

REVISTA

*Cadernos de África
Contemporânea*

VOL.6 Nº 11

DOSSIÊ - ÁFRICA: DIFUSÃO DA HISTÓRIA PELO ENSINO, PATRIMÔNIO E MEMÓRIA

ORGANIZADORES

Alex Andrade Costa (UFBA)

Alaíze dos Santos Conceição (UNEB DCH V)

Igor Fonseca de Oliveira (UNILAB - Campus dos Malês)

-2023-

Revista Cadernos de África Contemporânea

Volume 06, n. 11, Jan – Jun, 2023.

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. Alexandre Antônio Timbane

Editoração eletrônica:

Prof. Dr. Rogério Jair Link

Revisão linguística:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
Prof. Dr. Alexandre Antônio Timbane
Prof. Dr. Rodrigo Castro Rezende
Prof. Dr. Márcio dos Santos Rodrigues

Design da capa:

Profa. Esp. Susanne Guimarães Fialho

Sítio de internet:

<https://www.revistas.uneb.br/index.php/cac>

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

© 2023 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. 06, n. 11, Jan/Jun, 2023. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/cac>

Editores:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Prof. Dr. Alexandre Antônio Timbane

Comitê Editorial Executivo:

Alexandre Antônio Timbane

Ivaldo Marciano de F. Lima

Rodrigo Castro Rezende

COMISSÃO EDITORIAL

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)

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;
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
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: Profa. Dra. Adriana Marmorini Lima
Vice-Reitor: Dayse Lago de Miranda
Pró-Reitora de Pós-Graduação: Profa. Dra. Tânia Maria Hetkowski
Diretor do DEDEC II: Aldrin Armstrong Silva Castellucci



ISSN: 2595-5713

Vol. 06 | Nº. 11 | Ano 2023

COMITÊ EDITORIAL EXECUTIVO

**Alexandre António Timbane
Ivaldo Marciano de F. Lima
Rodrigo Castro Rezende**

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

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

EDITORIAL - ONZE NÚMEROS DE CADERNOS DE ÁFRICA CONTEMPORÂNEA – SAUDAÇÕES AOS QUE TÊM CORAGEM!!!!!!

Ainda cambaleando, uma vez que o mundo continua a ser mundo, e com isto todas as desventuras persistindo em persistir, apresentamos ao leitor e a leitora mais este número de Cadernos de África Contemporânea, agora em dia e em luta para arrebanhar um reconhecimento digno, que para os afeitos aos trejeitos e coisas do mundo “acadêmico capesiano”, chamamos de Qualis. Bem, não obstante a importância deste reconhecimento nestas seis letrinhas, acrescidas de outra unida a um número (A1, A2, etc), ressaltamos que este periódico surgiu com o claro intuito de contribuir para que houvessem mais meios de difundir artigos advindos de pesquisas sólidas. E desta forma, interferir numa sociedade que ainda pensa no continente africano como um lugar repleto de negros e negras que dançam e cantam sem motivos ou sentido, uma vez que não dispõem, nesta percepção do senso comum, de racionalidade ou algo do tipo, e que usam armas “primitivas” no seu cotidiano, tal qual representou Hergé em seu famoso “Tintim na África”.

A selvageria e brutalidade representadas na floresta e nos animais é a maior expressão, ao meu ver, do que Mudimbe nomeou por biblioteca colonial. Sim, quando pensamos em construir este periódico, estávamos imbuídos de duas razões, sendo a primeira de interferir na sociedade em que vivemos, de maneira a mitigar e reduzir representações toscas e plenas de estereótipos primários, que em certa medida ainda permeiam vastos setores da população brasileira, sobretudo movimentos sociais e os que se consideram (e são considerados!) doutos e sábios no saber.

A última frase pode parecer irônica ou sarcástica ao leitor e à leitora, mas na verdade (na mais pura acepção do termo), há

ainda hoje colegas que, a despeito de sua titulação, usam termos e conceitos que em nada possuem aderência aos inúmeros contextos e circunstâncias existentes em África. Conceitos como “guerra étnica”, “tribo”, dentre outros, apenas demonstram a incrível ignorância que paira sobre quantidade significativa de mentes, nas mais diferentes espacialidades e classes sociais. Há também aqueles tributários dos discursos alusivos à ideia de raça, e que em certa medida são hegemônicos entre os que em algum momento estiveram presentes nos mais diferentes tipos de movimentos sociais. Estes, a despeito de acreditarem na existência de liames entre as pessoas a partir da cor da pele, sobrepondo natureza à cultura, não podem ser definidos como ignorantes, pois estão no lugar do saber, mas no escopo da ideologia. A questão, no entanto, diz respeito ao reforço e retroalimentação de estereótipos que estão subsumidas em representações que não possuem aderência à África que existe do outro lado do Atlântico.

Mas, afirmei lá atrás que eram duas as principais razões que nos levaram a fundar este periódico. A primeira, portanto, que constituiu em *leit motiv* para construir este periódico foi a de divulgar para a sociedade uma ampla gama de artigos que indicassem, ao menos para a comunidade científica, que África não existe no singular, e de que seus muitos povos são tributários de histórias diversas e amplas, além de que seus homens e mulheres são dotados de equipamentos biológicos iguais aos nossos e de toda a gente da espécie *homo sapiens*, e que possuem razão e modos de pensar. Portanto, nosso primeiro propósito foi o de interferir na sociedade em que vivemos e, com isto, oportunizar ampla gama de colegas, historiadores ou não, que em inúmeros países do mundo estão a pesquisar sobre diferentes partes de África (países, povos e territórios culturais), cotejando documentos com bibliografias diversas, entrevistando pessoas e trazendo novos olhares sobre contextos variados, dispostos no que hoje nomeamos por África. Esta motivação também se apoia na segunda razão, que é a de insistir que o fazer científico, apesar dos pesares, ainda é a melhor forma para entendermos os eventos, fenômenos e questões que emergem sobre todas as coisas.

Logo, se a primeira razão está em difundir pesquisas sobre a história dos muitos povos de África, para que a sociedade brasileira tenha outra oportunidade em refazer suas representações sobre as terras dispostas do outro lado do Atlântico, a segunda está em tentar interferir no âmbito acadêmico, o que em certa medida também se relaciona com o primeiro motivo exposto. Quando do processo de construção deste periódico, algo que ocorreu em simultâneo com a feitura de um projeto de criação de um mestrado em História da África Contemporânea, e de um Grupo de Pesquisa para a área de História, também estávamos imbuídos da ideia de mostrar para a comunidade acadêmica questões prosaicas para nós, a exemplo de que Estudos Africanos e História da África não são sinônimos, e de que a história das práticas e dos costumes dos negros e mestiços no Brasil não constituem parte do objeto de pesquisa daqueles que se reconhecem

como tributários de Ibn Khaldun, por exemplo. A história dos candomblés brasileiros, afoxés ou maracatus, por esta compreensão, é parte da história do Brasil, e não do continente africano, mesmo que se reivindicuem conexões ou liames para pensar uma história conectada, algo justo e sensato de ser feito, desde que amparado nas contextualizações devidas.

Nossa segunda razão, portanto, foi a de tentar mostrar para a comunidade científica que conceitos usados por militantes de movimentos sociais, e que em certa medida reverberam no meio acadêmico, devem ser objeto de ponto de partida, mas nunca de uso acrítico e destituído de contexto. Há amplos repertórios teórico-metodológicos usados para definir, entender e esquadriñar os vários eventos ocorridos em África, no que tange aos contextos e circunstâncias operados sob a égide do tempo e do espaço. Parte destes, ao que nos parece, usados de forma indevida e que pouco ou nada serve para compreender as trajetórias e protagonismos dos muitos homens e mulheres dispostos nas muitas espacialidades existentes em África. Por exemplo, certa vez ouvi de um jovem estudante de história a frase “povo bantu”, como se em África existisse algum grupo ou mesmo povo que reivindicasse esta terminologia ou identidade. Tentei entender melhor o conceito enunciado pelo jovem, e ele, no afã de me convencer de sua razão e substância, também afirmou que era preciso descolonizar a história e fazer com que ela fosse contada apenas e tão somente pelos negros de África. De imediato observei que se tratava de um jovem que tinha como ponto de partida a política, e que em certa medida sequer possuía leitura suficiente sobre o continente africano. Tentei dizer para ele que a categoria conceitual “bantu” não é designativa ou utilizada por nenhum povo, e que esta sequer é endógena de África, uma vez que foi criada por linguistas que verificaram semelhanças nas estruturas linguísticas de vários povos em determinadas regiões de África. Também tentei dizer para ele que as categorias “negro” e “branco” talvez façam algum sentido nas Américas, mas que em África era preciso saber que há inúmeras maneiras de se compreender os indivíduos, e que talvez a cor da pele não fosse a mais utilizada.

Ainda que tenha me ouvido, parece que o jovem em questão não conseguiu entender as diferenças entre a militância política e o fazer científico, mesmo sabendo que às vezes estas fronteiras são borradas, mas não me parece sensato iniciar uma pesquisa com pressupostos a priori. É razoável achar que em África há um modo homogêneo de ver, entender as pessoas sob um único crivo e meio? Há outros conceitos também complexos e que possuem filiação com os movimentos sociais, a exemplo de “religiões de matriz africana”. Este, por exemplo, traz consigo a ideia de que há uma matriz em África, uma em sua acepção, e que gerou as religiões de terreiro praticadas no Brasil. Ora, o que seria uma matriz africana? E como pensar nas religiões definidas por tal conceito? É estranho, por exemplo, quando alguém impõe tal conceito à suposta origem de África para religiões como o terecô maranhense ou a jurema pernambucana, em que os

elementos ditos “indígenas” sobressaem na constituição de suas práticas e costumes. Além disso, compreender uma prática cultural dotada da ideia de origem, no limite, é também concordar com a tese de que é possível transpor algo de um espaço a outro, mantendo-o de forma incólume e sem conexões com o espaço em que se encontra. É possível haver algo de África ou dos seus povos no Brasil sem que tenha sido operada ressignificações e novas ressignificações para a prática ou o dito costume? Bem, em se tratando de crença, creio que a ciência interfere no sentido de entender, compreender, mas não diria que isto vai além destes limites. Este é o maior problema para os que enveredam pelas pesquisas sobre a história de África em nosso país, no caso, a biblioteca colonial e suas composições com as crenças de natureza ideológica, advindas dos muitos movimentos sociais! Não aconselho, no entanto, que se pense na condição de todo egresso de movimento social como sendo tributário de ideologias, tampouco que seja impossível a condição de ser cientista, pesquisador e militante. Desde que se observe a natureza dos ofícios, é perfeitamente possível exercer os dois papéis, compreendendo que um opera com certezas e convicções, e o outro com a dúvida, a pergunta como guia de procedimento.

