que comumente chama-se de fascismo. Entretanto, dada a fraca reputação dos governos pseudodemocráticos, a cooptação dos órgãos independentes e da sociedade civil, a limitação dos direitos tornou-se uma fórmula de dominação e alargamento da hegemonia do poder político.

Recentemente, o instituto *Economist Intelligence Unit*, ligado à revista britânica “The Economist”, colocou Moçambique no grupo de países de regimes considerados “autoritários” no ranking mundial de democracia de 2019. Dentre os indicadores levados em consideração na avaliação, e que contribuíram para a queda de Moçambique do grupo de regimes considerados “híbridos” para “autoritários”, destaca-se o processo eleitoral e pluralismo, funcionamento do governo, cultura política, participação política e liberdades civis (CALDEIRA, 2020). De acordo com a fonte, desde 2008 (ano da greve do chapa) Moçambique registra uma queda vertiginosa no ranking de democracia. De 2015 a 2019 caiu 11 degraus e atualmente ocupa a 120ª posição. Ao ser sentenciado como um país autoritário, de democracia, Moçambique não lhe resta nada, senão apenas cumprir com o simples ritual, a que posso chamar de pseudodemocracia.

Pelo documento, esta não é apenas uma realidade que enferma Moçambique; aliás, este ainda não inventou nada de relevante que sirva de referência, senão reproduzir velhas estratégias fora do tempo. Portanto, uma ação por Moçambique de todas as forças da sociedade civil e a consciência da própria classe dirigente é necessária para a construção de uma sociedade onde as relações humanas sejam no mínimo respeitadas e onde impere o princípio de inclusão sem precedentes. Portanto, as medidas adotadas pelo governo em face às manifestações populares foram estratégicas e corroboram com o desenvolvimento de um Estado cada vez mais excludente, ditatorial e violento. A política econômica cada vez mais especulativa e rentista contribui para o aumento da desigualdade, em todos os sentidos. Refletir a relação entre

¹² Na Primeira República (1975-1990) o sistema de governação era monopartidário. Por definição, o partido Frelimo, nascido da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), era a força dirigente que definia e controlava as políticas e as ações do Estado.

economia, violência estatal e desigualdade contribui para uma maior compreensão dessa realidade tão complexa que envolve cultura, diversidade e conflitos.

O lugar das manifestações de 2008 e 2010

Os conflitos sociais sempre estiveram presentes e acompanharam a evolução das sociedades ao longo da história. Eles são lutas pela justiça e mudanças ou pela manutenção do *status* social. Várias foram as designações atribuídas a diferentes contextos de luta: revoltas populares, guerras camponesas, conflitos étnicos ou nacionais, resistências populares, etc. Porém, as que se intensificaram a partir da segunda metade do século XX, devido à sua organização e constituição, comumente recebem o nome de movimentos sociais. Conquanto, não são todas as manifestações sociais que assim podem ser chamadas. Assim sendo, é necessário situar o que seria um movimento social. Essa análise poderá ajudar a enquadrar melhor a chamada “greve do chapa” de 5 de fevereiro de 2008 e a “greve geral” de primeiro de setembro de 2010 em Moçambique.

Portanto, o primeiro passo é reconhecer que o campo dos movimentos sociais é um dos mais variados em termos de teorias, e por isso é difícil definir rigorosamente. Porém, é da sua diversidade que reside igualmente a sua riqueza. Mas, aquilo que se pode ter como sendo comum a toda diversidade é o seu caráter reivindicativo para promover mudanças ou resisti-las. Vários estudiosos das ações coletivas deram as suas contribuições sobre a definição dos movimentos sociais. Assim, Alberto Melucci (1989, p. 57) define “[...] um movimento social como uma forma de ação coletiva a) baseada na solidariedade b) desenvolvendo um conflito c) rompendo os limites do sistema em que ocorre a ação”. Esta definição de Melucci é uma das poucas que procura aproximar os movimentos sociais à essência real, por agrupar elementos básicos que caracterizam uma ação coletiva para promover a solidariedade. Solidariedade porque os desdobramentos dos movimentos sociais têm em vista estabelecer direitos iguais a todo o grupo.

De acordo com o autor, as dimensões solidariedade, conflito e o rompimento com o sistema são fundamentais para separar os movimentos sociais de outras formas de ação coletiva (delinquências, reivindicações organizadas, comportamentos agregados de massa) que muitas vezes são confundidos com movimentos sociais. Portanto, movimentos sociais são constituídos por grupos sociais¹³ formados com base no senso de pertencimento e que buscam materializar os

¹³ De acordo com Karl Jensen (2014), um grupo social é um conjunto de pessoas que possuem algo em comum, podendo ser tanto aspectos biológicos (raça e sexo) quanto culturais (projeto político). A condição grupal não é por si só suficiente para a formação de um movimento social, mas sim as suas relações sociais. Por exemplo, quando um grupo entende a sua condição de opressão, exploração no interior da sociedade e, diga-se melhor, da sociedade capitalista.

seus objetivos expressos pelo projeto de ação (MELUCCI, 1989; VIANA, 2016). Neste sentido, o grupo e os objetivos são fundamentais para a constituição de um movimento social, mas não absolutos. Pois, importa realçar que o que estimula um movimento social é a sua insatisfação com a realidade social. Portanto, segundo Viana (2016) a situação social é outro elemento a ter em conta na análise dos movimentos sociais. De acordo com a fonte, a situação social é aquilo que leva diferentes grupos a se mobilizarem, a sua condição social no interior da sociedade capitalista.

Os movimentos sociais visam exigir mudanças sociais ou resistir a elas. Como disse Melucci (1989), eles produzem a modernização, estimulam a inovação e impulsionam a reforma. Os movimentos sociais não assentam o seu foco apenas para a igualdade de direitos (feminismo, ou negritude), mas também o direito de ser diferente (homossexualidade) e esta última, de acordo com Melucci é uma das mais importantes na sociedade pós-industrial. O alvo dos movimentos sociais é a entidade a quem se dirigem as reivindicações, geralmente governamentais. Por mais que pareça que as reivindicações são dirigidas à sociedade em geral, cabe às autoridades governamentais torná-las possíveis em última instância. Os movimentos das manifestações de 2008 e 2010 agiram em causa semelhante à dos movimentos sociais. Tiveram objetivos claros que o movimentaram (resistência às novas medidas econômicas), os seus integrantes encontravam-se unidos por uma causa que lhes era comum (carestia de vida) e tiveram um alvo a quem eram dirigidas as mensagens reivindicativas (governo).

Apesar dessa verossimilhança, estas ações coletivas não reúnem suficiência para serem chamadas de movimentos sociais, porque foram espontâneos em função de uma realidade que era iminente e porque foram movidos não por um grupo, mas por uma massa lesada. Nesse contexto, elas são simplesmente *reivindicações organizadas* (MELUCCI, 1989) ou *mobilizações sociais* (MONTAÑO; DURIGUETTO, 2011), pois uma vez satisfeitas as suas exigências, a onda de manifestações cessou e igualmente os movimentos deixaram de existir. Portanto, como consideram Montañó e Duriguetto (2011), um movimento social caracteriza-se por um relativo grau de formalidade e estabilidade, não sendo por isso redutível a uma mera mobilização, ao contrário de uma *mobilização social* caracterizada por uma atividade que se esgota em si mesma quando consumada. Conquanto, a tendência de um movimento social não é de desaparecer tão logo que se alcançam ou não os objetivos. Os movimentos sociais encontram-se mobilizados de forma contínua (mas sem eternizá-los) em solidariedade aos respectivos grupos, pois a satisfação das necessidades de hoje, produz necessidades de amanhã, e assim por diante.

As manifestações de fevereiro de 2008 e de setembro de 2010 surgiram apenas para resolver um problema, um conflito social. Como diz Melucci (1989), os atores dos conflitos são

temporários e a sua função é revelar projetos, anunciar à sociedade a existência de um problema que é fundamental em uma determinada área. Eles têm uma função simbólica ou talvez seja possível de falar de uma função profética. Como vimos, as manifestações populares em referência não lutaram para aumentar a sua participação no sistema, elas estavam viradas para uma questão concreta, social e imediata. Os atores dos conflitos tentam mudar a vida das pessoas e acreditam que eles podem mudar o cenário da vida lutando por ela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisei neste artigo as manifestações populares de cinco de fevereiro de 2008 e primeiro de setembro de 2010 que, tendo epicentro na cidade de Maputo, fizeram-se sentir simultaneamente em algumas cidades e capitais provinciais. Nesse percurso, constatei que as revoltas foram o meio encontrado pela população para expressar o seu desencantamento com as autoridades provocado pela carestia de vida. Constatei também que as determinações destas manifestações podem ser agrupadas em dois grupos de fatores: imediatos e remotos. Os fatores imediatos dizem respeito ao agravamento dos preços dos “chapas” e dos principais produtos e serviços que iriam dificultar ainda mais a situação socioeconômica da população. Quanto aos fatores remotos, destaca-se, primeiro, a crise financeira de 2007-2008, que afetou negativamente Moçambique e condicionou o reajuste de preços e, em último, a deficiente comunicação entre as autoridades e o povo, agravada pela má governação.

Olhando pelos seus contornos, estas manifestações significam um meio de participação ativa do povo no processo de tomada de decisão. Significam que, perante as injustiças sociais, a rebelião é um direito consagrado aos homens livres. Servem igualmente de exemplo do processo reivindicativo bem sucedido e abriram caminhos para futuras manifestações sociais. A reflexão realizada sobre o estudo das manifestações de 2008 e 2010 permitiram demonstrar uma realidade inquestionável: as marcas de violência do Estado, e o uso abusivo da força do poder repressivo contra o povo que reivindicava a melhoria da sua condição social. Nestes termos, olhando ainda pela manifestação do poder do Estado, pode-se afirmar que, em nossa sociedade, duas realidades antagônicas coabitam: ditadura e democracia. Ditadura, pela imposição de quase todos os mecanismos de articulação do poder; e “democracia”, pois os governos são formados na base de simulacros de processos democráticos, o que se pode chamar de pseudodemocracia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERTELSEN, Bjør Enge. Efervescência efêmera: levantamentos populares urbanos em Moçambique. In: BRITO, Luís de (org.). **Agora eles têm medo de nós! Uma colectânea de textos sobre as revoltas populares em Moçambique (2008-2012)**. Maputo: IESE, 2017.

BRITO, Luís de et al. Revoltas da fome: protestos populares em Moçambique (2008-2012). In: BRITO, Luís de (org.). **Agora eles têm medo de nós! Uma colectânea de textos sobre as revoltas populares em Moçambique (2008-2012)**. Maputo: IESE, 2017.

CALDEIRA, Adérito. Moçambique afunda mais 5 posições no ranking mundial de democracia. **Jornal@verdade**. Maputo; 22 de janeiro de 2020. Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/tema-de-fundo/35-themadefundo/69777-mocambique-afunda-mais-5-posicoes-no-ranking-mundial-de-democracia>. Acessado em: 03 de março de 2020.

CHAIMITE, Egídio. Das revoltas às marchas: emergência de um repertório de ação colectiva em Moçambique. In: BRITO, Luís de (Org.). **Agora eles têm medo de nós! Uma colectânea de textos sobre as revoltas populares em Moçambique (2008-2012)**. Maputo: IESE, 2017.

DAHRENDORF, Ralf. **O conflito social moderno**. Rio de Janeiro/São Paulo: Jorge Zahar/Edusp, 1992.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. Trad.de Pietro Nassetti. São Paulo: Martins Claret, 2005.

HERNÁNDEZ, Héctor Guerra. Modernidade selectiva e o Estado predador: primeira aproximação às revoltas populares em Maputo de 2008 e 2010. In: BRITO, Luís de et al. (Org.). **Agora eles têm medo de nós! Uma colectânea de textos sobre as revoltas populares em Moçambique (2008-2012)**. Maputo: IESE, 2017.

HOLDEN, Barry. Democracia. In: OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento social do século XX**. Trad. de Álvaro Cabral e Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

IMBUSCH, Peter. The concept of violence. In: HEITMEYER, Wilhem; HAGAN, John. **International handbook of violence research**. vol 1. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.

JENSEN, Karl. Teses Sobre os Movimentos Sociais. **Marxismo e Autogestão**. n 1, p. 129-137, 2014.

JOHANSSON, Kajsa; SAMBO, Michael. As revoltas do pão: Um exercício de cidadania? In: BRITO, Luís de (org.). **Agora eles têm medo de nós! Uma colectânea de textos sobre as revoltas populares em Moçambique (2008-2012)**. Maputo: IESE, 2017.

MACHEL, Samora. Produzir é um acto de militância. In: SILIYA, Carlos (coord.). **Samora Machel: Na memória do Povo e do mundo**. Maputo: Centro de Pesquisa Histórica da Luta de Libertação Nacional, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O Manifesto Comunista**. 16. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2013.

MASSARONGO, Fernanda. Revoltas populares em Moçambique: uma taxa de câmbio anti-riot? In: BRITO, Luís de (org.). **Agora eles têm medo de nós! Uma colectânea de textos sobre as revoltas populares em Moçambique (2008-2012)**. Maputo: IESE, 2017.

MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais? **Lua Nova**, São Paulo, n. 17, p. 49-66, 1989.

MONTAÑO, Carlos; DURIGUETTO, Maria Lúcia. Estado, classe e movimento social. **Biblioteca Básica de serviço social**, v. 5. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2011.

NANDY, Ashis. **Imágenes del Estado: cultura, violência e desarrollo**. México: FCE, 2011.

NGOENHA, Severino E. **Terceira questão: que leituras se pode fazer das recentes eleições Presidenciais e Legislativas?** Maputo: PubliFix, 2015.

OFFE, Clauss. Dominação de classes e sistema político. Sobre a seletividade das instituições. In: OFFE, Clauss. **Problemas estruturais do Estado capitalista**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972, p. 140-177.

PLATÃO. **Os pensadores**. São Paulo: Nova cultura, 2000.

ROSSI, Amanda. **Moçambique, Brasil é aqui**. Rio de Janeiro: Record, 2015.

TURNER, Victor, W. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbusch. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

VIANA, Nildo. **Movimentos Sociais**: Curitiba: Prismas, 2016.

Recebido em: 07/04/2021
Aprovado em: 08/10/2021



ISSN: 2595-5713
Vol. 04 | N°. 8 | Ano 2021

Laurindo Lussimo Rufino

O OTCHIPULULUKILUO: RITUAL FÚNEBRE NYANEKA-NKUMBI, COMUNIDADE DO BAIXO BIMBI DO MUNICIPIÓ DA HUMPATA

THE OTCHIPULULUKILUO – THE RITUAL FUNÉBRE NYANEKA-NKUMBI, COMMUNITY OF BAIXO BIMBI OF THE MUNICIPAL DISTRICT OF HUMPATA

RESUMO: O presente artigo objetiva discutir o ritual fúnebre denominado por otchipululukiluo, praticado pela comunidade Muíla do Baixo Bimbi, situado no município da Humpata. O ritual é parte do repertório de práticas da comunidade Nyaneka-Nkumbi, que vive no território do que é hoje nomeado por Angola. A pesquisa baseou-se nos métodos de observação direta, através de entrevistas semiestruturadas que foram feitas com quatro pessoas pertencentes a comunidade Nyaneka-Nkumbi do Baixo Bimbi. Os dados foram analisados e contextualizados à luz de revisão bibliográfica especializada, de maneira que uma das conclusões possíveis é estabelecer liames deste ritual com outros rituais de igual natureza praticados por povos localizados em outras latitudes geográficas e de outros contextos culturais.

PALAVRAS-CHAVE: Otchipullulukiluo; Ritos Fúnebres; Nyaneka-Nkumbi; Angola.

ABSTRACT: The present article aims at discussing the funeral ritual called otchipululukiluo, practiced by the Muíla community of Baixo Bimbi, located in the municipality of Humpata. The ritual is part of the repertoire of practices of the Nyaneka-Nkumbi community, which lives in the territory of what is today called Angola. The research was based on the methods of direct observation, through semi-structured interviews that were conducted with four people belonging to the Nyaneka-Nkumbi community, located in Lower Bimbi. The data were analysed and contextualized in the light of specialised bibliographic review, so that one of the possible conclusions is the establishment of links of this ritual with others of the same nature, practised by people located in other geographical latitudes and from distinct cultural contexts.

KEY WORDS: Otchipullulukiluo; Funeral Rites; Nyaneka-Nkumbi; Angola.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

O OTCHIPULULUKILUO: RITUAL FÚNEBRE NYANEKA-NKUMBI, COMUNIDADE DO BAIXO BIMBI DO MUNICÍPIO DA HUMPATA

Laurindo Lussimo Rufino¹

Introdução

Neste artigo retratamos de forma sucinta um ritual fúnebre praticado pelos povos Nyaneka-Nkunbi.² O ritual foi observado na comunidade do Baixo Bimbi. Com o mesmo, pretendemos facilitar a compreensão relativa do papel social do *otchipululukiluo* para a comunidade Muíla do Baixo-Bimbi. Para tal, na primeira parte do mesmo, fazemos o enquadramento geográfico do município da Humpata, circunscrição administrativa onde podemos encontrar a comunidade Muíla do Baixo Bimbi. Na segunda seção, discutiremos sobre a filosofia da morte entre os Nyaneka-Nkumbi e do *otchipululukiluo*, enquanto ritual fúnebre, destacando as diferenças na celebração do mesmo, tendo em conta a heterogeneidade social dos membros que constituem aquela comunidade, fato que em muitos casos faz supor que existem vários rituais parecidos entre as populações daquele grupo. Abordaremos também a questão relativa ao significado que o ritual acima referido tem para os Muíla do Baixo Bimbi, bem como procuramos na base da revisão bibliográfica relativa aos rituais fúnebres, relacionar o *otchipululukiluo* do Baixo-Bimbi, com outros rituais fúnebres praticados por povos em outros contextos culturais.

Situação Geográfica do Município da Humpata

Humpata é um dos 14 municípios da província da Huíla em Angola. Está situado entre os meridianos 13° 45' e 12° 50' de longitude Este e pelos paralelos 16° 15' e 14° 30' de latitude Sul, tem uma superfície de 1 239 km² e uma população aproximada de 82 758 habitantes (VELA, 2015 apud INE, 2014). Os seus limites geográficos são: a Norte o município do Lubango, a Este

¹ Laurindo Lussimo Rufino. Mestre em Ensino da História de África pelo ISCED/Huíla. Professor Assistente no Instituto Superior de Ciências da Educação – ISCED, Huíla, Departamento de Ciências Sociais, Secção de Ensino da História. Professor efetivo no Colégio nº 57 “1º de Dezembro” no Lubango – Angola laurindolussimorufino@gmail.com

² De acordo com Estermann (1960), Nyaneka-Nkumbi é um grupo étnico que se instalou num extenso território que hoje compreende a província da Huíla, situada no sudoeste da República de Angola. O grupo em referência é composto por dez (10) subgrupos, nomeadamente: Muíla, Ganbo, Humbi, Donguena, Himba, Cuanqua, Handa do Quipungo, Quilengue - Humbi e Quilengue- Musso.

Ora, em volta desta classificação, registam-se algumas discrepâncias com outros autores, a título de exemplo Melo (2005), retira da mesma o Handa, classificando-o como um grupo, bem como separa Nyaneka para um lado e Nkumbi para outro. No presente, não há disponíveis dados estatísticos referentes ao número de indivíduos que compõem o referido grupo.

o município da Chíbia, a Sul e Oeste os municípios do Virei e Bibala, respectivamente, sendo estes últimos pertencentes a província do Namibe: “*institucionalmente o município da Humpata não possui comunas, no entanto, destaca-se a importância que as regiões de Palanca, Caholo, Bata-Bata e Neves (denominadas “sectores”) apresentam para o município, para além da Sede Municipal*” (VELA, 2015, p. 15).

O Clima

Localizado na região sudoeste de Angola, Humpata é delimitada por dois municípios da província da Huíla e por outros dois que se situam na província do Namibe. Predominam na Humpata “[...] *três grandes tipos climáticos de acordo com a classificação climática de Köppen, nomeadamente: o clima tropical de altitude com estação seca (Cw), o clima desértico (BW) e o clima semiárido de estepe (BS)*” (VELA, 2015, p. 160 apud FEIO, 1981). As temperaturas médias anuais aumentam com o afastamento do mar até a base da escarpa da Leba, fazendo com que na localidade em destaque se atinjam valores de temperatura média anual de 17, 2° C e de 17, 8° C. A influência do relevo traduz-se em quantitativos de precipitação anual elevados (VELA, 2015).

Caracterização do Grupo Nyaneka Nkumbi

Vestuário

Neste grupo social, as senhoras se apresentam vestidas de panos de samakaka³ cabelos entrançados de tranças típicas. Como consequência da colonização, o pescoço normalmente é adornado por missangas de cores variadas – na idade adulta envolto de um colar contínuo de cobre, podendo adornar as pernas e os braços em representação da riqueza em gado que o seu esposo possui, riqueza esta que deve ser preservada, mantendo-se de forma transcendental no seio da família, significando o valor sociocultural dos Nyaneka - Nkumbi (SILVA, 2010).

A agressão dos cafres⁴ aos territórios boers obrigou estes a pedir ajuda à Inglaterra, mas no quadro da necessidade decorrente da Conferência de Berlim, segundo a qual as potências colonizadoras deviam povoar os seus territórios com população branca, para garantir a ocupação efetiva, Portugal, dada a sua pequena extensão territorial e a fraca densidade populacional, via-se impossibilitado de cumprir aquela cláusula com sua população. Por tal fato, o seu Cônsul, no Cabo da Boa Esperança, antecipou-se e negociou com as famílias cafres a possibilidade das

³ Tecido tradicional dos Muíla, povos do sul de Angola, com estampas geométricas multicolor (vermelho, branco, preto e amarelo).

mesmas se fixarem no planalto da Huíla, mais concretamente na região da Humpata. Foi assim que um número considerável de famílias boers se lançou para uma migração em direção ao norte, embrenhando-se no profundo *hinteland*, esperançoso não só de salvar suas vidas e manadas de gado bovino, mas também de realização social e individual, indo parar ao então domínio português de Angola (AZEVEDO, 2014).

É importante que se diga que apesar da colonização portuguesa sob socorro da fixação de colonos boers, a atual população da Humpata em geral e do Baixo-Bimbi de forma particular, caracteriza-se por ser biologicamente uma mestiçagem resultante do contato estabelecido por estes três grupos sociais, designadamente: Nyaneka-Nkumbi, Portugueses e Boers, sendo que grosso modo o grupo social mais numeroso era o primeiro, pois se constituía de população bantu – nyaneka-nkumbi – num número aproximado de 20.000 indivíduos, seguido das cerca de 600 famílias boers, quando a população branca portuguesa não passava dos 97 indivíduos (AZEVEDO, 2014, p. 34).

Porém, apesar da colonização a que foram submetidos, os Nyaneka-Nkumbi, provavelmente por se constituírem no maior grupo sociocultural, conseguiram amenizar o impacto da aculturação imposta pelo assimilacionismo colonial português da época e mantiveram quase que intactos muitos dos seus hábitos e costumes, fazendo-os perdurar no tempo, sendo ainda corrente a prática de muitos deles atualmente, pois o ritual alvo do nosso estudo é um destes sobreviventes ao contato cultural havido. Portanto, o ritual em causa foi por nós observado em meados de 2018, na comunidade citada no Baixo Bimbi, onde a grande maioria na verdade é biologicamente mestiça e na qual a presença de “brancos *Nyaneka-Nkumbi*” é também significativa. Ora, apesar disto, o ritual observado nos fez realizar uma curta viagem no tempo, num tempo não tão distante quanto ao do paleolítico, idade em que as comunidades humanas começaram a dar tratamento sepulcral aos seus entes falecidos (GUANDALINI, 2010, p. 4 apud CALLIA, 2005, p. 8-9; e JUAREZ; PEDROSA, 2008, p. 8), mas paradoxalmente, a um tempo imaginariamente não muito próximo do atual.

A Filosofia de Morte entre os Nyaneka-Nkumbi

A Morte

Desde os primórdios da existência humana, o homem se foi confrontando com a realidade factual da morte⁵, marcando tal realidade, um paralelismo existencial com a vida. Por ser algo

⁴ Da palavra árabe "*Kâfir*" que significa infiel ou "não-crente" (FARINHA, 2005, p. 4).

⁵ Desde o tempo dos homens das cavernas há inúmeros registos sobre a morte como perda, rutura, desintegração, degeneração, mas, também, como fascínio, sedução, uma grande viagem, entrega, descanso ou alívio (GUNDALINI, 2010, p. 4 apud KOVÁCS, 1992, p. 2).

desconhecida, dada a sua irreversibilidade, salvo em situações milagrosas em que os humanos são agraciados com os favores divinos da ressurreição, a morte se tornou alvo de especulação a julgar pela necessidade humana de explicar racionalmente os fenômenos associados à sua existência, a partida do ser humano deste mundo. Desta feita e tal como alude Callia (2005); Juarez e Pedrosa (2008) citados por Guandalini (2010), a morte habita dentro do homem. Ora, este posicionamento é também sustentado pelos Nyaneka-Nkumbi, embora a morte seja tomada como um mecanismo de passagem para o mundo dos ancestrais.

Como qualquer outro povo dotado de racionalidade, os Nyaneka-Nkumbi filosofam sobre a morte, aliás, como referiram Platão e Cícero, a filosofia não é “[...] *senão uma meditação para a morte*”, pois que “*Toda Filosofia é uma preparação para a morte*” (GUANDALINI, 2010, p. 8 apud MARANHÃO, 1998). Os *Nyaneka-Nkumbi* veem a morte como um portal através do qual o espírito transmigra do mundo material para um mundo dedicado aos seres espirituais, não sendo por isso mesmo – a morte – o fim da vida humana, tal como defende Kalute (2018). A morte é para as populações daquele grupo social, o início de uma nova fase na vida, correspondendo a etapa superior no desenvolvimento da pessoa humana. Muandunguila (2019) deixa claro que para os Nyaneka-Nkumbi o ser humano é a combinação das dimensões material e espiritual. Esta última evidencia-se por via da purificação, sendo que esta não ocorre sem a morte do corpo, posto que este seja corruptível, corrompendo o espírito com a sua natureza biológica fraca, às intempéries naturais e a sua subjugação as necessidades, decorrentes da sua natureza carnal.