Ao fim de tudo isto, qual seja, as razões que nos moveram para que no “não tão distante ano de 2018” optássemos por criar um periódico, grupo de pesquisa e programa de mestrado (a empreitada reunia docentes da UNEB e da UNILAB, e foi exitosa apenas no que diz respeito ao periódico e grupo de pesquisa, fracassando na construção do programa de pós-graduação), também houve as motivações individuais, cada um ao seu modo, com o intuito de garantir um veículo que permitisse a difusão de pesquisas sólidas, algo que afirmamos anteriormente. E o resultado de tudo isto aqui se mostra: onze números de um periódico em que já publicaram colegas de várias partes do Brasil, Moçambique, Angola, Guiné Bissau, Cabo Verde, Portugal, República Democrática do Congo, Mali, Senegal e outros... Onze números!!

Bem, aqui temos nove artigos, cinco dos quais reunidos no profícuo dossiê, intitulado **África: difusão da história pelo ensino, patrimônio e memória**. Os artigos de autoria de Isaque Pereira de Carvalho Neto, Dayane Augusta Santos da Silva, Alex Andrade Costa, Jacob Lussento Cupata e Jacimara Souza Santana integram o presente dossiê e serão melhor apresentados ao leitor e a leitora nas páginas a seguir. O dossiê, para além de seu refinamento e genialidade, traz consigo visões que em parte apresentam liames, sem desconsiderar as devidas divergências existentes entre os autores e autoras.

O sexto artigo deste número, intitulado “As campanhas de pacificação versus as campanhas de resistência. Uma análise do papel dos colonos bóeres na colonização do sudoeste angolano entre 1879-1915”, de autoria de António Ndelesse Epifânio, discute sobre as guerras e conflitos ocorridos na região do sudoeste de Angola, vizinha a atual Namíbia, e mostra como os olhares de um historiador angolano podem trazer novas questões para o leitor e a leitora que

pouco ou nada sabem do assunto. António Ndelesse Epifânio, em meio à erudição e refinamento devido, mostra os contextos das alianças pontuais estabelecidas pelos portugueses com os boers, e de como os povos da região teciam suas alianças ou conflitos com os estrangeiros. A leitura deste artigo é fundamental para quem quer saber um pouco mais sobre as muitas Angolas existentes do outro lado do Atlântico.

O sétimo artigo, intitulado “Nas frestas do convívio no sudoeste de Angola (1750 e 1785)”, de autoria de Ronald Lopes de Oliveira, complementa em grande parte as questões levantadas pelo artigo que o antecede, e indica outros meios de compreender os eventos e fenômenos no campo da História. O autor, um jovem historiador que se revela promessa das boas para a comunidade dos tributários de Clio, apresenta uma boa análise sobre documentos e artigos, indicando as relações entre os portugueses e os povos que se encontravam na região de Moçâmedes, na segunda metade do século XVIII. O artigo não apenas vale a leitura, como também a citação nos trabalhos vindouros, que surgirão como inspiração decorrente destas páginas.

O oitavo artigo, intitulado “Violência do colonialismo português em Moçambique: o caso das prisões no Niassa (1962-1975), de autoria de Tomé Pedro Morais e Maria Teresa Salite, mostra as violentas repressões estabelecidas pelo colonizador português, em guerra contra os movimentos de libertação nacional de Moçambique, especialmente a FRELIMO. O autor e a autora narram as mortes, castigos e como agiam os soldados portugueses no frenesi de manter sob seu domínio as terras do que iria vir a constituir na atual República de Moçambique. Um artigo que deve ser lido e relido, para que nunca mais existam pessoas que se atrevam a comentar sobre as benesses da colonização portuguesa em África.

O nono e último artigo deste número, intitulado “A Mobilidade de moçambicanos para a África do Sul: do trabalho mineiro ao comércio informal no sul de Moçambique e suas dinâmicas sociais”, de autoria de Victor Simões Henrique e Roberto Momade Preto, aprofunda o debate em torno da migração interna, e das especificidades existentes no trânsito de trabalhadores oriundos de Moçambique, que buscavam emprego na vizinha África do Sul. Apoiados em entrevistas e revisão bibliográfica específica, os autores nos mostram os detalhes da urdidura do processo, indicando as muitas complexidades existentes no mesmo. Excelente opção para quem achar que África é um lugar, e que seus habitantes se reconhecem como irmãos ou amigos. África, conforme se observa neste último artigo, é de grande complexidade em todos os sentidos.

Enfim, mais um número, muito trabalho e a satisfação de entregar ao leitor e à leitora um excelente número, com artigos que certamente muito irão ajudar para a feitura e inspiração de novos trabalhos. A todas e todos uma excelente leitura!

Ivaldo Marciano de França Lima



ISSN: 2595-5713

Vol. 06 | Nº. 11 | Ano 2023

COMITÊ EDITORIAL EXECUTIVO

Alexandre António Timbane
Ivaldo Marciano de F. Lima
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

DOSSIÊ ÁFRICA: DIFUSÃO DA HISTÓRIA PELO ENSINO, PATRIMÔNIO E MEMÓRIA

A difusão da história da África é concebida por diversos intelectuais, nos últimos anos, como uma importante ação no sentido de evidenciar aspectos que desconstruam estereótipos ou narrativas tendenciosas que ainda se repetem, oferecendo visões mais equilibradas e precisas sobre o continente africano e seus diferentes povos, afastando as homogeneizações e essencialismos que perambulam pelas literaturas, acadêmicas ou não, mundo à fora. Múltiplos esforços tem surgido nesse sentido e em diferentes campos que abrangem, de modo bastante resumido, iniciativas mais globais, como a coleção História Geral da África, editada pela UNESCO; outras como a produção de filmes e de literatura acadêmica e de ficção produzidos por autores africanos, ainda que vivendo fora da África; e, no contexto externo, como é o caso do Brasil, o estímulo aos estudos e popularização do conhecimento sobre aquele continente, muito influenciado pela Lei.10.639/2033 e seus desdobramentos, que obriga o ensino de história da África nos variados níveis.

O intelectual congolês Valentim Mudimbe já apontou que o conhecimento sobre a África que circula fora daquele continente é muitas vezes moldado por perspectivas ocidentais e por estereótipos construídos a partir de análises engessadas por ideologias e idealismos. São explicações que, conforme Ginzburg (2007, p. 7-14), vão desde o falso (não autêntico) ao fictício (o enganoso, que se quer passar como verdade). Em sua influente obra, "The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge" (1988), Mudimbe alega que o continente africano foi "inventado" e "construído" por meio da produção de conhecimento ocidental. Assim, é possível verificarmos que há uma variedade de tipologias de divulgação histórica, intencionais

ou não, responsáveis pela produção, repetição ou amplificação de conhecimentos enviesados ou enganosos.

A difusão da história da África é concebida por diversos intelectuais, nos últimos anos, como uma importante ação no sentido de evidenciar aspectos que desconstruam estereótipos ou narrativas tendenciosas que ainda se repetem, oferecendo visões mais equilibradas e precisas sobre o continente africano e seus diferentes povos, afastando as homogeneizações e essencialismos que perambulam pelas literaturas, acadêmicas ou não, mundo à fora. Múltiplos esforços tem surgido nesse sentido e em diferentes campos que abrangem, de modo bastante resumido, iniciativas mais globais, como a coleção História Geral da África, editada pela UNESCO; outras como a produção de filmes e de literatura acadêmica e de ficção produzidos por autores africanos, ainda que vivendo fora da África; e, no contexto externo, como é o caso do Brasil, o estímulo aos estudos e popularização do conhecimento sobre aquele continente, muito influenciado pela Lei.10.639/2033 e seus desdobramentos, que obriga o ensino de história da África nos variados níveis.

O intelectual congolês Valentim Mudimbe já apontou que o conhecimento sobre a África que circula fora daquele continente é muitas vezes moldado por perspectivas ocidentais e por estereótipos construídos a partir de análises engessadas por ideologias e idealismos. São explicações que, como nos ensina Ginzburg (2007, p. 7-14), vão desde o falso (não autêntico) ao fictício (o enganoso, que se quer passar como verdade). Em sua influente obra, "The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge" (1988), Mudimbe alega que o continente africano foi "inventado" e "construído" por meio da produção de conhecimento ocidental.

Assim, é possível verificarmos que há uma variedade de tipologias de divulgação histórica, intencionais ou não, responsáveis pela produção, repetição ou amplificação de conhecimentos enviesados ou enganosos. São narrativas cujas ideias centrais vão desde uma África "original" ou "verdadeira" àquela que a associa com a pobreza, doenças e instabilidade política. É por isso que Mudimbe (1988) considera importante questionar as narrativas coloniais e pós-coloniais sobre África e promover uma abordagem mais próxima das condições reais e, simultaneamente, crítica.

A propagação dos estereótipos sobre a África possui diversas consequências: a negação ou apagamento da agência histórica, das inovações, conquistas e sistemas complexos de governo, reforçando concepções de passividade ou primitivismo através de idealizações simplistas que reduzem a África e sua população aos clichês exóticos, ignorando as vozes e perspectivas locais; minimização das realizações significativas de civilizações africanas em áreas como ciência, matemática, arquitetura, arte e literatura, bem como suas contribuições para o desenvolvimento global; e, sobretudo, os impactos sobre a autoestima e a identidade das pessoas africanas e da diáspora africana, minando seu orgulho cultural e a compreensão de sua história.

Rever os modos com os quais a África é conhecida não é uma tarefa simples. Pensar as diversas formas como a história é difundida, dentro e fora do continente, implica em considerar seus múltiplos agentes e interesses. Nesse sentido, compreender alguns dos meios pelos quais a difusão

desse conhecimento se processa exige conhecer as intenções e as diferentes narrativas que são produzidas. Aqui destacamos três aspectos pelos quais consideramos ter havido, nos últimos anos, renovado interesse e ampla discussão sobre a história da África, dentro e fora daquele continente: a escrita da história, o ensino e o lugar que os patrimônios ocupam na formação de memórias. Os três aspectos compõem este dossiê com pesquisas inéditas que apresentam ao leitor aspectos fundamentais para a compressão das condições, meios, controvérsias e contestações da difusão do conhecimento sobre alguns países africanos.

O primeiro bloco de textos é composto de dois artigos que discutem, através de fontes e métodos diferentes, a escrita da História da África, verificando que entre seus desafios está a necessidade de contextualização, colando os acontecimentos históricos africanos em contexto global e evidenciando suas interações. Isso requer um conjunto amplo de fontes que vai da memória e oralidade aos documentos históricos, diários, cartas, inscrições e artefatos, além de metodologias que incluam a interdisciplinaridade e a comparação histórica, dentre outras. É nesse sentido que Toyin Falola (2008), historiador nigeriano, advoga pela incorporação de perspectivas locais em pesquisas históricas na África como uma forma de capturar as complexidades, permitindo que as próprias comunidades compartilhem suas narrativas históricas.

Nesse sentido o artigo de Isaque Pereira de Carvalho Neto, ao apresentar o historiador luso-brasileiro Eudoro de Sousa, traz contribuições para o campo da teoria e da filosofia da história. O artigo de Dayane Augusta Santos da Silva versa acerca da escrita da história da África, a partir de intelectuais africanos, quando as diversas nações africanas se tornaram independentes, sobretudo no pós-2ª Guerra mundial. A autora revela o quão androcêntrico era/ é as Ciências. O artigo contribui para questionamentos das representações do continente africano atreladas a fatores negativos, inferiorizantes e subdesenvolvidos, avançando suas ponderações também para o legado dessas representações no âmbito da historiografia africana no Brasil.

O segundo conjunto de textos dialoga, embora sem citá-lo nominalmente, com as pesquisas de Chika Okeke-Agulu (2015), historiador nigeriano, que entende que a arte africana desempenha um papel fundamental na preservação da memória, na representação do patrimônio e na narrativa da história do continente. Ele argumenta que a arte africana é uma forma de expressão cultural que encapsula a história, a identidade e a memória das comunidades africanas.

O artigo do historiador brasileiro Alex Costa, assim como a pesquisa de Okeke-Agulu (2015), aborda como a arte africana foi frequentemente deslocada de seu contexto original, muitas vezes durante a era colonial, e como o patrimônio artístico africano foi disperso por museus e coleções em todo o mundo. Ele destaca a importância de repatriar obras de arte e promover uma compreensão mais original da história e cultura africanas, em contraposição a uma visão eurocêntrica. Já o texto de Jacob Lussento Cupata, pesquisador e professor angolano do Sumbe, procura delinear como o ensino de história em Angola tem dialogado e inserido o patrimônio cultural em seu currículo.

Quase duas décadas se passaram desde que o Conselho Nacional de Educação do Brasil aprovou a resolução contendo as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro- Brasileira e Africana, cumprindo, assim, uma etapa importante no processo de implementação da Lei 10.639, promulgada no ano anterior, a qual instituiu a obrigatoriedade do ensino de História e cultura afro-brasileira e africana na Educação Básica. Desde então, muito se discutiu e se escreveu a respeito das condições e dos entraves encontrados no sinuoso processo de implementação e promoção de uma educação antirracista no âmbito das escolas nacionais.

Currículos colonizados, corpos docentes despreparados e, aparentemente, pouco receptivos a causa em questão, além de materiais didáticos dotados e, até mesmo, elaborados a partir de epistemologias eurocêntricas seriam algumas das queixas recorrentes, sobretudo por aqueles e aquelas que se dedicavam ao ensino da disciplina de História. O último bloco é composto pelo artigo da historiadora brasileira Jacimara Santana, destacando o atual estágio de ebulição no campo de pesquisa em história da África no Brasil e como seu ensino tem se dado nos espaços da educação básica e superior, tanto no que concerne aos métodos quanto aos temas e fontes.

Agradecemos aos autores que submeteram suas pesquisas a este dossiê e desejamos a todos uma proveitosa leitura.

Alex Costa (UFBA), Alaíze Conceição (UNEB) e Igor Oliveira (UNILAB).
Organizadores do dossiê “África: Difusão da história pelo ensino, patrimônio e memória.

Referências:

FALOLA, Toyin; HEATON, Matthew M. **A History of Nigeria**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MUDIMBE, Valentim Y. **The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge**. Indiana University Press, 1988.

OKEKE-AGULU, Chika. **Postcolonial Modernism: Art and Decolonization in Twentieth-Century Nigeria**. Duke University Press, 2015.



ISSN: 2595-5713

Vol. 06 | N°. 11 | Ano 2023

Isaque Pereira de C. Neto

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

A HISTÓRIA, OS DOCUMENTOS E O DESESPERO DO HISTORIADOR: EUDORO DE SOUSA E A CRÍTICA À “PRESENÇA DO PRESENTE”

HISTORY, DOCUMENTS AND THE HISTORIAN'S DESPERATION: EUDORO DE SOUSA AND THE CRITIQUE OF THE “PRESENCE OF THE PRESENT”

RESUMO: Artigo sobre o pensamento do mitólogo luso-brasileiro Eudoro de Sousa acerca do que concebe como a insuficiência da Ciência da História em acessar, perscrutar e assimilar um passado irreduzível aos procedimentos lógico-discursivos que caracterizam a Filosofia e a Ciência. Inicialmente pensada a partir dos seus estudos sobre a Antiguidade Grega, a crítica à História enquanto Ciência do presente antropocêntrico com pretensão de passado, toma a dimensão de problema imprescindível nas reflexões sobre Teoria e Filosofia da História. Uma análise das dificuldades enfrentadas pelo historiador frente aos documentos por si considerados históricos acusa, conforme Eudoro de Sousa, a fragilidade dos discursos historiográficos.

PALAVRAS-CHAVE: História; “presença do presente”; “presença do passado”; origem; documentos.

ABSTRACT: Article on the thought of the Luso-Brazilian mythologist Eudoro de Sousa about the insufficiency of the Science of History in accessing, scrutinizing and assimilating a past that is irreducible to the logical-discursive procedures that characterize Philosophy and Science. Initially thought of from his studies on Greek Antiquity, the critique of History as a Science of the anthropocentric present with pretense of the past, takes on the dimension of an essential problem in reflections on Theory and Philosophy of History. An analysis of the difficulties encountered by the historian in the face of documents that are considered historical, accuses, according to Eudoro de Sousa, the fragility of historiographical discourses.

KEY WORDS: History; “presence of the present”; “presence of the past”; origin; documents.

A HISTÓRIA, OS DOCUMENTOS E O DESESPERO DO HISTORIADOR: EUDORO DE SOUSA E A CRÍTICA À “PRESENÇA DO PRESENTE”

Isaque Pereira de Carvalho Neto ¹

Introdução

Filólogo, helenista, mitólogo e filósofo luso-brasileiro, Eudoro de Sousa dedicou a sua vida intelectual ao estudo da Antiguidade Clássica Greco-Latina e Pré-Clássica Oriental. ² Desde os primeiros artigos publicados nos anos 1940, se anuncia em seu pensamento um embate com a concepção positivista da História, ainda predominante no ambiente universitário português e brasileiro na década de 1970³, contenda que se eleva à radical crítica à Ciência da História em sua derradeira obra publicada, o ensaio *História e Mito* (1981). É objetivo deste artigo assinalar a crítica ao que Eudoro de Sousa designou como insuficiência do saber histórico na demanda do conhecimento do passado e demonstrar como e por que o pensador acusa esta por si presumida deficiência, bem como indiciar o que seria a sua superação na Mitologia⁴, tomada como conhecimento mais adequado à compreensão do que, segundo Eudoro de Sousa, escapa à capacidade cognitiva da História enquanto Ciência. A consecução desse objetivo será realizada através da análise dos escritos de Eudoro de Sousa, onde são discutidos “*presença do presente*”, “*presença do passado*”, a ideia de “*origem*” não-humana (ou além-humana) contraposta à discursividade antropocêntrica e a controversa relação do historiador com os documentos concebidos por si como históricos.

Às perguntas formuladas pelo historiador a um por si suposto passado, na esperança de conhecê-lo e dele se apropriar com fins utilitários no que diz respeito a problemas da sua

¹ Isaque Pereira de Carvalho Neto. Doutor em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL). idiche71@gmail.com

² Eudoro de Sousa (1911-1987) nasceu em Lisboa e faleceu em Brasília. Estudou as grandes questões da religião helênica e pré-helênica como a relação entre ambas e a experiência patente no drama ritual de onde emergem, segundo entende o próprio pensador, a Poesia e a Mitologia. Em *Dionísio em Creta* e *Horizonte e Complementaridade* abordou a correlação entre mito-metafísica e mitologia-filosofia na Grécia antiga; discutiu o acesso ao outro originário em *Mitologia* e em *História e Mito*; dedicou quase meio século à atividade especulativa que iniciou em Portugal, passando por Alemanha e França, vindo a se estabelecer no Brasil, onde lecionou nas Universidades de Santa Catarina e de Brasília. Na Universidade de Brasília, fundou e dirigiu o Centro de Estudos Clássicos, formando uma geração de mestres nas áreas da História, da Filosofia, da Antropologia e da Literatura. Para além dos ensaios que o filósofo baiano Fernando Bastos considera a sua “*obra programática*”, *Horizonte e Complementaridade*, *Mitologia* e *História e Mito*, bem como do inquérito a Eudoro de Sousa organizado por Ordep Serra sob o título de *Sempre O Mesmo Acerca do Mesmo*, foi fecundo na produção e publicação de artigos, que se podem encontrar reunidos em dois volumes publicados pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda, sob os títulos *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* e *Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual e Outros Ensaios Dispersos*.

³ Juntamente com a perspectiva marxista da História.

⁴ Apenas indiciar, sem a pretensão de desenvolver neste artigo a concepção de Mitologia de Eudoro de Sousa, assunto fundamental dos seus derradeiros estudos interrompidos por ocasião do seu óbito em setembro de 1987, o que o faremos em ocasião oportuna.

atualidade (no sentido vulgarizado de conhecer o passado para transformar o presente), responde o mesmo historiador, munido de documentação, escassa ou abundante, de natureza literária e/ou arqueológica, mas também em outros suportes⁵, e convicto da veracidade da contestação por hábito de sua abordagem alegórica⁶: basta um exercício de intelecto para converter em presente o passado, em conhecido o desconhecido, em próximo o remoto. Para Eudoro de Sousa, assim se configura a cientificidade da História enquanto método histórico e abordagem epistemológica, em todo esforço intelectual que anteponha o nome História ao seu objeto de interesse, como nos casos de História das Religiões, História da Literatura, História da Filosofia, entre outros. Neste exercício reflexo e intelectual (apenas intelectual), caracterizado não pela resposta do outro inquirido, mas como confirmação do mesmo que o perscrutador é, o historiador constitui, a um só tempo, indagador, indagação e solução da indagação. E por assim o ser, conforme Eudoro de Sousa, o passado da Ciência da História não é senão o próprio historiador, simultaneamente sujeito e objeto de sua demanda, enquanto “*presença do presente*”, isto é, o homem centrado em sua atualidade e compreendido como o ser da recusa do que gratuitamente lhe é oferecido, e que se afirma negando, se aceita recusando, se constrói destruindo.⁷

Antes de seguirmos adiante em nossa argumentação, ou mais propriamente para desempenhá-la com alguma segurança, é conveniente esclarecer o significado de duas expressões de relevância incontornável no conjunto do pensamento de Eudoro de Sousa referentemente às suas concepções de História e Mito, bem como aos propósitos deste artigo. Referimos à “*presença do passado*” e à “*presença do presente*”. Em contraposição ao que Eudoro de Sousa chama de “*presença do presente*”, compreendida como os diversos “agoras” que a partir de si intentam dizer o que são as antiguidades e as distâncias mais ou menos afastadas, sem, contudo, sequer se acercar do passado *per se*, mantendo-se sempre no interior das respectivas atualidades

⁵ É de se referir que os chamados documentos históricos assim são considerados porque o próprio historiador lhes atribui esta função, deixando de fora desta caracterização, por procedimentos eletivos incontornáveis, diversos outros elementos que porventura também poderiam ser tomados como vestígios ou indícios daquilo que busca a investigação histórica, o que denuncia a intencionalidade do historiador na reflexão acerca do que entende ser o passado.