Para a nossa entrevistada, apesar de saber que com a morte irá se consumir a separação da componente material e espiritual, o defunto continua a ser tido como membro da sociedade. Desta feita existe, paralelamente ao mundo dos seres humanos materiais, o mundo dos seres humanos espirituais, conhecidos na cultura dos Ovanyaneka-Nkumbi como os *onondele* ou *onohande*, palavras que traduzidas para o português significam espíritos, seres que permitem o estabelecimento de uma relação mutuamente vantajosa entre os dois mundos em referência, propiciando entre os povos em causa sustentar a convicção da inexistência da morte efetiva.

Em 2018 fizemo-nos presentes no ato de realização das exéquias fúnebres da sobrinha de um cunhado. As referidas exéquias decorreram na localidade do Baixo-Bimbi. Quando partimos em cortejo fúnebre, tudo parecia normal, mas a surpresa se deu já no cemitério. A mesma resultou do ato de ter sido acesa uma fogueira no recinto correspondente ao cemitério, a escassos centímetros do esquife. Para vermos esclarecido o referido fenômeno, realizamos no quadro do curso de mestrado em Ensino da História de África, um trabalho investigativo em volta do ritual observado, e que aguçara a nossa curiosidade decorrente da limitação imposta ao nosso entendimento empobrecido pela ocidentalização que simultaneamente a enobrece e confunde.

Sabíamos que os rituais fúnebres são celebrados em inúmeras sociedades, quer nas ditas primitivas, quanto nas complexas ou modernas, entre cristãos, muçulmanos, hindus, judeus ou povos que professam outros credos religiosos. Embora as crenças possam ser sustentadas em divindades diferentes, há entre os fiéis de tais religiões um aspecto comum, a necessidade de explicar, justificar e “*comprovar que a morte não é um fim. O sepultamento se torna um meio de preparar o defunto para um outro mundo, ou para uma outra vida depois da morte*” (GUANDALINI, 2010, p. 4 apud ANJOS, 1998, p. 4).

Ainda assim, havia um mistério por desvendar e para o efeito esboçamos um roteiro para guiar entrevistas, e em 16 de junho de 2018 nos deslocamos para o município da Humpata com o fito de manter uma conversa natural, frente a frente com algumas pessoas que estiveram presentes naquele funeral, para obter informações que possibilitassem saber o significado cultural de que se reveste aquele ritual para aquela comunidade. A primeira informação que obtivemos foi que o ritual alvo da investigação a que nos propusemos realizar é nomeada por *otchipululukiluo*. No item que se segue, traremos informações mais precisas em volta do mesmo.

O Otchipululukiluo na Comunidade do Baixo-Bimbi

Otchipululukiluo é um ritual praticado pelo povo *Nyaneka-Nkumbi* por altura do funeral de qualquer ente querido. Em conversa com os nossos entrevistados, todos foram unânimes em afirmar que a referida prática se justifica pelo fato de que entre as comunidades daquele grupo, desde os tempos remotos é costume os cemitérios se localizarem distante dos espaços residenciais, o que de certo modo tornava exaustivo o transporte do cadáver pelos ombros, desde o local de residência até o cemitério. Deste modo, urge a necessidade de efetuar algumas paragens para possibilitar que os homens que transportassem a urna pudessem descansar. É desta objetividade biológica que resulta o nome do referido ritual, uma vez que o lugar onde o cortejo conhece essa paragem para dar lugar ao tão necessário e merecido descanso, recebe o nome de *otchipululukilu*⁶ (TCHIKAMBI, 2018).

Neste lugar, a urna não deve ser pousada no chão e, por isso, os homens cortam alguns arbustos e constroem uma espécie de mesa onde é pousado o caixão. Após isso ser feito, os parentes próximos ou amigos que tenham passado os últimos dias com o defunto, narram o historial de vida do(a) malgrado(a) e os acontecimentos que antecederam a sua morte. Também são cantadas as canções que o(a) alegravam (TCHIKAMBI, 2018). Neste particular, o ritual em

⁶ A expressão *otchipululukiluo*, provém do verbo "*okupululukua*", na língua muila que traduzido para a língua portuguesa significa descansar, significando deste modo o “lugar do descanso”.

causa em parte se assemelha ao “Livro dos Mortos”⁷ do antigo Egito, no que concerne a narração do histórico de vida do defunto, embora numa versão representativa-oral, podendo também assemelhar-se a outros rituais no que respeita aos outros aspectos referidos.

Nehova (2018), discorrendo sobre o mesmo assunto, referiu que no *otchipululukiluo*, embora sejam cantadas canções alegres, é terminantemente proibido executar passos de dança que expressem alegria, até porque as canções, mesmo as que possam conter letras que expressem alegria, são entoadas num tom de nostalgia. O local que acolhe o *otchipululukiluo* se converte num local sagrado, o que em regra geral situa-se a escassos metros dos carreiros, e todo o transeunte quando o avista, deve prestar homenagem⁸ ao falecido, sob pena de atrair azar para si e sua família.

Diferenças na Celebração do Otchipululukiluo na Comunidade do Baixo-Bimbi

A heterogeneidade de que se reveste a sociedade, mormente a idade e a condição econômica do defunto, reflete-se também no modo como o ritual será celebrado.⁹ Existe no atual contexto social diferenças na celebração deste ritual que se consubstanciam na idade, condição econômica e relação do falecido com o mundo dos espíritos (KALUTE, 2018). Podemos aqui observar que a diferença na celebração dos rituais, de forma geral, não só acontece entre os Nyaneka-Nkumbi, pois como refere Guanalini (2010), “*Os ritos fúnebres [...] são muitos e variados, e evoluem não só com os costumes regionais, mas também com a idade, o sexo e a posição social do defunto*” (GUANDALINI, 2010, p. 5).

Quando se trata de um indivíduo adulto é inadmissível e imperdoável que não se acenda uma fogueira, contrariamente a isso, quando se trata de uma criança, é terminantemente proibido a presença do elemento fogo (TCHIKAMBI, 2018). Se o funeral for relativo a um indivíduo humilde, o seu *otchipululuquiluo* se revestirá de igual simplicidade na medida em que não são abatidos quaisquer animais, sendo que se entoam em tom de tristeza as canções que o defunto geralmente gostava e se faça a narração do seu histórico de vida até o momento da sua morte. Assim é também o *otchipululukiluo* de uma criança de origem humilde (KALUTE, 2018).

⁷ No Antigo Egito, mais especificamente na época do Império Novo, que teve início por volta de 1550 a.C. e termina em 1070 a.C., o Livro dos Mortos era usado com o objetivo de ajudar o morto em sua viagem para o outro mundo, afastando eventuais perigos que este poderia encontrar na viagem para o Além. Eram escritos em rolos de papiro e colocados junto às múmias (GUNDALINI, 2010, p. 6).

⁸ Expressar algumas palavras de conforto ao defunto, fazendo alguma oferenda – podendo esta mesma ser traduzida em alimento, bebida ou qualquer bem material – sem se esquecer de o incentivar no sentido de fazer justiça, declarando-se inocente da morte do falecido. Esta homenagem não se recomenda apenas às pessoas que faziam parte do seu ciclo familiar ou de amigos, e sim a todos quanto avistem o local sagrado (MUANDUNGUILA, 2019).

⁹ Os rituais são cerimônias constituídas de gestos simbólicos repetitivos, carregados de intencionalidade. Podem ser religiosos e não-religiosos, e estão presentes em todas as culturas (GUILOUSKI, 2012, p.1).

Para um indivíduo de origem nobre o *otchipululukiluo* é mais elaborado, podendo ser abatidas cabeças de gado bovino, sendo que o mesmo acontece para as crianças da mesma origem. Se o indivíduo falecido tiver tido uma relação, digamos, muito estreita com os *onohande* ou *onondele*, o cortejo poderá ser célere ou retardado, pois tudo há de depender do tipo de vínculo estabelecido entre o defunto e os seres em causa, que na base da qualidade das relações e das boas ou más práticas enquanto ser material, permitirá aos espíritos ancestrais decidir a respeito. Em determinados casos, o que raramente acontece é que o sepultamento pode ser feito nos dias que se seguirão ao do cortejo fúnebre, pois serão os *onondele* ou *onohande* a anuir o momento exato do sepultamento do defunto (KALUTE, 2018; NEHOVA, 2018).

Questionados a respeito das razões que levam a realização daquele ritual, os entrevistados foram unânimes em dizer que se trata de algo que lhes foi transmitido pelos seus antepassados e que vem sendo observado de geração em geração, com o objetivo de demonstrar ao defunto que não o abandonaram, e que embora esteja fisicamente inanimado e a caminho do mundo espiritual, a sua presença entre os vivos há de continuar, e que os vivos continuarão a reconhecer e a aceitar a sua existência no seu seio (KALUTE, 2018; NEHOVA, 2018; TCHIKAMBI, 2018; MUANDUNGUILA, 2019).

Significado da Fogueira no Otchipululukiluo

Como dissemos ao começar este artigo, o que de fato nos intrigou e denunciou a existência de um ritual desconhecido aos nossos olhos, foi o acender uma fogueira no recinto do cemitério a poucos centímetros do esquife. É chegada a hora de conhecer o significado do fogo naquele ritual. Ao que parece, acreditava que se fazia a fogueira para iluminar e aquecer as pessoas nos óbitos, porém, não é este o significado que justifica tal prática. Vejamos então o que significa a fogueira do *otchipululukiluo* para os Nyaneka-Nkumbi.

A fogueira que se faz, disseram os nossos entrevistados, tem o significado de “congregação” na medida em que por meio dela são congregados os vivos, o defunto e os espíritos ancestrais – os *onondele* ou *onohande* – Aliás, é sabido que nas comunidades tradicionais bantu e não-bantu, o fogo significa união, congregação, partilha, purificação e progresso. É a volta da fogueira que as pessoas se reúnem para partilhar conhecimento e assim evoluírem ao nível do mesmo, da afetividade e do saber-fazer. Por essa razão é que não se realiza esse ritual para um indivíduo adulto sem a componente “fogo”.

A prática deste ritual entra de comum acordo com o relato de Guilouski (2012, p. 1), ao considerar que “*O ritual em uma determinada tradição religiosa é a possibilidade de o adepto entrar em comunhão com a fonte primordial de força e energia que jorra das origens*”. Como

dissemos por via da fogueira do *otchipululukiluo*, o falecido estabelece uma comunhão com os seres humanos materiais e espirituais. Desta comunhão, como referimos, os vivos têm a responsabilidade de lhe prepararem o caminho para o mundo dos espíritos e a responsabilidade de o apresentar ao Ser Supremo – o *Huku* – Deus, o Senhor que governa os dois mundos já referidos.

O argumento de Callia (2005), segundo o qual o ritual não mais é do que a demonstração clara da incapacidade de os homens se digladiarem com a morte e a tentativa de reconciliar-se com a mesma (GUANDALINI, 2010, p. 2 apud CALLIA, 2005), pode encontrar fundamentos entre os Nyaneka-Nkumbi do Baixo-Bimbi – na medida em que o *otchipululukiluo* visa estabelecer com o defunto um clima ameno, com vista a: (i) – amansar o seu espírito, pois vigora a crença de que não há morte corporal que não seja causada pelos espíritos maus ; (ii) - fazer com que o espírito do falecido leve para o além uma boa referência dos vivos, por formas a que os espíritos ancestrais sejam com eles benevolentes, concedendo-lhes chuvas abundantes, boas colheitas, descendentes robustos, fertilidade humana e animal dentre outras muitas outras benesses; (iii) - mediar a passagem do espírito imortal do defunto para o mundo a que se destina (NEHOVA, 2018); e, (iv) – possibilitar que no novo mundo, o espírito recém integrado possa ser pelos já encontrados, apresentado ao Ser Supremo *Huku*¹⁰ – o governante dos dois mundos já referidos.

Para os *Nyaneka-Nkumbi*, a morte não deve ser aceita de ânimo leve, ainda assim ela resulta sempre num favor para os entes com existência física, pois o defunto, independentemente da sua idade ao transmigrar, converte-se num ente protetor, uma espécie de anjo, pois o homem “[...] ao tomar consciência da morte, procura a desintegração do envoltório carnal, pratica ritos que provam sua crença no além e procura facilitar o acesso a uma nova vida” (GUANDALINI, 2010, p. 5 apud BAYARD, 1996), aproveitando também o momento como uma oportunidade soberana para interagir com os espíritos, enquanto garantes da prosperidade (NEHOVA, 2018). Para os povos *Nyaneka-Nkumbi*, a celebração do ritual do *otchipululukiluo*, demonstrou haver, como sustenta Reis (1991). uma “[...] grande preocupação com relação ao destino e à salvação da alma fazendo com que as pessoas se utilizassem de ritos e cerimônias que proporcionassem ao morto uma boa vida no outro mundo” (LIMA, 2013, p. 1 apud REIS, 1991). Por essa razão, para o povo em causa, a realização deste ritual é de extrema importância pois que é do encaminhamento do espírito do ente falecido para o mundo dos *onondele* ou *onohonde* que se garante o bem-estar dos vivos, como veremos mais adiante.