⁶ Para Eudoro de Sousa, alegoria consiste em querer dizer outra coisa que não aquela que fica expressa, ou ainda, um expediente de cognição intelectual no qual o particular apenas significa (sem o ser) o universal, e que pressupõe “*a anterioridade lógica de uma teoria portadora do sentido*” para a qual a alegoria aponta em seu empenho de se fazer compreensível. No exercício da alegorese, o pensamento intelectual pretende pela exterioridade e anterioridade do discurso ao seu objeto, que não é senão a projeção objetivadora da subjetividade que o pensa e o enuncia, marcar com o selo do seu “aqui e agora” ou da presença do seu presente todas as dimensões da realidade. Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Duas Perspectivas da Helenidade. Filologia Clássica e Filologia Romântica”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 53.

⁷ Homem aqui é tomado em consonância com o primeiro aspecto da antropologia eudoriana, a saber, um ente definido como a própria recusa do que por si não foi e nem pode ser feito, isto é, como o ser separado do que antecede e excede o apenas humano, e que por força da recusa humana se encontra encoberto, encerrado e olvidado na objetividade do mundo apenas humano. Cf. Eudoro de Sousa. *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 98. Outro aspecto da referida antropologia considera o homem como superação de limites, embora não por iniciativa própria.

dos seus enunciados, a “*presença do passado*” é um passado que não passa conforme a presumida passagem do tempo cronológico (SOUSA, 1981, p. 65, 71; SOUSA, 2004, p. 102). Exuberante e proteica no princípio (aliás, é a própria origem dos entes originados, conforme Eudoro de Sousa), a “*presença do passado*” está oculta nos sucessivos presentes, sem que disto se deem conta os mesmos presentes, e se encontra sempre na iminência de romper o “*encantamento*” (SOUSA, 1980, p. 96) ou ocultamento em que na “*presença do presente*” está encerrada, constituindo a sua presentificação ou re-aparição, como Eudoro de Sousa entende ocorrer em raros momentos, um “*misteriosíssimo mistério*” (SOUSA, 1980, p. 41). A este passado que não passa, Eudoro de Sousa também o chama de “*antes*” (SOUSA, 1981, p. 29, 47, 57, 66, 71, 72), significando por este termo não apenas o que antecedeu cronologicamente, como para o caso do “*pré*” de pré-helênico, pré-lógico, pré-consciente e pré-histórico, mas o conjunto dos possíveis irrealizados para que fossem plenamente realizados os possíveis realizados na “*presença do presente*”, isto é, o negado e preterido que adormece no esquecimento a que foi deixada a “*presença do passado*”, aguardando que soe a hora de seu inesperado e desconcertante assomar-se.

Neste sentido, “*presença do passado*” e “*antes*”, constituem o que Eudoro de Sousa concebe como “*origem*”, noção que desempenha papel capital no seu pensamento. Cumpre explicitar que “*origem*”, conforme a entende Eudoro de Sousa, diferencia-se radicalmente de “*início*”, no sentido do que habitualmente a Ciência da História põe no começo (e apenas aí) de qualquer processo diacrônico, significando início histórico. Considerando-se qualquer processo com a sua constitutiva noção de temporalidade a determinar uma “*transição historiável*” (SOUSA, 2000, p. 70), “*origem*” não se limita a um início, antes preside “*tanto ao meio e ao término quanto ao início*” (SOUSA, 2004, p. 102), denotando uma presença que não passa com a passagem do tempo (SOUSA, 1981, p. 71). Neste sentido, o que Eudoro de Sousa chama de “*origem*”, em franca oposição a início, “*não é um pré-liminar – é um sub-liminar; não é um pré-histórico – é um sub-histórico; não é um pré-consciente – é um sub-consciente*” (SOUSA, 2000, p. 108). Isto significa que a “*origem*” não se subsume à noção de “*pré*”, com o vulgar sentido do que veio imediatamente antes daquilo que se estabeleceu temporal e conscientemente (o que no pensamento de Eudoro de Sousa equivale a “*historicamente*”), deixando de ser aquilo que é com o advento deste mesmo temporal-consciente, mas que se dá a ver, ou antes, a pressentir, como uma presença subjacente, a despeito de sua ocultação naquilo que é temporal e consciente, e por isto presença misteriosa, uma desconcertante presença diante da qual a capacidade lógico-discursiva e presentemente atenta (“*presença do presente*”) recua e se converte em incapacidade de representar e significar. Trata-se de um fundo necessário e

permanente em sua nudez seminal, que trespassa habitualmente insuspeito, mas inextinguível, tudo o que é fático, objetivável e circunstancial.

Assim considerado, é o presente, portanto, e não mais que o presente dissimulado ou atenuado num suposto passado mais ou menos distante, numa retumbante contradição, o passado da História, perfazendo neste movimento uma viciosa circulatura, cujo ponto de partida, idêntico ao ponto de chegada, é o homem e o seu presente humano. A contradição que faz equivaler passado e presente como uma única e mesma realidade patenteia deste modo um círculo hermeticamente fechado desde o ponto de vista do próprio homem, no interior do qual não pode haver possibilidade de transcendência. Para Eudoro de Sousa, esta é, invariavelmente, a concepção que entrelaça as noções de História, historicidade, historiável e horizonte histórico, suposta garantia de positivo conhecimento subsumido ao afazer humano, já este entendido como técnica que assegura a continuidade do mundo construído por si, ou vice-versa, isto é, a técnica tomada como o próprio afazer humano. De todos os modos, é a identidade entre Ciência e homem o que Eudoro de Sousa acusa em sua crítica à História, ocasião em que também expõe a sua rejeição referentemente ao positivismo que enforma e sustenta o que entende ser a História.

Respondendo ao inquérito de Ordep Serra, em *Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, Eudoro de Sousa afirma o seu “*decidido e radical anti-positivismo*” (SOUSA, 1978, p. 11), que marcará todo o seu pensamento de mitólogo, mas não menos de filósofo, e conseqüentemente, a sua crítica à História exposta de modo mais desenvolvido no confronto com a sua concepção de Mito em *História e Mito*. Com efeito, já nos artigos “Da Existência dos Deuses” (SOUSA, 2004, p. 141-152) e “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)” (SOUSA, 2000, p. 129-141), refletindo em torno do delicado problema da chamada transição histórica do *mythos* ao *logos*, Eudoro de Sousa acusa o método científico e positivista que preside a esta concepção, cuja fonte inicial poderia ser encontrada no dissimulado desejo de Aristóteles confirmar a sua tese das quatro causas, remontando a Tales e à Água como princípio fundamental do pensamento do Milésio.⁸ Referimos ao método empregue pelo exegeta alegorista, interessado em confirmar a crença positivista no primitivo trânsito da teologia (do mito) para a metafísica, que consiste em fazer equivaler “mitologema” e “filosofema” (SOUSA, 2000, p. 137), reduzindo o passado daquele ao presente deste, como se ambos respondessem ao mesmo tipo de indagação e equivalentes fossem as suas linguagens.

Para Eudoro de Sousa, ao contrário, Mito e Filosofia (também Ciência e, por conseguinte, a História) nem respondem ao mesmo tipo de preocupação, nem tampouco se expressam pela mesma linguagem. Decididamente Eudoro de Sousa entende, como também o faz quanto à

Poesia frente à Filosofia e à Ciência, que o *mythos* não constitui um dizer de outro modo o que diz o *logos*, no sentido positivista em que o primeiro encobriria o erro e o segundo desvelaria a verdade (SOUSA, 1975, p. 33). Ao passo que o *logos* implica uma ânsia de resolver problemas, e o mais premente de todos, isto é, responder à indagação “o que é?”, que é a pergunta própria da inteligibilidade e, portanto, da razão discursiva (SOUSA, 1981, p. 78), o *mythos* atende a diversa postura do homem perante a sua realidade existencial, como afirma Eudoro de Sousa: “*O mito, na sua ambiência puramente religiosa, é resposta a uma pergunta de ninguém, solução de um problema jamais enunciado*” (SOUSA, 2004, p. 145). E não é o *mythos* um dizer que, ainda que distinto, afirma o mesmo que diz o *logos*, porque a sua expressão, que é o símbolo, está longe da ideia positivista de “*linguagem-utensílio*”, ou seja, “*instrumento ou utensílio, servindo o propósito de enunciar o pensamento*” (SOUSA, 2004, p. 146). Neste sentido, impossível se torna a tradução de uma linguagem noutra linguagem, a do *mythos* na do *logos*, isto é, verter o significado da primeira no significante da segunda através da hipótese da possibilidade de identidade dos significados, por força de ser intraduzível em termos lógicos a originalidade da expressão mítica. A persistência neste procedimento revela a debilidade, como a qualifica Eudoro de Sousa, da exegese alegórica e positivista na crença de realizar com êxito o câmbio do símbolo pelo conceito explicativo e assim esclarecer o sentido do que os mitos, realidade de um passado imemorial, são e dizem. Igualmente impossível se nos revela, por este caminho, deduzir historicamente a Filosofia da Mitologia, assim como aceitar naturalmente como naturalmente humano o trânsito da Teologia à Metafísica, e da Metafísica à Ciência positiva, como o entende o positivismo (SOUSA, 2004, p. 146).

Outro problema apontado por Eudoro de Sousa na abordagem positivista da Ciência, o que incapacita a História de fazer emergir a sensibilidade na inteligibilidade, ou avocar a “*presença do passado*” à “*presença do presente*”, é o tema dos chamados documentos históricos, entendidos como vestígios ou testemunhos produzidos em tempo passado referentemente à contemporaneidade do investigador. Decerto que a História não prescinde, em qualquer hipótese, de documentação suficiente que a sustente enquanto Ciência, sob o risco de “degenerar-se” em lenda ou narrativa romanesca no sentido mais desfavorável de ambos os termos. Todavia, o documento ou vestígio considerado histórico traz, segundo Eudoro de Sousa, pelo menos três tipos de problema ao historiador, cuja análise mais detida, revela, quer as limitações da História em seu anelo de efetivamente conhecer o passado mediante a referida documentação, quer a sua real natureza constitutiva, consoante a primeira abordagem antropológica de Eudoro de Sousa, a lembrar, o homem como recusa de sua inexaurível origem, confirmando deste modo o que acima

⁸ Decerto que Eudoro de Sousa não entende, de modo anacrônico, Aristóteles como um positivista, mas ressalta que a abordagem da doxografia a respeito do seu pensamento é que parece ter iniciado uma tradição exegética alegorizante

já havíamos assinalado, isto é, a concepção eudoriana da História como um discurso presente sobre o presente que se projeta numa aparência de passado, mas jamais como um discurso, ainda que presente, aberto ou disponível à real aparição de um passado que não é o presente do historiador.

Se bem que Eudoro de Sousa pense o problema dos documentos históricos, como o estamos apontando, a partir de estudos dispersos por vários artigos acerca da Religião e da Mitologia Gregas, bem como no âmbito da Antiguidade das grandes civilizações clássicas, é em *História e Mito* que o referido problema ascenderá a uma reflexão propriamente filosófica sobre a História como saber (SOUSA, 1981, p. 9). Assim, elencamos os problemas acusados por Eudoro de Sousa para considerá-los um por um nos parágrafos que se seguem: 1) o documento histórico é produzido pelo homem da historicidade, por exclusão do que não é o homem e, portanto, não é historiável; 2) muito do que poderia ser tomado como documento histórico revelador do passado se perdeu, restando apenas fragmentos que, balbuciantes, compõem uma ínfima parte do que se documentou, ou ainda mais agravante, uma diminuta parcela da inescrutável realidade situada no passado e cujos fragmentos de documentos pretendem ser a evidência; 3) dos pretéritos e restantes documentos que foram legados para os tempos subsequentes à sua produção, grande parte do conteúdo é incompreensível pela mentalidade e linguagem da atualidade de quem se impõe a tarefa de sua compreensão, como ficou expresso na crítica de Eudoro de Sousa à concepção positivista que aventava a real possibilidade de perfeita tradução de linguagens e de modos de consciência que se diferenciam entre si, como se distinguem em pólos contrários a vigília e o sono profundo, a “*norma do dia*” e a “*paixão da noite*” (SOUSA, 2004, p. 148).

O primeiro problema: considerando que para a abordagem positivista a existência de documentos consiste num dos principais princípios que garantem a cientificidade da História (SOUSA, 1981, p. 70), dependendo de outros critérios a veracidade destes documentos, como por exemplo a datação das fontes e o confronto com outros documentos que os não contradigam, afirma Eudoro de Sousa em *História e Mito* que nem tudo o que é humano deixa vestígios investigáveis, e que há vestígios deixados sem a intenção de o fazer por parte de quem os produziu, e os há aqueles, cuja existência está associada inexoravelmente à consciência e à volição de seu(s) autor(es). Estes últimos seriam, propriamente, segundo Eudoro de Sousa, deixados pelo homem da historicidade, bem como pelo homem da historicidade unicamente valorizados. E o fato de serem deixados “*por querer*” (SOUSA, 1981, p. 71), como vem expresso em *História e Mito*, patenteia o que, para Eudoro de Sousa, é aquilo de que a História é

e, neste sentido, tendendo ao positivismo.

História: o presente, ou o homem que ao “*além-humano*” ou “*desumano*” recusou.⁹ Aqui importa dizer que por vestígio, Eudoro de Sousa entende “*um objeto de investigação ou descobrimento do que deixou vestígios*” tomados como “*alterações da natureza*” realizadas pelo homem (SOUSA, 1981, p. 70), isto é, uma objetivável, e por isto humana, transformação da natureza em objeto para fins humanos.

Examinando inicialmente o problema a partir da separação entre História e pré- História, separação configurada por uma abordagem positivista baseada no critério da escrita como única possibilidade de documentação do historiável, todavia, não é difícil perceber no pensamento de Eudoro de Sousa a dimensão tomada pelo mesmo problema, quando o critério da escrita é substituído por aquele outro, segundo o qual basta haver qualquer vestígio de atividade humana que implique a presença da consciência e da volição exclusivamente humana como o seu motor, para que seja autorizada ou justificada, desde um ponto de vista que se pretenda científico, a investigação histórica e, portanto, a História como saber. E não apenas no que respeita ao passado considerado mais distante, como é hábito historiográfico falar de Antiguidade, mas que não é senão, como já ressaltamos, a “*presença do presente*” projetado numa distância relativamente maior.

O referido critério é válido, deduzimos nós, para qualquer distância histórica referente ao presente, como denunciam as expressões elaboradas pela Ciência da História para a sua periodização ou organização em epocalidades, Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna, Idade Contemporânea, nomes que são configurados pelo quão próximo ou distante estão os eventos e as realidades tomadas pela atenção da atualidade do historiador. Deste modo, o documento histórico, bem como a própria História, para Eudoro de Sousa, e nisto consiste o primeiro problema posto pelos documentos históricos na ordem em que assinalamos, demonstram a circularidade de que atrás comentávamos: sendo a História o saber da “*presença do presente*”, ou a própria “*presença do presente*” projetada num por si suposto passado que não é senão o presente ou o homem apenas humano, ela se faz mediante a investigação dos vestígios por si eleitos como tal (o que implica exclusão do que não é eleito), e não menos produzidos e legados pela consciência histórica do homem. Seja a atribuição pelos historiadores da qualidade de historiável ou histórico aos vestígios, seja a produção de vestígios e o seu consciente deixar ou legar por parte de quem os produziu, para Eudoro de Sousa, ambos os casos acusam a

⁹ Por “*além-humano*” e “*desumano*” Eudoro de Sousa compreende não o superlativo do homem-humano ou homem-coisa, mas a ignota força, mais que humana, que paralisa toda a sua construção intelectual, cujo fulgor implica a falência e a dissolução irresistível do pensar e do dizer comuns frente à invulgar experiência, a partir da destituição radical da identidade subjetiva do sujeito do conhecimento, assim como da nitidez dos objetos habitualmente pensados, representados e ditos por este conhecimento, isto é, destituição do sujeito de sua enunciação, que os projeta enquanto objetos, e dos objetos enquanto projeções enunciadas por este sujeito, sempre a partir do presente de sua enunciação.

característica fundamental do homem e, conseqüentemente, da “*presença do presente*”, que é a recusa do que não é exclusivamente humano, como já vimos, mas que agora assume um sentido que desempenhará papel decisivo em nossa interpretação do pensamento de Eudoro de Sousa referentemente à História: o reconhecimento de que o característico desejo da “*humanidade do homem humano*” (SOUSA, 1981, p. 71) de deixar vestígios de sua presença, por um lado, e, por outro, de buscar vestígios que supostamente confirmem o sentido de sua atualidade, traçada uma linha que vai do passado ao presente ou, mais propriamente, do presente ao passado, significa a precária tentativa humana de despotenciar a morte, recusando-a e expatriando-a da vida que é só humana. Não exatamente a morte biológica ou término da existência, encarada como fim da vida, senão no sentido da mais radical metamorfose experimentada pelo homem durante a sua vida e entendida por Eudoro de Sousa como catábase, isto é, viagem ontoantropológica transformadora em outridade da mesmidade do horizonte objetivo, talvez equivalente à passagem transfiguradora de um passado que não é senão o presente para um passado mais do que simplesmente o presente.

A exposição do segundo problema, o da minguada e fragmentada existência de documentos ou vestígios que testemunhariam o passado, aqui estará intimamente associada ao terceiro problema, a lembrar, o inconveniente (para o trabalho do historiador) de seu conteúdo ser intraduzível e incompreensível por linguagem e mentalidade distintas daquelas pelas quais foram produzidas. Ambos os problemas os vamos flagrar de modo mais explícito na crítica de Eudoro de Sousa ao que o pensador considera malfadada tentativa de se escrever a História da Religião Grega ou de qualquer outra autêntica religião, não redutível ao ímpeto intelectual da razão discursiva, também chamado por Eudoro de Sousa de logificação da consciência religiosa (SOUSA, 2004, p. 94), cujo caminho alegórico, como “*reflexo de uma luminosidade lógica, que não irradia propriamente da religião*” (SOUSA, 2000, p. 92), senão apenas do intelecto humano, e assim o afirma Eudoro de Sousa, “*se compraz em desdizer as autênticas expressões de religiosidade*” (SOUSA, 2004, p. 142). Neste sentido, o artigo “Dioniso em Creta” (SOUSA, 2004, p. 15-71) é a referência mais explícita.

Ressaibo amargo em nosso espírito é o que, em “Dioniso em Creta”, Eudoro de Sousa entende resultar da inglória busca de historicidade da Religião Grega. Esta é a desalentada caracterização da impossibilidade de se historiar o que é inexaurível pelo pendor humano de tudo transformar em sua imagem e semelhança (“*presença do presente*”), o que, para o que estamos analisando, o problema dos vestígios e dos documentos, significa aquilo que não deixa vestígios historiáveis, por não constituir ação “*hominizante*” (SOUSA, 1981, p. 51), como é o caso da experiência religiosa nos dramas rituais dos povos chamados pré-históricos (a exemplo dos Pelasgos no discurso de Heródoto). Ou, quando o faz, caso da Poesia e de monumentos e

artefatos arqueológicos, evidencia o ressentimento e o desespero do historiador em explicar pela via histórica o que é constitutivamente não-histórico, que é onde se situa o segundo problema por nós apontado relativamente aos documentos históricos. Com efeito, referentemente à Antiguidade das civilizações chamadas clássicas, âmbito dos seus estudos de filólogo helenista, e no que diz respeito especificamente à religião, mas o entendemos estendido para outras áreas da experiência humana, Eudoro de Sousa acusa o dissabor de não nos ter chegado, enquanto vestígios literários e arqueológicos, nem a centésima parte do que se escreveu, publicou, confeccionou e edificou.

Dissabor por dois motivos. Pese embora a possibilidade de se estabelecer com maior ou menor segurança a cronologia das fontes (SOUSA, 1981, p. 70), expediente positivista que, segundo Eudoro de Sousa, constitui para esta perspectiva “*o único alicerce, firme e inabalável, de uma construção prestigiada de plena validade científica*” (SOUSA, 2004, p. 22), a realidade documentada muito provavelmente remete o seu investigador à mais remota distância temporal, inalcançável pela abordagem histórica e, por isto, fora da sua capacidade de elucubração, sobretudo quanto mais distante dos padrões de conduta considerados historiáveis estiver o que neles se manifesta, causando a sua ocorrência estranheza e paralisia aos parâmetros de linguagem e de pensamento de que dispõe.