Ora, podemos afirmar que o *otchipululukiluo*, como referiu (GUANDALINI, 2010, p. 5), “[...] enquadra-se nos ritos de incorporação ao mundo dos mortos”, sendo igualmente certo

afirmar-se que para o povo em destaque, esse ritual corresponde igualmente a um ritual de passagem, pois que por via do mesmo o espírito transita do mundo físico para o mundo espiritual, aliás como deixou claro Nehova (2018), a não realização deste ritual, impede que o espírito em trânsito seja recebido no seio dos espíritos ancestrais, pois os vivos enquanto seres materiais deste mundo devem manejar os elementos do seu mundo e apresentar o espírito desintegrado do corpo aos anciãos testemunhando as suas boas ações para que os espíritos ancestrais (sagrados) conheçam quem está às suas portas e o possam receber com honras no seu seio, do contrário o mesmo será visto como alguém que ameaça à paz e a boa convivência no outro mundo, e por tal razão não ser recebido.

Como vemos, os Nyaneka-Nkumbi estão alinhados com outros povos, que como refere Guilouski e Costa (2012, p. 2), os rituais fúnebres permitem aos humanos adentrar no mundo divino e trazê-lo para a dimensão humana, bastando para o efeito que os vivos impressionem, com as suas ações, as divindades para que em recompensa por tais atos o conselho dos espíritos ancestrais lhes conceda certos favores.

Consequências que podem advir da não celebração do otchipululukiluo

A não observância daquele ritual transparece um abandono do espírito do defunto, impedindo-o de ser recebido no além (NEHOVA, 2018), e equivaleria a abandoná-lo na fase de transição, uma zona de ninguém no que o espiritual diz respeito, convertendo-o numa espécie de espírito errante, condenado a vagar entre o mundo dos vivos e dos mortos sem que lhe seja reconhecida legitimidade para habitar qualquer um dos referidos mundos.

Segundo Nehova (2018), os espíritos perversos são o resultado do renunciar a prática dos rituais fúnebres, a ideia de que se é civilizado, muitas vezes pressupõe o abandono das práticas ritualísticas ancestrais e, o contraste tem sido demonstrado pelo fato de que nos dias que hoje correm, existam muito mais mortes, doenças, diminuição da esperança de vida e outros males – apesar de existir supostamente mais desenvolvimento tecno-científico – tudo porque na verdade a densidade populacional dos maus espíritos vem crescendo, pois os espíritos que não completam a sua jornada para o mundo habitado pelos espíritos ancestrais, reconhecem ter havido irresponsabilidade e indiferença dos vivos e por isso mesmo, enfurecidos, procuram em jeito de retaliação prejudicar os vivos em seu quotidiano. Esta realidade, de acordo com a entrevistada, concorre para o aumento significativo da taxa de mortalidade que se vem verificando.

¹⁰ Deus na língua muila – língua dos Ovanyaneka-Nkumbi.

Outro entrevistado, Tchikambi (2018), defende tal como Nehova (2018), a ideia de que embora hoje nos alimentemos melhor, sejamos mais higiênicos, com melhores habitações e conforto de colchões, entre outros benefícios da modernidade, registramos uma taxa de mortalidade muito alta, tudo porque não fomos capazes de gerenciar com sapiência o choque registrado entre os valores culturais trazidos pelo colonizador europeu e aqueles que caracterizam a nossa ancestralidade, muitas das quais desvirtuadas ou mesmo perdidas, devido ao fato de termos abandonado.

Olhando para a maneira muito séria como os *Nyaneka-Nkumbi* encaram o *otchipululukiluo*, dados os valores que defendem e as convicções que os caracterizam, entendemos que deve ser sempre atual a nossa preocupação tendente a compreender – tal como refere Gundalini (2010, p. 1) - “[...] a transformação da relação do homem com a morte a partir de seu desenvolvimento histórico e cultural. Visando compreender por qual viés esta transformação ocorre”. Na verdade, esta preocupação não é de hoje, na medida em que desde o período em que os homens viviam organizados em hordas humanas o ato de pensar e compreender a morte tem coabitado consigo mesmo, e embora nos nossos tempos sejamos agraciados com muito mais tecnologias, sem descorar a importância da Bíblia Sagrada que para alguns dá respostas, o entendimento que se tem da morte, quer nas comunidades cristãs, quer não-cristãs, dão ênfase a um elemento comum, a “imortalidade do espírito”.

A julgar por isso, podemos afirmar que este entendimento que se tem da morte e que se difundiu por muitas culturas no planeta Terra, pode ser o resultado da existência em tempos remotos de uma religião comum, e que com o tempo tenha ganho ou perdido alguns elementos, se tornado por essa razão diferente em alguns aspectos, mantendo uma espécie de “quadro comum” a muitas delas. Logo, a forma como a morte é encarada, torna pertinente que se faça uma reflexão profunda e metódica a respeito de “[...] como este relacionamento influencia direta/indiretamente na existência da humanidade” (GUANDALINI, 2010, p. 7).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo do *otchipululukiluo* permite aludir que, não obstante o longo período de colonização imposto aos Nyaneka Nkumbi da região do Baixo-Bimbi, os ancestrais continuam vivos nesta localidade por meio da tradição cultural manifesta pelos muitos rituais ainda praticados com particular destaque para a que referimos. Sendo esta uma clara demonstração de que a História deste povo, e em particular na região em referência, constitui um fato e que o mérito da tradição oral é forte, veículo através do qual o ritual vem sendo passado de geração

para geração permitindo que a autenticidade da História deste povo ágrafo se mantenha atemporal, apesar dos problemas advindos das políticas colonialistas de caráter assimilacionista.

Por essa razão, é imprescindível julgarmos que se estudem estes grupos minoritários no sentido de que se absorvam os ditos saberes periféricos ou endógenos daquelas sociedades simples, para a resolução dos problemas que se apresentam ao nível das sociedades complexas, e assim cultivarmos na afetividade das jovens gerações valores sócio morais e convicções que nos permitam construir no futuro uma sociedade mais justa e progressiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARAUJO, Diana da Silva. **O Papel Social dos Ritos Fúnebres nas Irmandades Negras do rio Grande do Sul, Século XIX**. Departamento de História-UFRN, S/D.

GERALDO, Fernandez Juarez e Jose Manuel Pedrosa. **Antropologías del miedo**. Madrid: Calambur Editorial, 2008.

GUANDALINI, Felipe Correa. **As Transformações da Relação do Homem com a Morte**. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2010.

GUILOUSKI, Borres e Costa, Diná Raquel D. da. (20 a 21 de agosto de 2012). **Ritos e Rituais**. Jointh Escola de Educação & Humanidades - Jornada Interdisciplinar de Pesquisa em Teologia e Humanidades, p. 19. Disponível em: <<http://docplayer.com.br>. Acesso em: 24.03.2018.

LIMA, R. M. (22 - 26 de julho de 2013). **A Conveniência da Morte: os Rituais Fúnebres e o Consumo**. XXVII Simpósio Nacional de História - Conhecimento Histórico e Dialogo Social, p. 17. Disponível em: <<http://www.snh2013.anpuh.org>. Acesso em: 23.03.2018.

MARK Auge. **Dios Coomo Objeto**. Barcelona: Gedisa, S.A., 1988.

NETO, T. **História da Educação de Angola, Grupos Nativos, Colonização e a Independência**. Zaina Editores, 2014.

RODRIGUES, C. **Lugar dos Mortos na Cidade dos Vivos - Tradições e Transformações Fúnebres no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora Eletrônica - Augusto Duarte, 1996.

SANTOS, Sandra Ferreira dos. **Ritos Funerários na Grécia Antiga: um Espaço Feminino**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

VELA, H. P. **Cartografia de Ocupação do Solo Derivada de Imagens de Satélite. Caso de Estudo: Município de Humpata, Angola**. Lisboa, Portugal: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas - Universidade Nova de Lisboa, 2015.

DOCUMENTOS

Iles/ULBRA Itumbiara. **Manual de Metodologia Científica. Itumbiara: Instituto Luterano de Ensino Superior de Itumbiara -GO-ULBRA, 2011.**

SILVA, V. **Nyaneka-Nkumbi maravilha turistas**. Jornal de Angola, 34, 2010.

ENTREVISTAS

GOMES, M. C., & Alcará, A. A. (3 a 5 de agosto de 2016). **Entrevista: um Relato de Aplicação da Técnica**. VI Seminário em Ciências da Informação, p. 13. Disponível em: <<http://www.uel.br>. Acesso em: 24.03.2018.

KALUTE. Otchipululukiluo. (L. Rufino, Entrevistador). (16 de junho de 2018).

MUANDUNGUILA. Otchipululukiluo. (L. Rufino, Entrevistador). (01 de janeiro de 2019).

NEHOVA. Otchipululukiluo. (L. Rufino, Entrevistador). (16 de junho de 2018).

TCHIKAMBI, J. **Otchipululukiluo**. (L. Rufino, Entrevistador). (16 de junho de 2018).

Recebido em: 03/05/2021

Aprovado em: 17/12/2021



ISSN: 2595-5713
Vol. 04 | N°. 8 | Ano 2021

Oliveira Adão Miguel

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

MEMÓRIAS DOS GRUPOS ÉTNICOS MINORITÁRIOS NO SUL DE ANGOLA: A DIMENSÃO DA VULNERABILIDADE SOCIO-ECONÓMICA DOS SAN

MEMORIES OF ETHNIC MINORITY GROUPS IN
SOUTHERN ANGOLA: THE DIMENSION OF THE SOCIO-
ECONOMIC VULNERABILITY OF THE SAN

RESUMO: O presente artigo é parte de um exercício investigativo que recorre ao conceito de minoria para identificar grupos sociais historicamente excluídos do processo de garantia dos direitos básicos como moradia, emprego, saúde, educação e bilhete de identidade, tendo em conta as questões étnicas, raciais, religiosas, gênero e sexualidade. No caso dos San, visto como os povos mais antigos do território sul angolano, a memória coletiva presente nos marcos sociais, como família, religião, espaço, linguagem e classes sociais, está repleta de cenários de exclusão social, política e económica, derivados da ocupação dos povos bantu, da colonização portuguesa e com uma pós-independência excludente em ato contínuo, tendo em atenção a questão dos direitos civis, políticos e económicos não respeitados pelo estado angolano independentemente de estar plasmado na constituição da República de 2010.

PALAVRAS-CHAVE: Memória; Grupos Minoritários; Sans.

ABSTRACT: This article is part of an investigative exercise that uses the concept of minority to identify social groups historically excluded from the process of guaranteeing basic rights such as housing, employment, health, education and identity card, taking into account ethnic, racial issues, religious, gender and sexuality. In the case of the San, seen as the oldest peoples in the territory of southern Angola, the collective memory present in social frameworks such as family, religion, space, language and social classes is full of scenarios of social, political and economic exclusion derived from occupation of the Bantu peoples, of Portuguese colonization and with an exclusive post-independence in a continuous act, taking into account the issue of civil, political and economic rights not respected by the Angolan state, regardless of being reflected in the 2010 constitution of the republic.

KEY WORDS: Memory; Minority Groups; Sans.

MEMÓRIAS DOS GRUPOS ÉTNICOS MINORITÁRIOS NO SUL DE ANGOLA: A DIMENSÃO DA VULNERABILIDADE SOCIO-ECONÓMICA DOS SAN

Oliveira Adão Miguel¹

Introdução

A formação social de Angola resulta da confluência de diversos povos (grupos étnicos) com realce ao grupo dos *Khoisan*, conhecido como o povo mais antigo do planeta. A origem deste povo suscita várias discussões, bem como a nomenclatura *Khoisan*. Todavia, resulta da articulação de duas palavras: *khoi-khoi*, que significa homem, e *San*, que significa acumular, colher frutas, arrancar raízes da terra ou capturar pequenos. No geral, o conceito significa “pessoa”. Para o contexto de Angola, usaremos apenas o termo San para identificar parte do grupo que perpassa o seu espaço territorial.

No presente trabalho, pretendemos estudar as memórias dos grupos minoritários, com destaque aos *San* do Sul de Angola. Para tanto, olhamos sobretudo o processo de exclusão social, política e económica a que historicamente membros deste grupo são submetidos. O olhar sobre a memória nos levará a Maurice Halbwachs, autor das obras *Quadros sociais da Memória* (1925) e *Memória Coletiva* (2006). Halbwachs a definiu como o conjunto de experiências compartilhadas entre gerações e membros da sociedade, sobre fatos, pessoas, sentimentos e sentidos, que se desenvolvem tanto nas interações verbais e cotidianas dos agentes sociais (memória comunicativa e oral) quanto em formas mais institucionalizadas, escritas e monumentais. Halbwachs defendia que as concepções do passado são afetadas pelas imagens do presente e, no caso dos *San*, pela dimensão da exclusão social de que são vítimas diariamente dentro do estado angolano. Este processo de exclusão decorre da ausência de políticas inclusivas, ou se quisermos políticas de discriminação positiva. Na verdade, esta memória atualiza-se constantemente no âmbito de um passado que não é de facto o das comunidades *San* em todo o sul de Angola; comunidades que sofreram exclusão social, discriminação e exploração económica em um contexto em que os direitos humanos eram rotineiramente desrespeitados e violados.

Esta memória está presente através dos quadros sociais da memória (HALBWACHS, 1925) como a família, religião, espaço, linguagem e as classes sociais. Historicamente, o *San* na condição de grupo indígena do território angolano, foram submetidos a ocupação dos povos

¹ Oliveira Adão Miguel, Mestre em Ciências da Educação pelo Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla (ISCED-HUILA) Angola, na opção História da África. Doutorando do Programa de Memória: Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Professor do ISCED-Huíla. oliveiraadaomiguel@gmail.com

bantu, a colonização portuguesa, na pós-independência a guerra civil e com a paz ao abandono explícito por falta de políticas de ações afirmativas no intuito de fomentar maior inclusão ao novel dos direitos civis, políticos e económicos. O trabalho foi desenvolvido a partir de documentos bibliográficos e informações veiculadas por jornais angolanos como o *Jornal de Angola*, *DW África* e a *Rádio Voz da América*. Estes trazem a fala de várias personagens ligadas a comunidade *San*, o que de certa forma permite-nos adentrar a uma dimensão de como se configura a exclusão deste grupo humano.

Etnografando os *Khoisan* em África: binóculos inclinados ao sul de Angola

É dado assente que a formação social de Angola resulta da junção de diversos povos (grupos étnicos) e reinos africanos situados entre a África Central e Austral. Esses povos exerciam diferentes atividades socioeconômicas possuindo uma pluralidade de valores culturais, sistemas políticos e cosmogônicos. Tendo em conta a sua diversidade etnolinguística e sociocultural e devido a colonização por descendentes de europeus, hoje o território é constituído pelo povo bantu e não bantu.² É interessante notar que o Fundo Antigo do Povoamento Angolano é composto dos povos *Pigmeus*, *Vátuas*, *Khoisan* e *Bantu*³ e sobre este assunto Douglas Wheeler e René Pélissier ressaltam a presença prevaiente dos povos *Pigmeus*, *Khoisan* e *Vátuas* (*Ovatwa*: Grupo que subdivide-se em *Ovacuissi* e *Ovacuepe*) como os mais antigos do território angolano:

Existem três pequenos grupos não bantu em Angola, os povos de língua *khoisan*, que tiveram origem no grupo bosquímano e hotentote: os bosquímanos, os *cuissi* e os *cuepe*. Contando apenas cerca de dois mil a seis mil indivíduos, são sobretudo nómadas do deserto. Últimos representantes de antigos caçadores-recolectores da velha Angola, estes homens de pele castanha são marginais, quer em termos raciais quer em termos culturais. Não pertencendo exactamente ao grupo racial negro, possuem algumas características físicas do grupo mongol. Habitam os confins áridos e remotos do sul de Angola. Não estando integrados no sistema moderno, produto dos últimos cinco séculos, rejeitaram a influência bantu e europeias e avançaram por sua conta e risco para os desertos inóspitos, em vez de competirem por terras estrangeiras mais bem irrigadas” (WHEELER; PÉLISSIER, 2009, p. 36).

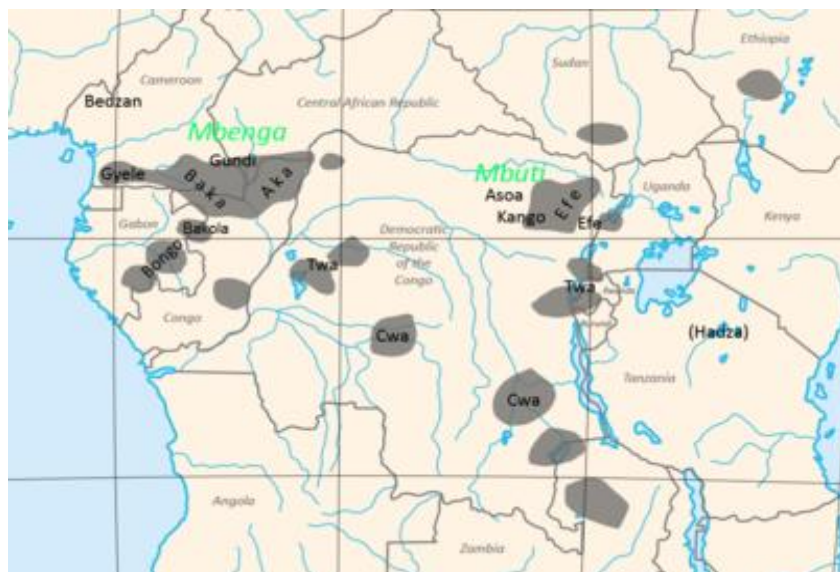
Os *Pigmeus* no continente africano vivem em florestas tropicais e equatoriais e no passado podiam ser encontrados na República Democrática do Congo, tendo também vivido no

² Conforme texto do VIII Encontro Estadual de História. Feira de Santana, ANPUH, 2016. Disponível: http://www.encontro2016.bahia.anpuh.org/resources/anais/49/1476981752_ARQUIVO_FormacaodeAngolaeasResistenciasAfricanas.pdf.

³ Para aprofundar este assunto ver o artigo de Virgílio (2015).

MEMÓRIAS DOS GRUPOS ÉTNICOS MINORITÁRIOS NO SUL DE ANGOLA: A DIMENSÃO DA VULNERABILIDADE SOCIO-ECONÓMICA DOS SAN norte de Angola (bacia do rio Zaire) ao longo de vários anos. Geralmente apresentam baixa estatura e medem em torno de 1,50 m de altura.⁴

Mapa nº01: verificamos as partes aonde habitam os *Pigmeus* no atual território africano.⁵



O composto *Khoisan*, como conhecemos hoje, foi cunhado por Leonhard Schulze na década de 1920 e popularizado por Isaac Schapera em 1930. Existe toda uma discussão em torno do etnônimo, pois, os povos *Khoisan* resultam, como dissemos acima, da articulação de duas palavras *khoi-khoi* e *San*, resultando em um conceito que pode ser traduzido como pessoa. De acordo com Redinha (1969, p. 8), “Os *San* e *Khoi*⁶ evidenciam afinidades morfológicas e etnolingüísticas”. Assim, os pastores-nômades/ semi-nômades *Khoekhoe*, *Khoi*, *Khoe*, *Khoikhoi*, *Khoikhoin*, *Cóis* ou *Khoekhoen* acabaram sendo fundidos aos caçadores-coletores *San* e os dois grupos foram sendo descritos por um termo genérico que acabou por uni-los, fazendo-os ser conhecidos por *Khoisan*/ *Coissãs*/ *Coisãs*/ *Khoesan* (AGUIAR, 2020, p. 71-72).⁷

Porém, a presença colonial demarcou-os em uma subjetividade negativa através dos conceitos *hotentote* (gago), utilizado pelos holandeses no século XVII, e *bosquímano* (homem do bosque). Ambos os conceitos visavam a depreciar a dimensão histórico-antropológico-cultural desses povos. Sobre isto, Estermann (1983, p.175) já dizia que “quanto à designação hotentotes deriva do termo holandês “gago” ou antes cacarejador, por causa dos sons estalinhos que fazem parte da sua fonética”. Ana Lúcia Leite e Aguiar, por sua vez, ressalta o seguinte:

⁴ Fonte: Pigmeus. Disponível: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pigmeus>.

⁵ Fonte: Pigmeus. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pigmeus>.

⁶ Fonte: Origens: entre o rasto e o rosto na alma dos Khoisan do Cunene. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zgBgAcnnlK0>.

⁷ Fonte: Wikipédia: San people. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/San_people.

Por sua língua típica, foram chamados de ‘hotentotes’ (ou ‘gagos’, em neerlandês), e pelas práticas de caça e coleta foram denominados ‘bosquímanes’ (derivação do inglês ‘bushman’ ou homem do mato). Esses termos, utilizados há mais de três séculos para se referir aos San, aos *Khoekhoen*, aos Nama, aos Griqua, dentre alguns outros, são verbetes cunhados por estrangeiros que descreviam os povos locais a partir de suas observações. Evitando e renegando os termos impostos pela chegada dos colonizadores e de suas conceituações, as nomeações, no presente, podem ser feitas pelos nomes mesmo das etnias, tal como a tradição desses povos, ao que tudo indica, lhes transmitiu, ou tal como o tempo presente nos aconselha a fazer (LEITE; AGUIAR, 2020, p. 71).

Não obstante a esta visão pejorativa, os *bantu* ao se fixarem em território angolano, vistos como invasores passaram a tratar os *Khoisan* de *Kamussequele*. “Porém, os povos *bantu*, vizinhos dos *Kwadi* e *Kung*, atribuíram a estes povos certos nomes pejorativos que diferem em cada região, dentre os quais citaremos os seguintes: *Ova-Kwangala*, *Mukuassekele*, *Camussequele*, *Tuzala-Majimo*, *Ova-Kwankala*, *Cacuengos*, *Vakwengo*, *Ovassekele*, *Ovakedes*, *Kazama*. *Os Kung chamam aos Ovawambo de kai*, significa negro e *nany* a todos povos negro Angolanos que não sejam *Ovawambo*” (MUSSILI e PEDRO, 2021, p. 168). E sobre este assunto Kondja argumenta que:

O termo *San* é uma evolução de “Sonqua/Soaqua” (plural masculino) ou “*Saan/saon*” (plural de gênero comum). Originário das línguas Khoikhoi, *san* significa “aborígenes” ou “autóctones”, pessoa originária da terra em que habita. O etnónimo Sonqua foi amplamente difundido em documentos holandeses e ingleses desde o século XVII. Por volta de 1970, foi substituído por Bosquímanos, que, do holandês “*Bosjesman*”, significa “pessoas do mato”. Os termos *Bushmen* e Hotentote carrega conotações negativas. E, por essa razão, muitos dos investigadores têm preferido, desde o final do século XX, usar o termo *San* para se referirem aos caçadores e coletores. Embora os caçadores e coletores não sejam mais numerosos que os *Khoe*, estão, no entanto, geograficamente mais dispersos e são linguisticamente mais diversos (KONDJA, 2021, p. 11 citado por MUSSILI; PEDRO, 2021, p. 168).

Em uma pesquisa feita por Mussili e Pedro (2021, p. 168), no contexto do território do Cunene, observou-se que os indivíduos deste grupo etnolinguístico do município do Cuanhama afirmavam desconhecer a denominação *Khoisan* e diziam ser os *Kung* e *Kwedi*. Este nome estende-se a todos, incluindo alguns que vivem na República da Namíbia, os *vakwedi/kwedi*, os *San* e os *Malili*. Estes últimos ainda se encontram num estado de convívio isolado do resto de qualquer sociedade, vivendo uma cultura considerada “primitiva” e “fugindo” de outros grupos humanos. Conhecidos como povos nômades ou seminômades, o termo *San* (*Saan*, *Sân*), no idioma *Khoekhoegowab*, provavelmente se refere a pessoas sem gado ou pessoas que forrageiam por sua própria comida. É geralmente aplicado aos povos caçadores e coletores do sul da África, que descendem dos primeiros homens modernos desta região.

Em outra tentativa de definição, a palavra *San* surge de forma mais assertiva, significando “povos que colhem comida selvagem” (AGUIAR, 2000, p. 68). Geralmente são povos caçadores-coletores e, em média, mais baixos e esguios que os demais povos africanos; possuem uma coloração da pele amarelada e prega epicântica nos olhos; as mulheres possuem esteatopígia (grande desenvolvimento posterior das nádegas). São os habitantes mais antigos do território angolano e vivem separados em pequenos grupos com características seminômades; diferentes dos Bantu, apresentam uma estatura pequena, com uma cor que se aproxima ao óleo de palma, cabelo curto encaracolado e rijo. Hoje representam menos de 10% da população que constitui o mosaico etnolinguístico do país (MAIUNGA, 2021, p. 24). Fituni (1985, p. 47) acrescenta os seguintes argumentos:

“Geralmente, os *Khoisan* apresentam estatura média de 1,60 metro para os homens e 1,50 metro para as mulheres, membros de ossatura fina, com os pés e mãos pequenas a cabeça, em geral é dolicocefala, o cabelo cresce em pequenos tufo enrolados, distanciando-se uns dos outros, assemelhando-se a graus de pimenta. A forma do rosto é fracamente triangular, devido à saliência dos pómulos, os olhos ligeiramente oblíquos; o nariz é largo e achatado com os orifícios muito largos e por vezes ligeiramente virados para cima; genericamente apresentam a barriga saliente, o mesmo acontece com a parte posterior ao sexo para as mulheres «esteatopígia». (Estermann, 1983, p. 36). A pigmentação é mais clara em relação à dos Bantu e Vátua, rugosidade precoce da pele, principalmente os de sexo feminino. São tradicionalmente, caçadores-coletores e nômades. A sua dieta alimentar e a atividade econômica são à base de raízes de plantas, frutos silvestres, carnes de caça e mariscos. Semelhantes aos *Khoi*, em linguagem e aparência, os San não se dedicam à pastorícia nem à agricultura (FITUNI, 1985, p. 47)

Imagem n 01: duas Khoisan em idades diferentes ⁸



⁸https://www.google.com/search?q=Imagem+de+Khoisan&rlz=1C1SQJL_pt-PTBR1013BR1014&sxsrf=ALiCzsY80XnDJ1Y9D0GnSMWXovZxxRuC3g:1663690544022&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=2ahUKEwj8zpGf4qP6AhWpHbkGHTKkAt8Q_AUoAXoECAIQAw&biw=1366&bih=625&dpr=1#imgc=597_VvbwCzfkTM