Além do que, dissabor também provoca ao historiador a consciência de que aquilo que está em sua posse enquanto vestígios do passado estudado, à maneira de um arquipélago, cujas ilhas, *per se* já nebulosas para quem busca compreendê-las, estão infinitamente distantes umas das outras num oceano também incomensurável e sem fundo, dizíamos, a consciência de que os documentos disponíveis revelam, mais do que presumidamente é esperado pelo historiador, a irreparável perda de inumeráveis elos que, caso tivessem sido preservados, constituiria o encadeamento necessário do que habitualmente se entende por causalidade histórica. Não é o caso. Interrompido fica, pois, o afã do historiador de construir o alinhamento causal em todos os seus detalhes, alinhamento que, assim o temos insistido, faz de qualquer passado uma projeção mais ou menos distante do presente.

Ainda quando o historiador se aferra à fragmentada documentação de uma realidade que vigorou em tempo distinto do seu presente, desejando assimilar historicamente o que é historiável, bem como o que por natureza constitutiva escapa à historicidade, ele se depara com outro óbice da mais alta relevância e que constitui o terceiro problema referentemente aos documentos ou vestígios históricos: a impossibilidade de se verter ou retro-verter linguagens, isto é, de se “*trans-literar diversos significantes que postulamos de idêntico significado*” (SOUSA, 2000, p. 140). O abismo que inviabiliza a equiparação, no caso da linguagem simbólica dos mitos e da conceitual e explicativa linguagem da racionalidade, já foi motivo de

nossa reflexão anteriormente, o que agora nos dispensa de repetir a argumentação ali apresentada.

Os três problemas expostos a respeito do que a História considera documentos ou vestígios históricos, e constituem garantias de que a História enquanto Ciência possa ser feita, configuram, no entendimento do autor de *História e Mito*, o desespero do historiador, frustrado em seu labor por se saber incapacitado de conferir sentido histórico àquilo que é indomável por qualquer discursividade, inclusive pela discursividade própria da Ciência da História. E o desespero do historiador, por sua vez, é indício iniludível da desventura da História concebida como Ciência do passado, porque o passado por si alcançado e alcançável não é um real passado, senão o seu próprio presente, isto é, o presente do historiador. Há, todavia, para Eudoro de Sousa, outra sorte de passado, nem identificado com o presente, nem tampouco por ele exaurível, mas que neste mesmo presente assoma em súbitas aparições (no drama ritual e na distração do afazer humano), propiciando-lhe, ainda que a contragosto seu, uma experiência que Eudoro de Sousa chama de experiência *sui generis* manifesta como uma “*estranheza*” (SOUSA, 1980, p. 5, 17) ou uma “*diferença na alma*” (SOUSA, 2004, p. 155). A sua ocorrência torna patente o desespero do historiador e a insuficiência da História em lidar com o que excede as suas estruturas cognitivas e linguísticas – mantendo o historiador como fera enjaulada diante da presa que não pode alcançar –, bem como evidencia a necessidade de se elaborar, como elaborar se possa, outro tipo de saber que seja sensível a esta ocorrência e capaz de formular a seu respeito um dizer que não a despreze ou corrompa em seu significado próprio. Embora não seja a nossa intenção desenvolver o tema nesse artigo, guardando-o para ocasião oportuna, para Eudoro de Sousa este dizer é a Poesia e este conhecimento a Mitologia, tendo ambas como ambiência própria a Religião.

Com efeito, para Eudoro de Sousa, evidência da insuficiência e da paralisia da Ciência da História no sentido que acima discutimos, são os esforçados e talentosos, embora malfadados, estudos de História das Religiões acerca dos chamados Mistérios de Elêusis. Sobretudo quando a pretensão é, através dos vestígios legados pela Antiguidade, penetrar a suposta essência do que teria sido o ritual celebrado no santuário de Elêusis por seus iniciados e dizer, cientificamente, em que consistiu o seu conteúdo. Resulta do referido expediente, assim o entende Eudoro de Sousa, a redução daquele conteúdo, interdito a não-iniciados, a fantasia ou hipertrofia da imaginação de povos primitivos, consoante a perspectiva positivista que avalia e caracteriza o antigo pelo paradigma de seu conhecimento atual, considerado ápice da descoberta da verdade ou estágio mais avançado do conhecimento, antecedido por Teologia e Metafísica, superadas estas pelo advento da Ciência positiva. Todavia, encontra-se no artigo “Mitologia e Ritual” (SOUSA, 2004, p. 93-117) uma afirmação de Eudoro de Sousa que, ao nosso ver, além de acusar

antecipadamente a tese da limitação da História sob o signo do positivismo no que diz respeito à consideração de um passado que não se identifica com o presente¹⁰, também constitui sintoma do que entendemos significativa viragem no pensamento de Eudoro de Sousa e, conseqüentemente, chave a partir da qual o pensador arranca para a formulação do problema da História expresso na sua indisponibilidade ao ou recusa do que se encontra além do horizonte da historicidade (o Mito) e, portanto, além do homem apenas humano, como expresso em *História e Mito*, bem como para a sua solução. Comentando o processo pelo qual, conforme as Histórias da Filosofia, a consciência humana despertou de seu sono primordial, processo habitualmente compreendido como “*milagre grego*”, e que para Eudoro de Sousa expressa um constante distanciar de sua unidade original ou a própria afirmação do mito teândrico¹¹, diz o pensador:

(...) “o fenómeno daria plena razão ao positivismo historicista, se, efectivamente, aquela primitiva forma de consciência religiosa, que Heródoto atribui aos Pelasgos, de todo tivesse sido abolida pelas subsequentes Poesia e Filosofia dos Gregos” (SOUSA, 2004, p. 107).

E de não ter sido abolida, Eudoro de Sousa sustenta a ideia que diferencia, como assinalamos anteriormente, “*origem*” de início, em que aquela constitui o subjacente, oculto e perene “*antes*” que não passa, e este o antecedente cronológico do que devém e que apenas tem vigência, desde um ponto de vista histórico, no começo do devir dos entes originados, desvanecendo a sua realidade ou a sua real presença durante o desenvolvimento do seu processo histórico. De modo que, atestando a não abolição da “*primitiva forma de consciência religiosa*” na atualidade de qualquer presente humano, será no estudo sobre os Mistérios de Elêusis, os segredos de sua iniciação, que Eudoro de Sousa, abordará e constatará a constância e a perenidade daqueles fenômenos originários pelo menos até ao fim da História da Grécia Antiga¹², desafiando deste modo a abordagem positivista da História.

Sobre o culto eleusino na chamada Antiguidade pagã, considerando por esta expressão, desde um ponto de vista histórico (com todas as implicações redutoras ao presente que acima apontamos), um período que se estende dos “*alvores da Grécia histórica até o IV século da Era cristã*” (SOUSA, 2004, p. 108), lembra Eudoro de Sousa haver copiosos monumentos que o testemunham e que, portanto, o compatibilizam com a investigação da História tomada como o

¹⁰ A publicação do artigo “Mitologia e Ritual” é anterior à do ensaio *História e Mito*.

¹¹ Mito teândrico: o mito do homem dotado de intelecto e vontade onnipotentes, posto no centro do mundo que a ele se subordina.

¹² Ainda que use a terminologia habitual da historiografia para assinalar o que chama de Antiguidade da Grécia, Eudoro de Sousa o faz consciente de haver, para o caso dos estudos da designada Antiguidade Grega, várias “Grécias” na Grécia chamada “antiga”, em conformidade com o presente que a estuda ou a projeta: uma Grécia “antiga” renascentista, outra iluminista, ainda outra romântica, e mais uma neo-humanista. E quantas mais forem os sucessivos presentes que a investiguem.

saber da “*presença do presente*”, conhecimento próprio do agora humano edificado a partir de documentos tomados como históricos. Com efeito, diz-nos Eudoro de Sousa, por estes documentos sabe-se historicamente que na Primavera de todos os anos, em Agra, nos subúrbios de Atenas, à margem esquerda do Ilissos, eram celebradas naquele período assinalado cerimônias dedicadas à deusa Perséfone (ou Korê, filha de Deméter). As festividades ocorriam nos dias 19, 20 e 21 do mês *Antestérione* (correspondente aos meses de fevereiro e março do Calendário Gregoriano) e plausivelmente tinham a função de purificação e instrução dos futuros iniciados. Sabe-se também, que o ritual transcorria na chamada *Via Sacra*, entre as cidades Gregas de Atenas e Elêusis, e consistia numa troca de objetos sagrados entre as duas cidades. Contudo, entende Eudoro de Sousa que esta é a face não-secreta ou profana dos mistérios, ou ainda, compunha o que os investigadores do culto chamam de *mistérios menores*, e que é propriamente a expressão histórica da celebração.

Para Eudoro de Sousa, o autêntico significado do que se celebrava no culto, isto é, aquilo que por força etimológica leva o nome de *Mistério*¹³, e que os seus estudiosos atribuíram o nome de mistérios maiores, reservados aos iniciados, para diferenciá-los daqueles outros chamados mistérios menores e abertos aos não-iniciados, resiste a dar-se a conhecer de modo indubitável pela via documental. Por um lado, o historiador se depara com a inexistência de documentos a seu respeito, pois que no silêncio do iniciado consiste a própria definição do *Mistério*, cerne do culto secreto, não produzindo os seus praticantes vestígios nem para os profanos seus contemporâneos, como um “*dançar fora*” (SOUSA, 2000, p. 91), nem para legá-los para os tempos subsequentes, a *contario sensu* do que Eudoro de Sousa aponta como o humaníssimo desejo da “*humanidade do homem humano*” de deixar vestígios de sua presença, característico do que é a História. E não os produziam e “deixavam” conscientemente, como no caso do homem da História, não apenas por obediência a interdições hierárquicas da religião institucionalizada, mas, sobretudo, conforme a maior inclinação do entendimento de Eudoro de Sousa, pela inviabilidade de se compreender, dizer e transmitir por meios discursivos o que não era doutrina exposta de modo teórico, senão uma íntima e arrebatadora experiência.

Por outro lado, pese embora a profusão de monumentos que evidenciam o culto na Antiguidade Greco-Latina, a interpretação dos seus mistérios, como realizada por Eudoro de Sousa, demonstra que os documentos apenas são relativos à religião eleusina já assimilada

¹³ Do étimo original grego *μυστήριον* (*mystérion*) e latino *mysterium*, derivado da palavra *μύστης* (*mystes*), com o sentido de “*o que mantém os lábios cerrados*”, o vocábulo *mistério*, conforme Eudoro de Sousa, designava na Antiguidade um gênero de festividade religiosa essencialmente caracterizada pelo mandamento do segredo. O iniciado (*mystes*) devia silenciar tudo o que aprendera, sendo-lhe rigorosamente proibido revelar ao profano ou não-iniciado o que lhe fora dado contemplar no ritual de iniciação e nas celebrações que daí decorriam. Cf. Eudoro de Sousa. “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 111.