Os *San* são os povos mais antigos do Sul da África⁹ e hoje encontram-se na Namíbia, em Botswana, na África do Sul, em Angola, no Zâmbia, em Lesoto e no Zimbábue. Geneticistas apontam que as mais antigas amostras de genes modernos encontradas vieram dos *San* e datam de cerca de 80.000 anos atrás. De acordo com um estudo genético autossômico de 2012, o *Khoisan* podem ser divididos em dois grupos correspondentes às regiões noroeste e sudeste do Kalahari, os quais se separaram nos últimos 30 mil anos. Todos os indivíduos testados na amostra apresentaram ancestralidade de populações não-*Khoisan* introduzidas há aproximadamente 1200 anos como resultado da expansão bantu. Além disso, os *Hadzas*, um fruto de caçadores-coletores do Leste de África que também utilizam uma língua baseada em cliques (como a dos *Khoisan*), possuem um quarto de sua ancestralidade oriunda de uma população relacionada aos *Khoisan* (revelando uma ligação genética entre o Sul da África e o Leste da África, ou seja, com as populações *Khoisan* de Angola e da Namíbia, que teriam se separado daquelas da África Oriental entre 25 mil a 40 mil anos atrás). Conforme este estudo genético de 2014, eles poderiam ter sido o maior grupo humano no mundo em termos demográficos no período entre 120 mil a 30 mil anos atrás.¹⁰

Mapa n°02: localização dos *Khoi-khoi* e *San* em África¹¹



Ao contrário do que se pensa, principalmente em Angola, o etnônimo *Khoisan* é constituído por vários povos, não apenas dois (*khoi-khoi* e *san*). O etnônimo abarca os povos *Hadze*, *Sanawe*, *Kwadi*, *Khwe*, *Nama*, *Damara*, *Hailom*, *Ju'hoani*, *!Xun* (*!Xung*), *!Hõa*, *!xóõ* e *N/uu* (*Khomani*), *Khoi* (*Khoi-khoi*), espalhados na vasta região da África Austral. Em Angola

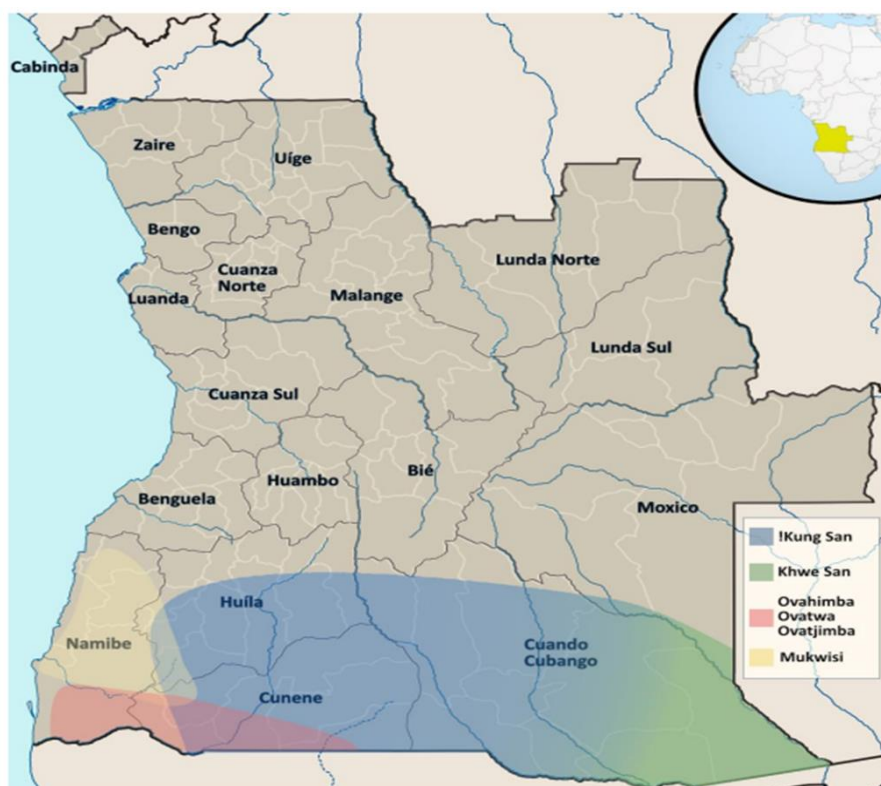
⁹ Sobre as origens deste povo, é recomendável assistir a síntese a partir do vídeo disponível no YouTube: Evolução e dispersão dos HOMINÍDEOS (Parte 1: origem das espécies) (#Pirula 338.1) <https://www.youtube.com/watch?v=8ox6Ff2SbWw&t=6s>.

¹⁰ Tribo Khoisan: uma luta pela sobrevivência. Disponível em: <https://vivimetalium.wordpress.com/2015/09/17/tribo-khoisan-uma-luta-secular-pela-sobrevivencia/>.

¹¹ https://static.cambridge.org/binary/version/id/urn:cambridge.org:id:binary:20190709041230079-0136:9781108289603:41826fig1_1.png?pub-status=live.

MEMÓRIAS DOS GRUPOS ÉTNICOS MINORITÁRIOS NO SUL DE ANGOLA: A DIMENSÃO DA VULNERABILIDADE SOCIO-ECONÓMICA DOS SAN encontramos, principalmente os *Kung (Xung)*, variedade dos San e os *Kwed (ovakede)*, da variedade dos *Khoi-khoi* (KONDJA, 2021, p. 10-18 citado por MUSSILI E PEDRO, 2021, p. 168). A atual região do Sul de Angola que engloba as províncias do Cuando Cubango, Namibe, Huíla e Cunene tem uma composição étnica aonde se podem encontrar os Khoisan se tivermos em conta o presente mapa:

Mapa nº 03: Distribuição dos povos *Khoisan* em Angola¹²



Conforme ilustrado nesta seção, a falta de informação impacta o planeamento e a triagem adicional para os povos indígenas em algumas áreas do território do sul de Angola. Os dados socioeconômicos sobre os povos originários e minoritários em Angola são muito limitados, embora no nível provincial e municipal alguma coleta de dados seja realizada e pequenas pesquisas tenham sido realizadas por organizações da sociedade civil. Grupos considerados povos indígenas sob orientação do Banco Mundial são encontrados principalmente nas províncias de Namibe, Huíla, Cunene, Cuando Cubango, bem como pequenas populações relatadas em Moxico. Ocorre que historicamente estes grupos foram sendo excluídos dos seus habitats por conta da expansão do grupo bantu¹³ que acabou se instalando no território angolano.

¹² Ministério da Educação, 2021. PROJETO DE EMPODERAMENTO FEMININO E APRENDIZADO PARA TODOS (PAT II) Projeto nº 168699 Disponível em https://www.pat-med.org/wp-content/uploads/2021/02/EPPI_PAT-II-P168699_FINAL.pdf.

¹³ O termo Bantu foi inventado pelo alemão Wilhem Bleek, em 1851, através da comparação dos sistemas de classes de quatro línguas localizadas no Sul de África, a saber: *o Helelo, o Sotho, o Tswana e Whosa*. Segundo Kukanda

As hipóteses e os resultados das pesquisas mostram que a expansão das línguas Bantu e a difusão de ferro são fenómenos podem ser percebidas através de duas hipóteses:

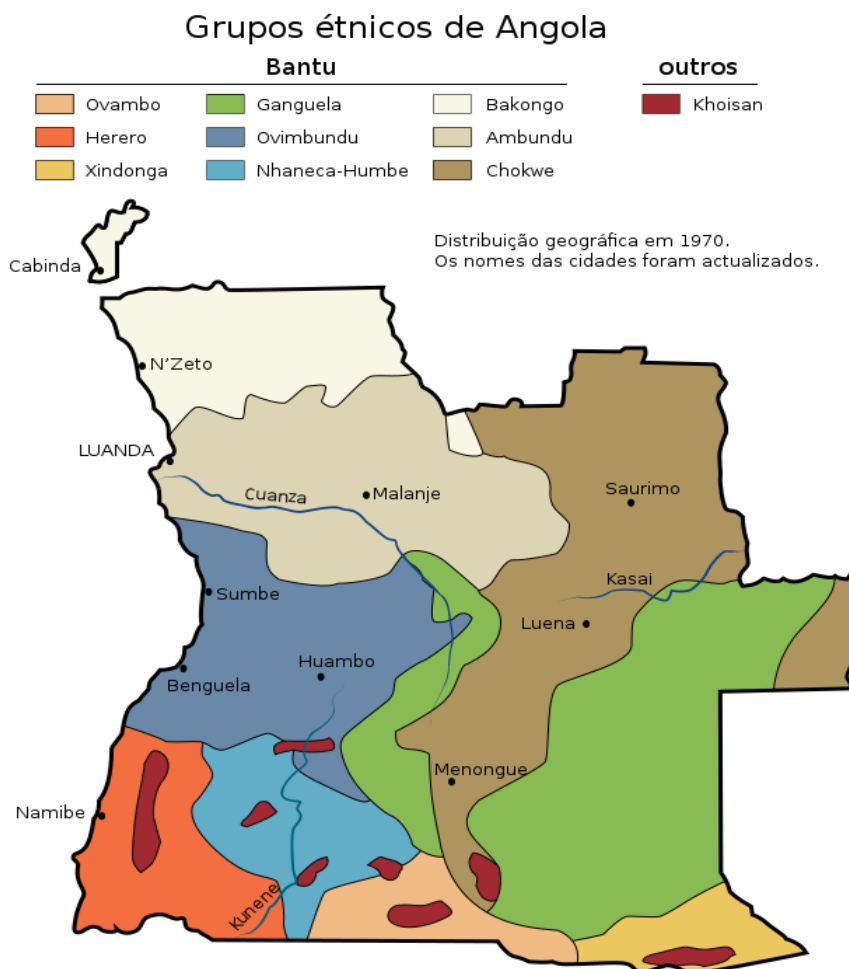
- a) O centro do desenvolvimento das línguas Bantu situa-se numa região do Lago Tchad, especificamente a Sul. Os povos Bantu que encetaram as primeiras migrações habitavam as grandes florestas tropicais (próximas do Lago Vitória) e se expandiram posteriormente para África Oriental, Central e Austral. A fonte das línguas atuais que corresponde ao proto-bantu podem ser encontradas entre os criadores e falantes das línguas do Oeste e Este da África, que habitavam o Lago Tchad (de onde partiram utilizando as vias aquáticas da bacia do Congo, tendo atravessado a floresta equatorial). Portanto, se pode concluir no quadro desta hipótese que a origem das línguas Bantu está ligado ao Leste da África Central entre o Lago Tchad e a parte Norte dos Camarões;
- b) Uma outra hipótese tem que ver com a ideia de cultural de que as migrações dos povos Bantu teriam aparecido no Benué, concluindo que a atual cultura bantu seria apenas a expressão atual e recente duma cultura original da costa da Guiné, cultura essa, hoje, ligeiramente diferenciada e que tem sido o suporte de centenas de línguas existentes, cujo conjunto pertence a um sub-grupo do ramo Benué-Congo dentro da família Níger-Congo.

Por sua vez, o autor Elikia Mbokolo (2011) preocupou-se em fazer uma síntese dos resultados conhecidos pelas ciências, utilizando as diversas hipóteses e chegou à conclusão que a migração Bantu teve como ponto de partida o Benué Médio, região fronteira entre a Nigéria e os Camarões. Os Bantu, segundo Mbokolo, seguiram duas vias para a sua expansão: A primeira partindo para Este e Oeste Entre-Os-Rios, através das savanas e da faixa Atlântica, e a segunda para Leste através das savanas do Norte e dos planaltos que cercam os grandes Lagos. Por esta segunda via chegaram ao País Luba, no Shaba, onde os linguistas situam o principal núcleo bantófono, aonde irradiaram as atuais línguas pertencentes ao grupo Bantu. Daí seguiram para África Austral, tendo atingido Angola. Portanto, parte do FAPA (Fundo Antigo de Povoamento de África) ficou composta por *Pigmeus*, *Khoisan* (*Hkoi-Khoi* e os *San*), *Vátua* e *Bantu*. Estes povos podem ser encontrados, em número considerável, ao longo do rio Cunene, mas a sua presença nas províncias da Huila e Cuando Cubango é também notória. Na localidade de Quipungo, província da Huíla, os Khoisan são denominados por *Ovamukuacala* ou

(1985), as descobertas de Bleek foram apresentadas na sua Tese de Doutouramento na Universidade de Bonn e sob o título “*De nominarum generibus linguarum Africae Australis*” (“Dos gêneros de nomes de línguas da África Austral”). Valorizando a origem termo Bantu o mesmo é estritamente uma classificação de comunidade humana que utiliza os termos Ntu (singular) e Bantu (plural), para designar o ser humano e consequentemente seres humanos. Em 1856, quando Bleek lançou a palavra Bantu reconheceu logo a sua amplitude na história da linguística. Para se mostrar a afinidade linguística entre os povos Bantu de Angola passasse a apresentar os termos que designam ser

Kamussequele. Os *Vátua*, de origem obscura, habitam, contudo, desde longa data as margens do rio Curoca e uma estreita faixa do deserto do Namibe. Infelizmente, constituem-se em grupos minoritários em solo angolano.

Mapa nº04: Grupos étnicos de Angola¹⁴



A condição de minoria: A dimensão da vulnerabilidade do grupo étnico San no Sul de Angola

A discussão sobre os grupos minoritários apresenta diversas visões e contextualizações concretas de acordo com os estudos sociológicos e antropológicos. Neste caso de forma interessante Cláudio Márcio do Carmo faz a seguinte resenha:

humano ou indivíduo. Por exemplo, os *Ambundu (Kimbundu) – Mutu*, os *Bacongo (Kikongo) – Muntu*, os *Cokwe (Cokwe) – Muthu* e os *Ovimbundu (Umbundu) – Munu* (ALTUNA, 2006, p. 12)

¹⁴Tribo Khoisan. Uma luta pela sobrevivência. Disponível em: <https://vivimetalium.wordpress.com/2015/09/17/tribo-khoisan-uma-luta-secular-pela-sobrevivencia/>.

A ideia de grupo minoritário e, por conseguinte, o conceito de minoria tem sido debatida e compreendida de maneiras diferentes por pesquisadores de várias áreas. Acselrad discute o conceito de minoria a partir de uma perspectiva iluminista, acreditando na ideia de que minoria não parece ser um termo adequado para representar os “grupos ideologicamente menos poderosos” por contrariar o ideal de união universal que o próprio Iluminismo defendia. Carvalheiro demonstra, em sua pesquisa sobre a representação dos caboverdianos na mídia portuguesa, um conceito de minoria a partir da ideia do diferente e do numericamente menor, apontando para um suposto padrão como elemento gerador de invisibilidade e estereotipia. Rifiotis, por sua vez, parece compreender as minorias como grupos que poderiam, em circunstâncias específicas, correr o risco de perder a própria identidade por serem vitimizados por processos de controlo e homogeneização. Já Séguin, a partir de uma perspectiva jurídica, relaciona as minorias aos chamados grupos vulneráveis, os quais são descritos por ela como grupos que sofrem discriminação e são vítimas de intolerância. Aqui, percebemos que grupos minoritários e grupos vulneráveis possuem elementos característicos em comum, embora não estabeleçam obrigatoriamente uma relação sempre de proximidade conceitual. O que parece comum está na estreita relação de afetamento no que tange ao poder que lhes é tirado, ao processo de dominação, à violência sofrida, à marginalização social e a uma necessidade premente de tolerância que, segundo boa parte da literatura a esse respeito, não é verificada (CARMO, 2016, p. 203-204).

A discussão do conceito de minorias também é apresentada por Liliana Jubilut, que afirma que a construção conceitual de minorias deve considerar uma abordagem filosófica, jurídica, social e política, uma vez que todas as dimensões colaboram para a definição de grupos vulneráveis enquadrados nesse conceito. Assevera-se, portanto, que estes estão vinculados ao constructo histórico e social (JUBILUT, 2013 citado por SOUZA, 2019, p. 12). Neste caso, o conceito de minoria é utilizado para identificar grupos sociais historicamente excluídos do processo de garantia de direitos básicos (como, por exemplo, moradia, emprego, saúde, educação), em virtude de questões étnicas, raciais, religiosas, gênero e sexualidade ou por se encontrarem em situação de vulnerabilidade social por serem idosos e portadores de necessidades especiais. Estes grupos sociais de algum modo encontram-se em uma situação de dependência, desvantagem e recebem um tratamento preconceituoso ou discriminatório em relação ao grupo majoritário, como nos casos dos judeus durante a II guerra mundial, os negros nos Brasil ou nos EUA, ou a condição das mulheres em várias partes do mundo (CHAVES, 1970).

Geralmente, os estudos antropológicos e sociológicos dão ênfase a grupos marginalizados, subalternizados e minimizados socialmente no contexto nacional, podendo, inclusive, ser uma maioria em termos quantitativos, como é o caso das mulheres em Angola que corresponde a 52 % da população angolana de acordo com os dados do Censo de 2014. Um outro exemplo relativamente a esta questão historicamente está visível na situação do apartheid na África do Sul no qual os negros constituíam-se na maioria da população, porém, eram os mais martirizados pela sociedade racista.

Os grupos minoritários podem apresentar a características comuns, apesar de variações. Algumas dessas características são: a) Vulnerabilidade: os grupos minoritários, em geral, não encontram amparo suficiente na legislação vigente. Se o amparo legal existe não é implementado de modo eficaz. Por isso, é comum a luta desses grupos por terem sua voz mais escutada nos meios institucionais. Exemplo: transgêneros; b) Identidade em formação: mesmo que exista há muito tempo e que tenha tradições sólidas e estabelecidas, uma minoria vive em um estado de ânimo de constante recomeço de sua identificação social, por ter de se afirmar a todo momento perante a sociedade e suas instituições, reivindicando seus direitos. Exemplo: negros; c) Luta contra privilégios de grupos dominantes: Por serem grupos não-dominantes e, muitas vezes, discriminados, as minorias lutam contra o padrão vigente estabelecido. Essa luta, na atualidade, tem como grande marca a utilização das mídias para expor a situação dessas minorias e levar conhecimento para a população em geral. Exemplo: mulheres; d) Estratégias discursivas: As minorias organizadas, em geral, realizam ações públicas e estratégias de discurso para aumentar a consciência coletiva quanto a seu estado de vulnerabilidade na sociedade. Além das mídias já citadas, passeatas e manifestos também podem são frequentemente utilizados. Exemplo: movimento LGBTQIA+. ¹⁵

Para Juliana Santillios (2008, p. 138), as minorias são “os grupos mais vulneráveis da sociedade, e seus integrantes são expostos à discriminação e à injustiça social e excluídos da participação na vida pública e política”. Neste caso, os Khoisan podem se ajustar a este padrão, se tivermos em conta a visão defendida por Maiunga, quando esta afirma que estes povos são uma minoria que clama por direitos, sendo alvo de discriminação e exclusão em várias esferas, com destaque no setor educativo. Fruto desta discriminação continuada, estes incorporam uma imagem de inferioridade, tornando-se a sua autodepreciação um dos instrumentos mais poderosos da sua própria opressão e autoexclusão” (MAIUNGA, 2021).

Ainda para Santillios (2008, p. 138), “As minorias étnicas e nacionais são grupos que se diferenciam da maioria da população em razão de sua língua, nacionalidade, religião e/ ou cultura”. Algumas minorias desenvolvem relações com territórios específicos, que são fundamentais para a construção de sua identidade cultural coletiva. Entretanto, defini-las a partir de uma territorialidade específica apenas é insuficiente, pois há minorias étnicas e nacionais (como o povo cigano e alguns povos indígenas nômades, por exemplo) que estão dispersas geograficamente. Portanto, os Khoisan em África constituem-se em uma população estimada em 200.000 falantes. Em Angola, de acordo com os Resultados Definitivos do Censo 2014¹⁶, a

¹⁵ Enriconi, Louise (2017). O que são minorias? Disponível em: <https://www.politize.com.br/o-que-sao-minorias/>.

¹⁶ Ceita, Camilo (2016). Resultados Definitivos Recenseamento Geral da População e Habitação – 2014. Ho-Chin Minh, Caixa Postal n.º 1215 Tel.: (+244) 226 420 730/1 Luanda, Editor Instituto Nacional de Estatística Gabinete Central do Censo Subcomissão de Difusão de Resultados Rua– Angola. Disponível em: www.ine.gov.ao.

população angolana estava estimada a data de 16 de Maio de 2014 em 25 789 024 pessoas, com cerca de 14 mil pessoas pertencentes à etnia San em Angola. Dessas 14 mil, a maioria vive no Cuando Cubango. Infelizmente, os dados do Censo deixam pouco claro a distribuição étnica dos grupos, bem como a presença dos San e outros grupos minoritários em termos estatísticos. Todavia, dados mais recentes, ou seja, de 2019 (apresentam uma população de 32 milhões de habitantes), revelam que os grupos africanos bantu correspondem a 95% dos angolanos, enquanto os outros humanos ficam distribuídos na ordem dos 5%¹⁷. Um povo cuja sua cultura e história são poucas conhecidas, bem como a sua existência encontra-se ameaçada, principalmente, pelo fenómeno de integração e assimilação perpetrado pelo bantu (repare que mesmo em relação a distribuição linguística contidas no censo de 2014 são invisibilizadas e silenciadas).

Essas populações pereceram em grande número com a chegada dos povos bantu. Em alguns casos foram deliberadamente perseguidas, enquanto em outros empurradas para o sul de Angola, nas províncias da Huíla, Cunene e Cuando-Cubango, onde atualmente vivem em pequenos grupos e em fase de extinção. Em tempos mais recentes tem havido um esforço por parte das autoridades governamentais visando a agrupá-los, recuperá-los, dar-lhes uma vida mais digna e conferir-lhes algumas noções de língua portuguesa (passa a ideia de uma nova colonização), para que possam comunicar com os demais e participar no processo de construção e consolidação da nação angolana (CAMBANDA, 2015, p. 44).

Os grupos minoritários, vistos como grupos vulneráveis, geralmente são vítimas de estereótipos, preconceitos, discriminação e outras formas de intolerância de grupos majoritários. Segundo Rogers e Ballantyne (2008), existem fontes de vulnerabilidade, a partir das quais seria possível estabelecer uma tipificação básica: a) vulnerabilidade extrínseca – ocasionada por circunstâncias externas, como falta de poder socioeconômico, pobreza, falta de escolaridade ou carência de recursos; e b) vulnerabilidade intrínseca – causada por características que têm a ver com os próprios indivíduos, tais como doença mental, deficiência intelectual, doença grave, ou os extremos de idade (crianças e idosos) (ROGERS E BALLANTYNE 2008 citado por CARMO 2016, p. 204).

No caso dos Khoisan, a vulnerabilidade está presente na ausência de políticas públicas, até certo ponto, integracionistas e não inclusivas. Aliás, o governo angolano, através da alínea D, do artigo 21º da Constituição da República, deixa claro que é o seu papel “promover o bem-estar, a solidariedade social e a elevação da qualidade de vida do povo angolano, designadamente dos grupos populacionais mais desfavorecidos”. Na prática se fomenta uma certa exclusão social,

¹⁷Wikipédia, a enciclopédia livre. Demografia de Angola. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Demografia_de_Angola.

que se torna visível a partir da ausência de cidadania - o que ocorre através da privação, falta de recursos ou acesso aos diferentes níveis em que a sociedade se organiza (AMARO, 2020). Um estudo desenvolvido pelo Ministério da educação identificou os grupos minoritários do sul de Angola como são o San (!Xun e Khwe), Kwisi, Ovahimba, Ovatwa e provavelmente os Ovatjimba, através de determinados indicadores que espelham a dimensão da situação de risco, que vão desde questões educativas, financeiras, socioeconómicas e culturais.¹⁸

Os jornais nacionais como são o Jornal de Angola e a Voz da América colocam à disposição do público o retrato das várias situações vividas pelos Khoisan diante da vulnerabilidade escancarada. As políticas públicas em relação aos povos Khoisan em Angola não são definidas constitucionalmente em termos de acções afirmativas ou discriminação positiva e em muitos casos se desdobram de forma paliativa, em meio a indignância marcadamente no campo da assistência sanitária, alimentação, ensino, habitação, vestuário, água potável.

Aliás, pejorativamente o estado angolano e os seus governantes continuam a taxá-los de grupos nómadas sem qualquer respeito por serem povos originários do atual território angolano. Um fato não deixa de escapar à vista, vinculando a informação de que “na província do Cuando Cubango existem 31 numerosas comunidades Khoisan nos municípios de Menongue, Cuíto Cuanavale, Cuangar, Calai, Dirico, Nancova, Mavinga e Rivungo. A maioria ainda sobrevive através da caça e recolha de frutos silvestres.¹⁹ Na província do Cunene, desde o mandato do governado António Didalewa, havia acções em curso para ajudar a melhorar a condição de vida deste grupo étnico, mas tudo gira em torno de projetos de sobrevivência e nunca de mobilidade social. Precisamos atentar a informação desembocada do jornal de Angola que citava o seguinte na província do Cunene:

(...) em Ondjiva, o governador António Didalelwa, que disse tratarem-se de grupos minoritárias que vivem nos seis municípios da província. Os khoisan, acrescentou, habitam nos municípios de Cuanhama, Namacunde, Ombadja e Cuvelai e os mutuas ou ovatua no Curoca e Cahama.

O governador da província do Cunene sublinhou que já há projectos para a sua efectiva participação na sociedade e explicou que a preocupação do Governo deve-se ao facto de se ter constatado que, de há um tempo a esta parte, pouca tem sido a atenção dada àqueles grupos, sobretudo no que respeita às suas condições alimentares e de habitabilidade, que considerou ainda precárias, comparadas com as dos outros grupos de origem bantu.

O grupo khoisan, por exemplo, para se alimentar recorre a frutos silvestres, pesca artesanal e caça, quando na condição de nómada, o que na opinião de

¹⁸ Fonte: Ministério da Educação (fevereiro de 2021). Projeto de empoderamento feminino e aprendizado para todos (PAT II) projeto nº 168699). Disponível in: https://www.pat-med.org/wp-content/uploads/2021/02/PEPI_PAT-II-P168699_FINAL.pdf.