(domesticada, como se a autêntica experiência religiosa fosse domesticável) à luminosidade racionalizante da historicidade Grega, protegida e sancionada por leis atenienses, patrocinada pela cidade e dentro do respectivo círculo institucional (SOUSA, 2000, p. 85). Esta perspectiva, para Eudoro de Sousa, significa não muito além da constatação de ter havido o culto, bem como a possibilidade de se lhe acessar, mas acesso apenas a uma face esclarecida pela luz histórica dos mistérios, jamais, contudo, à compreensão intelectual do conteúdo do culto, como pretendem as historiografias especializadas, e, portanto, a Ciência da História. Mas, da consciência desta exasperante insuficiência de a História conhecer o real conteúdo dos rituais dos Mistérios de Elêusis, o que é revelada pela debilidade da investigação dos vestígios, Eudoro de Sousa dá o passo fundamental para o que virá a ser a Mitologia por si concebida na obra homônima e em *História e Mito*. Para Eudoro de Sousa, seja qual for a explicação histórica dos ritos desempenhados no culto eleusino, certo é que “*eles se destacam do fundo mais obscuro e mais oculto*” (SOUSA, 2000, p. 86), abismo sem fundo compreendido como “*presença do passado*”, inalcançável pela História, esta compreendida como a “*presença do presente*”. Nesta incapacidade de a História transcender o seu horizonte próprio, *horizonte da historicidade* na terminologia de Eudoro de Sousa, e aceder o além-horizonte dessa mesma historicidade, se evidencia o que o pensador entende como o desespero do historiador, associado com a ineficácia dos documentos históricos e, por conseguinte, com a limitação epistemológica da História.

Os insistentes estudos de Eudoro de Sousa acerca dos Mistérios de Elêusis, mais ou menos patentes nos seus artigos, além de lhe fornecer elementos para a formulação do problema da História como exposto em *História e Mito*, isto é, a incapacidade da “*presença do presente*” aceder à “*presença do passado*”, revelando assim que a História constitui não um saber sobre o passado, mas um conhecimento do presente, também despertou o seu interesse, desde então perseguido com a voracidade de um investigador que a tudo sacrifica em nome de uma sempre renovada e maior aproximação com o tema do seu fascínio, para a possibilidade de haver uma outra presença, nem apenas do presente, nem tampouco somente do passado, mas que se faz presente no “entre as duas” por nela refletir a ambas, “*presença do presente*” e “*presença do passado*”. Como expresso em *História e Mito*, esta terceira presença seria um espaço em que se jogam excedências virtuais do passado e do presente, cuja expressão própria seriam as religiões místicas do Mediterrâneo Oriental, das quais Elêusis irradia incomparável fulgor (SOUSA, 2000, p. 85).

Para concluir: pelo que foi exposto, fica assente que a História, como a entende Eudoro de Sousa, define-se como um saber que pergunta sempre e invariavelmente pela “*presença do presente*”, que não é senão o homem hominizado, indiferente ou negador do que lhe excede, já aqui designado como “*presença do passado*”. Neste sentido, a História é a própria consciência

do homem e nada além disso. Continua e cientificamente busca o mesmo, isto é, o homem, desde uma arraigada abordagem em que o outro, nem humano, nem atual, é aparência sem relevância. Assim o sentido desabonador de “pré” na expressão “pré-História”. De modo que, a partir de sua concepção antropológica (aquela caracterizada pela centralidade do homem) e do entendimento científico da História que dela decorre, Eudoro de Sousa acusa na abordagem mais abrangente de Ciência, a insuficiência da História enquanto saber que se pretende do passado, mas não é capaz de sair do vicioso círculo do presente, um círculo sem horizonte e, conseqüentemente, sem centro.¹⁴ Ou da “*presença do presente*”, que é o próprio homem, caracterizado pela recusa do que não é humano e lhe é ofertado gratuitamente, sacrilégio pelo qual, de modo circular e vicioso o homem separa a “*presença do presente*” da “*presença do passado*”, recusando este passado não-humano e gerando a definição de um homem “humano”, que é, propriamente, a ambiência do mito teândrico. É este mito, conforme Eudoro de Sousa e embora não reconhecido nem assumido como tal pelos historiadores, que engendra a História como Ciência dedicada à “*presença do presente*” e que, por assim o ser, constitui o homem separado do passado, contrariando o discurso que faz da História uma Ciência que se ocupa do passado.

E não cremos que o pessimismo referente à suficiência da Ciência da História quanto a um suposto alcance efetivo do passado (não equivalente ao presente) se limite às abordagens históricas que antecederam e àquelas vigentes e hegemônicas na altura em que Eudoro de Sousa desenvolveu a sua crítica à História, nomeadamente a orientação positivista. Isto porque, mesmo com o advento de novas abordagens historiográficas, acompanhadas do reconhecimento de novas fontes de pesquisa, em oposição à História positivista ou mesmo à História marxista, como por exemplo, aquelas a que se dedicaram a *École des Annales* e a chamada Nova História (história das mentalidades, história do presente ou imediata, história das representações, história do imaginário, história não-eurocêntrica, história das estruturas, história da longa duração, história dos marginais, história do corpo e da sexualidade etc.), nenhuma destas abordagens, todavia, tem se mostrado receptiva às discussões acerca da “*origem*” presumida por Eudoro de Sousa subjacente à História, embora por essa olvidada. Com o sentido de “*antes*” e “*presença do passado*”, esse suposto fundamento constituiria, caso assumido pela atualidade do historiador, uma *sui generis presença* na História, talvez como a “*terceira presença*” preconizada por Eudoro de Sousa a propósito das religiões místicas do Mediterrâneo Oriental, mas não insustentável referentemente às religiões de povos e culturas cuja autocompreensão ainda não está domesticada pela discricionalidade racional do conhecimento filosófico e científico. Pensar a História a partir desta *presença* parece, todavia, ímpeto que a Ciência da História se recusa a

¹⁴ Não há horizonte sem centro, nem centro sem horizonte; não há circunferência sem centro, nem centro sem circunferência.

desempenhar, cabendo, segundo Eudoro de Sousa, à Mitologia a desmesurada ousadia epistemológica. Isso, no entanto, seria assunto a ser desenvolvido noutra oportunidade, considerando o propósito e os limites deste nosso artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

SOUSA, Eudoro de. **Dioniso em Creta e Outros Ensaios** (Introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

SOUSA, Eudoro de. **Mitologia**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980.

SOUSA, Eudoro de. **História e Mito**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

SOUSA, Eudoro de. **Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre a Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos**. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1975.

SOUSA, Eudoro de. **Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios** (Organização de Joaquim Domingues e Apresentação de Paulo Alexandre Esteves Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000.

SOUSA, Eudoro de. **Sempre O Mesmo Acerca do Mesmo**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1978.

Recebido em: 15/01/2023
Aprovado em: 30/06/2023



ISSN: 2595-5713

Vol. 06 | N°. 11 | Ano 2023

Dayane Augusta S. da Silva

REPENSANDO A ESCRITA DA HISTÓRIA DA ÁFRICA ENQUANTO CAMPO DO CONHECIMENTO, NARRATIVAS E FAZERES HISTORIOGRÁFICOS

RETHINKING THE WRITING OF AFRICA HISTORY AS A
FIELD OF KNOWLEDGE, NARRATIVES AND
HISTORIOGRAPHIC ACTIONS

RESUMO: No que tange ao projeto abrangente dos pesquisadores africanos escreverem a História do continente por si mesmos e partindo de um ponto de vista endógeno, da construção do conhecimento histórico, este artigo tenciona esboçar as nuances, problemas e questões suscitados a partir da elaboração de uma escrita do ponto de vista africano do discurso histórico, numa perspectiva de longa duração. Convida os pesquisadores de diferentes áreas a refletirem sobre a historicidade do continente, no modo como buscou-se construir uma narrativa que atendesse as necessidades teóricas e práticas “localizadas” a partir do contexto de libertação nacional.

PALAVRAS-CHAVE: Historiografia; Correntes de Pensamento; Africanos; Descolonização.

ABSTRACT: Regarding the comprehensive project of African researchers writing the History of the continent by themselves and starting from an endogenous point of view, from the construction of historical knowledge, this paper intends to outline the nuances, problems and questions raised from the elaboration of a writing from an African point of view of historical discourse, in a long-term perspective. It invites researchers from different areas to reflect on the historicity of the continent, on how one will seek to construct a narrative that would meet the “localized” theoretical and practical necessities from the context of national liberation.

KEY WORDS: Historiography; Chains of Thought; Africanos. Decolonization.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

REPENSANDO A ESCRITA DA HISTÓRIA DA ÁFRICA ENQUANTO CAMPO DO CONHECIMENTO, NARRATIVAS E FAZERES HISTORIOGRÁFICOS

Dayane Augusta Santos da Silva ¹

Introdução

Nas últimas décadas do século XXI várias foram as iniciativas no sentido de valorizar, repensar e reescrever a História da África e dos africanos a partir do continente e na diáspora. A reunião destas ações foi desde a construção de portais, sites, blogs, investimento no número de publicações internacionais sobre o continente, até a formação de pesquisadores a partir de centros de pesquisa em história da África que congregam e desenvolvem estudos acerca das dinâmicas políticas e socioculturais do continente. ² O período que se estende da segunda metade do século XIX aos anos setenta do século XX têm sido foco destes projetos, muito embora represente apenas uma fase curta na longa trajetória histórica deste continente (MUDIMBE, 2013).

É evidente que a África continua a ser identificada em alguns meios de comunicação e Livros Didáticos por clichês e preconceitos que tem origem na concepção de que o continente é a-histórico. ³ O discurso sobre a inferioridade africana foi construído com base no conhecimento científico do século XIX, oriundo do darwinismo social e da ideia de que os africanos ocupavam os últimos degraus da evolução das “raças”, “devido à suposta ‘inferioridade racial’, a qual estava condenada sua população de tez escura” (PANTOJA; THOMPSON, 2015; OLIVA, 2004). Esta perspectiva, associada à ideia de um continente da pobreza, fome e miséria do mundo contemporâneo gera o equívoco de que não existem diferenças sociais, políticas e de gênero entre os povos africanos. Como explica Oliva, “o incômodo não está em divulgar os problemas enfrentados pelos países africanos, mas sim de somente fazer referência à África a partir desses problemas” (OLIVA, 2007, p. 197). Nestas críticas, o termo “África” torna-se qualquer lugar, dotado de dimensão homogênea. Ou seja, cria-se um tipo “africano”, uma cultura “africana”, que reduz todo o continente e suas múltiplas culturas a um molde desumanizado, importados do continente única e exclusivamente com a condição escrava (ZAMPARONI, 2007, p. 48).