¹⁹Jornal de Angola (20/06/2018). Salvemos os povos Khoisan. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=407026>.

António Didalelwa é uma situação que lhes cria sérios problemas, devido à escassez de meios de sobrevivência, situação que deve ser resolvida com a aplicação de projectos e acções concretas.²⁰

E já em 2019, um entrevistado San que alertava sobre a fome no Caiduno, Kuando Kubango, Manuel Tchiculo afirmou que “andamos quase todas matas mas, não encontramos quase nada, só apanhamos essas frutas com que nos alimentamos”; “Às vezes vamos caçar um Kambaby, estamos aqui a passar muito mal e não temos como mesmo”.²¹ Um outro senhor, de nome Munssili Nsipa, da província do Cunene, comentou que “não temos nada para comer. Não existe chuva há muito tempo. Temos que passar por várias zonas à procura de alimentos e frutos silvestres para alimentar as crianças”.²²

Em 2020, o governo da província do Kuando Kubango deu início ao projeto de apoio as comunidades San. Porém, o discurso assumido passou a ser de integração e não de inclusão novamente. Ao que fica explícito é que as ações do executivo local se resumem na mitigação dos problemas e não da solução definitiva daquilo que realmente ocorre no terreno. Há uma forte ausência de plano estratégico de inclusão dos San nos projetos estruturantes do governo como anunciado através do Plano de Desenvolvimento Nacional 2018-2022.²³ Repare que o portal oficial do governo da república de Angola informou o seguinte em 2020:

Com este programa, o governo provincial pretende encontrar um modelo que passe pela criação de condições para a integração dessas famílias nos processos de produção e de socialização, fixando-se em aldeias modelares que elas próprias ajudarão a construir, tendo à volta água e terras aráveis para o cultivo com ajuda das autoridades administrativas, que colocarão ainda ao dispor da comunidade serviços de saúde, educação, registo civil, entre outros.²⁴

A ministra Carolina Cerqueira afirmou, em 2020, em nome do Executivo angolano, que faria estudos de investigação e recorreria a iniciativas comparadas de outros países, como a Namíbia e a África do Sul, para encontrar soluções de inclusão social para estas minorias étnicas carentes de uma atenção especial do Executivo²⁵. Contudo, a Organização Não-governamental denominada de Mbakita que, desde 2002, trabalha em ações de beneficência na inclusão,

²⁰Jornal de Angola (11 de Julho de 2014). Integração social do grupo Khoisan. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=308633>.

²¹Rádio Voz da América: Khoisan no sul de Angola ameaçados pela fome. Disponível em: <https://www.voaportugues.com/a/khoisan-no-sul-de-angola-amea%C3%A7ados-pela-fome/5040645.html>.

²²Tribo Khoisan: uma luta secular pela sobrevivência. Disponível em: <https://vivimetalium.wordpress.com/2015/09/17/tribo-khoisan-uma-luta-secular-pela-sobrevivencia/>.

²³Governo de Angola (abril, 2018). Plano de Desenvolvimento Nacional 2018-2022. Disponível em: <https://www.ucm.minfin.gov.ao/cs/groups/public/documents/document/zmlu/njax/~edisp/minfin601408.pdf>.

²⁴Portal Oficial do Governo da República de Angola (06 de julho de 2020). Governo preocupado com a comunidade Khoisan na província do Kuando Kubango. Disponível em: <https://governo.gov.ao/ao/noticias/governo-preocupado-com-a-comunidade-khoisan-na-provincia/>.

proteção e promoção das minorias étnicas no Cuando Cubango, Moxico, Huíla, Namibe e Cunene, lamentou a falta de apoio do Governo angolano ao San. Nas palavras do seu diretor-geral Pascoal Samba “esta falta de inclusão deve-se exatamente à falta de políticas ou da própria falta de vontade política de quem governa, por serem um grupo maioritário. Os indígenas ou autóctones em Angola são excluídos por serem minoritários”.²⁶

Existe uma série de Convenções Internacionais sobre a Proteção dos Direitos Humanos dos grupos minoritários que precisa ser atendida: Declaração Universal dos Direitos Humanos; Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio; Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial; Convenção da UNESCO para a Eliminação da Discriminação na Educação; Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos; Declaração dos Direitos das Pessoas pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas. Merecem destaque dois instrumentos legais internacionais: A Declaração Universal dos Direitos Humanos, em vigor desde 1945 e que defendia a possibilidade de se “Promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião (Declaração universal dos direitos humanos). E a Declaração sobre os Direitos de Pessoas que Pertencem a Minorias Nacionais, Étnicas, Religiosas e Linguísticas, proclamada em 1992, através da Resolução 47/135 pela Assembleia Geral das Nações Unidas. Esta declaração é inspirada no art. 27 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, segundo o qual: “Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não poderão ser privados do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua” será um instrumento importante na salvaguarda dos direitos das minorias.²⁷

Angola tem alguma dificuldade de ser parte subscritora destas convenções, sendo que constitucionalmente estabelece que “todos são iguais perante a lei”. Contudo, na prática a discriminação direta ou indireta contra os grupos minoritários continua a ser praticada por conta da ausência de políticas públicas concretas. Por isso mesmo, o padre e ativista social angolano Pio Wakussanga, em entrevista à Rádio *Voz da América*, disse que, em virtude da ausência de uma política de inclusão nas escolas, “A primeira coisa a fazer é aprovar uma resolução que proteja as minorias, fazer uma emenda à Constituição para que esta preveja, de facto, a proteção,

²⁵Jornal de Angola (20/06/2018). Salvemos os povos Khoisan. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=407026>.

²⁶DW África (02.03.2022) Angola: ONG condena discriminação da minoria San. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/elei%C3%A7%C3%B5es-em-angola-khoisan-pedem-lei-de-prote%C3%A7%C3%A3o-de-minorias/a-62722509>.

²⁷Monteiro et all. Minorias Étnicas, Linguísticas e Religiosas. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/dh/br/pb/dhparaiba/5/minorias.html#2>.

para que esta proteja as minorias étnicas e que elas sejam promovidas para que não tenham vergonha de se apresentar como elas são e que não haja limitação e que elas circulem”.²⁸

Angola precisa seguir os exemplos da Namíbia, Botswana e África do Sul, que construíram redes e pontes através do fomento a inclusão social. Portanto, hoje em dia, há uma população San significativa na Namíbia, onde a sua língua tem um estatuto oficial, sendo utilizada no ensino até ao nível universitário. Em 1999, a África do Sul restaurou os direitos e benefícios da terra para os Khomani San no Kalahari Gemsbok Park.²⁹ É interessante notar que outros exemplos de grupos minoritários e considerados como indígenas em várias partes do continente africano, como são os Pigmeus encontram amparo em alguns países, como, por exemplo, o Burundi, que alterou sua constituição para garantir a representação na assembleia nacional ao povo indígena Twa, que vive em vários países da região dos Grandes Lagos da África. No Ruanda, o governo trabalha com a principal organização Twa para investigar crimes de guerra perpetrados contra eles durante o genocídio de 1994, no qual cerca de um terço de todos os Twa daquele país foram mortos. Nos Camarões, há o reconhecimento dos “pigmeus” e pastores nômades como povos indígenas, sendo que o governo concordou em cumprir as políticas de compensação e reassentamento dos indígenas afetados pela construção do oleoduto Chade-Camarões, uma iniciativa apoiada por investidores privados e pelo Banco Mundial.³⁰ Apesar de variadas dificuldades, estes países fomentaram a inclusão social como instrumento que visa a aumentar a capacidade, a oportunidade e a dignidade de indivíduos e grupos étnicos de participarem da cidadania.

Os San ainda vivem à margem da sociedade dominante com histórico de discriminação, pobreza, exclusão social, erosão da identidade cultural e negação de direitos civis e políticos. O Grupo de Trabalho sobre Minorias Indígenas na África Austral (WIMSA), diz que os San de Angola foram seriamente afetados pelos prolongados conflitos no país. Alguns San atravessaram a fronteira como refugiados para a Zâmbia e a Namíbia, enquanto alguns foram para o Botswana e a República Democrática do Congo. Uma pesquisa de avaliação de necessidades encomendada pela WIMSA em parceria com uma organização local, a Organização Cristã de Apoio ao Desenvolvimento Comunitário (OCADEC) descobriu que os San em Angola “exigem intervenções focadas destinadas a garantir sua sobrevivência e proteger seus direitos humanos”

²⁸ DW África (05.08.2022) Eleições em Angola: Khoisan pedem lei de proteção de minorias. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/elei%C3%A7%C3%B5es-em-angola-khoisan-pedem-lei-de-prote%C3%A7%C3%A3o-de-minorias/a-62722509>.

²⁹ Tribo Khoisan: uma luta secular pela sobrevivência. Disponível em: <https://vivimetalium.wordpress.com/2015/09/17/tribo-khoisan-uma-luta-secular-pela-sobrevivencia/>.

³⁰ Mutume, Gumisai (April 2007). *Indigenous' people fight for inclusion*. Disponível em: <https://www.un.org/africarenewal/magazine/april-2007/%E2%80%98indigenous%E2%80%99-people-fight-inclusion>.

(...) “As comunidades San em todo o sul de Angola sofrem exclusão social, discriminação e exploração econômica... os direitos humanos são rotineiramente desrespeitados e violados”.³¹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo “Memórias dos grupos étnicos minoritários no sul de Angola: a dimensão da vulnerabilidade socioeconómica dos San” buscou fazer uma incursão a dimensão socioeconómica do grupo San residente na região Sul de Angola, em particular nas províncias da Huíla, Cunene e Cuando Cubango. Estes povos são portadores de uma memória coletiva imbuída de processos de exclusão social, política e económicos derivados de vários fatores, como, por exemplo, a presença colonial portuguesa e a falta de políticas concretas de inclusão destes povos por parte do governo. Diferente de outros países da região sul do continente africano, como a África do Sul, Namíbia e do Zimbábwe, nos quais houve um certo reconhecimento das línguas e o fomento da mobilidade de membros deste grupo étnico, Angola não foi capaz de desenvolver tal política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALTUNA, Raul Ruiz de Asús. **A cultura tradicional banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 2006.

CAMBANDA, Francisco Domingos. **A questão étnica como fator de estabilidade do processo político e do desenvolvimento socioeconómico em Angola**. Tese – (Doutoramento em Sociologia Económica e das Organizações). Universidade de Lisboa, Instituto Superior de Economia e Gestão, 2015.

CARMO, Cláudio Márcio do. Grupos minoritários, grupos vulneráveis e o problema da (in)tolerância: uma relação linguístico-discursiva e ideológica entre o desrespeito e a manifestação do ódio no contexto brasileiro. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 64, p. 201-223, agosto de 2016.

CHAVES, Luís de Gonzaga Mendes. Minorias e seu estudo no Brasil. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 149-168, 1970.

ESTERMANN, Carlos. **Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)**, Lisboa: Colectânea de artigos disperso, Volume I, 1983.

FITUNI, L.L. **Angola: Natureza, População e Economia**, Moscou: Ed. Progresso, 1985.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

³¹ Muwanigwa, Virginia (April 20, 2004). San people in southern Africa demand end to social exclusion. Disponível em: <https://www.sardc.net/en/southern-african-news-features/san-people-in-southern-africa-demand-end-to-social-exclusion/>.

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Edição eletrônica realizada por Jean-Marie Tremblay a partir da primeira edição de 1925 (Paris: Librairie Félix Alcan). <http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_soc_memoire.html>

JUBILUT, Liliana Lyra *et al.* **Direito à diferença: Aspectos teóricos e conceituais da proteção às minorias e aos grupos vulneráveis**. São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

KONDJA, J. E. **Produção de segmentos consonânticos do português por falantes nativos do !Khun (Khoisan)**, língua angolana. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem), Escola de Letras, Artes e Ciências Humanas da Universidade do Minho, 2021.

MAIUNGA, Hélder Rodrigues. **Proposta para implementação de uma educação intercultural em Angola: Desafios e possibilidades à inclusão da tribo Khoisan no sistema educativo**. Tese (Doutorado em Educação), Universidade da Beira Interior, 2021.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra. História e Civilizações**. Salvador: EDUFBA, 2009.

PEDRO, Leonardo Tuyenikumwe; MUSSILI, Paulino Luís. Aspectos socio-históricos dos povos !kung (khoisan) de Angola. **Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras**, São Francisco do Conde (BA). v.1, nº Especial, p.164-188, 2021.

REDINHA, José. **Distribuição Étnica da Província de Angola**. Luanda: Centro de Informação e Turismo de Angola, 1969.

SANTILLIOS, Juliana. As minorias étnicas e nacionais e os sistemas regionais (europeu e interamericano) de proteção dos direitos humanos. **Revista Internacional de Direito e Cidadania**, n. 1, p. 137-151, 2008.

VASCONCELOS, Rodrigo Ribeiro de; SOUZA, Mércia Cardoso de; VIANA, Ruth Araújo; CARDOSO, João Gabriel (Orgs). **Direito Penal das Minorias e dos Grupos Vulneráveis**. Salvador: Editora Jus Podivm, 2009.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, R. **História de Angola**. 1ª Edição, Lisboa: Editora Tinta-da-China, 2009.

Recebido em: 18/02/2021
Aprovado em: 14/12/2021