¹ Docente do componente curricular de História no Instituto Federal de Brasília. Mestre e Doutora em História pelo PPGH da Universidade de Brasília. dayane.silva@ifb.edu.br

² Na sequência constam indicações de sites, portais, blogs e outras plataformas onde encontramos materiais disponíveis sobre a história, os tipos de pensamento e culturas dos povos africanos. São eles: *Buala, Memória de África, Identi-África, Revista Africana Studia, Filosofia Africana, dentre outros*.

³ Segundo Lopes (1995, p. 22), a História da África foi conhecida no Ocidente por meio do paradigma que Hegel descreveu, da inexistência do fato histórico antes da colonização. Este paradigma associa a presença europeia à

No entanto, se antes foi entendida apenas a partir de uma interpretação simplista e reducionista, pautada na ideia de um mundo à parte do qual não temos responsabilidade (MBEMBE, 2014, p. 94); hoje, paulatinamente, em movimentos posteriores à Segunda Guerra Mundial, com as guerras de independência, vêm se reconstruindo no intuito também de conceber uma narrativa do ponto de vista africano do discurso histórico. Assim, no objetivo de traçar reflexões panorâmicas sobre a escrita da história da África como campo do conhecimento e visibilizar suas narrativas, traço problemáticas centrais em torno das correntes e escolas de pensamento surgidas a partir do contexto colonial, e em resposta à historiografia colonial/eurocêntrica.

Narrativas e fazeres historiográficos

É a partir desta constatação, da ideia não consensual na historiografia, de uma pirâmide invertida (LOPES, 1995) que pesquisadores nacionalistas, dentro ou fora do continente, alguns deles participantes diretos do front de batalha nas lutas de libertação, dedicaram-se a refletir sobre a História de uma África Negra centrada⁴, no empenho de uma suposta “descolonização”. Tal produção foi analisada sob diferentes óticas e posteriormente reconhecida como uma historiografia nacionalista, na forma de um fazer histórico. A coleção *História Geral da África* (HGA), patrocinada pela UNESCO (oito volumes), atualmente uma dentre as principais pesquisas sobre a história do continente, a título de exemplo, surge “do desejo das recém-independentes nações africanas de contarem sua história de forma crítica em relação à perspectiva eurocêntrica e estereotipada das obras de então” (SILVÉRIO, 2013, p. 9). Não à toa o conceito de “resistência”⁵ foi fundamental nos volumes VII (*África sob Dominação colonial*) e VIII (*África desde 1935*) para entender a passagem do pré para o pós-colonial, conforme apontam Pantoja e Paiva (PANTOJA, 2016, p. 57; PAIVA, 2014, p. 02).

Nestes volumes, “a ideia de resistência apresenta-se como um conceito fundamental para análise da história africana durante o período colonial” (PAIVA, 2014, p. 02), e firma na historiografia o projeto do sujeito africano enquanto personagem resistente à colonização europeia, invertendo a lógica de uma suposta ‘passividade’ dos africanos frente ao avanço

dominação colonial, demonstrada na segunda metade do século XIX. Tal pensamento corrobora a marginalidade associada ao continente no tocante a sua inserção na economia-mundo.

⁴ Para Lopes (1995, p. 25), indivíduos como Josef Ki Zerbo, Cheick Anta Diop, Franz Fanon, A. Ajayi, B. Ogot, T. Obenga e outros fizeram parte do que ele denomina como “corrente da pirâmide invertida”. Conforme assinalado, trata-se de classificações que não são consensuais na historiografia.

⁵ Resistência entendida enquanto estratégia de luta armada pela libertação, “realizada nos moldes das revoluções modernas, incluindo ações de guerrilha e sabotagem, e organizada em torno de movimentos sociais politizados, partidos e/ou sindicatos, com a presença de um forte discurso nacionalista” Mazrui; Wondji (2012) Apud Paiva (2014).

colonial, sentido produzido até então pela historiografia colonial/eurocêntrica (BARBOSA, 2012, p. 119). Focada na ideia de uma ‘perspectiva africana’, a HGA foi um dos maiores empreendimentos intelectuais do século XX. Para Muryatan Barbosa (2012, p. 217), em linhas gerais, tal perspectiva diz respeito a compreensão da África enquanto totalidade, vista desde seu interior, partindo do próprio continente como centro de interesse, considerando os africanos como sujeitos de sua própria história e não meros objetos de estudo.

Dado os anos de oficialização, delineamento de suas características e concretização da obra, era algo “social e cientificamente importante para a época, principalmente com o avanço dos povos africanos rumo à independência política” (BARBOSA, 2012, p. 220). Entre os motivos que justificavam a criação do projeto da HGA estava o desejo de “impulsionar uma escrita da história que superasse os preconceitos colonialistas sobre o continente, mostrando as contribuições africanas para a civilização humana” (BARBOSA, 2012, p. 212). A UNESCO assumiu o apoio institucional e financeiro do conjunto da obra, muito embora na prática tenha sido construído de forma relativamente autônoma por uma comissão de especialistas majoritariamente africanos, de notório saber em diferentes campos do conhecimento sobre a temática (BARBOSA, 2012, p. 213). E apesar das polêmicas do que se entendeu por ‘perspectiva africana’ na história do projeto, a construção da HGA foi a maior contribuição de especialistas como Joseph Ki-Zerbo (Alto Volta), Ajayi (Nigéria), H. E. M. El Fasi (Marrocos), H. E. A. Hampaté Bâ (Mali), Cheikh Anta Diop (Senegal) e outros, para citar alguns, que buscaram elaborar uma interpretação pós-eurocêntrica do saber histórico.⁶

De forma geral, os volumes da HGA foram planejados e escritos quando as guerras africanas de libertação nacional das então colônias portuguesas (Angola, Moçambique e Guiné Bissau) ainda estavam em curso. Nesta longa trajetória política, mas também historiográfica, os pesquisadores passaram a explicar tais conflitos recorrendo ao passado e destacando o africano como agente da sua própria história. “Para isso, foi imprescindível retornar ao passado em busca de elementos legitimadores da nova realidade, encontrar heróis fundadores e feitos maravilhosos dos novos países e da própria África” (OLIVA, 2004, p. 24) enquanto unidade política. É nesta tentativa de dotar a África de uma história “acadêmica”, e forjar uma identidade nacional que monumentos de heróis coloniais são derrubados e novas figuras nacionais celebradas, principalmente aquelas que sacrificaram suas vidas na guerra de independência. Escolas são rebatizadas, ruas renomeadas, memórias esquecidas, lembradas. “A celebração aos vultos do

⁶ Há um silenciamento no que tange a participação de intelectuais negras/africanas no projeto da coleção da UNESCO, *História Geral da África*. No que diz respeito a elaboração de determinado pensamento crítico sobre o continente negro, estas pesquisadoras têm ocupado um espaço marginal tanto em âmbito político quanto acadêmico, o que pode constatar ao realizar a pesquisa sobre estas correntes onde a maioria dos pesquisadores predominantemente são homens.

passado demonstra essa tensão entre Memória e História que são meios de produzir significados para um campo político” (PANTOJA, 2016, p. 58). Por essa perspectiva, até então pouco celebrada, o continente possuía uma história tão rica quanto à europeia.

Na capital angolana, por exemplo, como resultado do processo de descolonização, os heróis independentistas criaram um pedestal no coração da cidade para celebrar a figura da famosa rainha N'Zinga Mbandi, entre outras ações. Segundo Pantoja, “esse contexto de ‘recuperação’, na ação desapropriação/apropriação, manifesta-se de maneira atualíssima, com força de confronto ao legado colonial” em várias cidades angolanas, e países africanos (PANTOJA, 2016, p. 58). De igual modo, a historiografia não ficou imune a estes ecos (PAIVA, 2016, p. 19). Para Carlos Lopes, tratava-se “de escrever a História dos povos de África, (...) uma História concentrada nas mudanças sociais, na contribuição africana, na resistência ao colonialismo e no conceito de iniciativa local (LOPES, 1995, p. 26)”. Tendência já assinalada nos anos 1960 em contextos diferentes⁷, mas com propósitos semelhantes, por Amílcar Cabral, Franz Fanon e outros pensadores nacionalistas que acreditavam na ideia do orgulho e afirmação africana (FANON, 2008; 2011). Ou seja, de um lado buscava-se subverter a construção colonial do passado, de outro, elaborar um discurso historiográfico válido sobre a emergente identidade nacional africana.⁸

Tal corrente de pensamento teve grande expressão no continente africano até o final dos anos 1970 e mesmo na articulação e avanço dos movimentos negros do outro lado do Atlântico. As pesquisas enfocavam, portanto, na longa trajetória do continente. “As histórias dos reinos e civilizações africanas foram utilizadas como exemplo da capacidade de organização, transformação e produção africanas, que em nada ficavam a dever para os padrões europeus” (OLIVA, 2004, p. 24). Apesar do mérito de colocar os africanos como agentes de sua própria história, os pesquisadores desta corrente, da historiografia afrocêntrica, foram duramente criticados, pois ao construírem uma escola de pensamento como resposta a historiografia colonial/eurocêntrica acabaram por adotar a mesma estrutura metodológica e dicotômica do colonizador: tradicional versus moderno, oral versus escrito, cultura de subsistência versus de produtividade, povos civilizados e primitivos e etc. Ou seja, a ideia da superioridade africana não existiu sem o simbolismo do olhar sobre a África com base na inferioridade.

É certo que se trata de escolas de pensamento não homogêneas; correntes intelectuais que influenciaram direta ou indiretamente o imaginário coletivo sobre o continente africano.

⁷ Para Macedo (2015, p. 160), “o ano de 1960 foi considerado o “ano africano” devido ao grande número de países que promoveram suas independências da França e Inglaterra através de negociações pacíficas, de avanços moderados e de uma liberdade controlada”.

⁸ Segundo Paiva (2014, p. 20), “apesar do diálogo inevitável entre o pragmatismo político dos anos de 1970-1980 de um lado e a teoria historiográfica de outro não pode reduzir esta última à primeira”.

Algumas tendências fizeram escolas, outras não saíram do papel. Mas, para Mbembe (2001, p. 05), este tipo de construção da história assente na ideia de cunho “radical”, “progressista”, “democrático” e “nacionalista”, entre outras coisas, “conduziu-os a uma atitude ingênua e acrítica em relação às chamadas lutas de libertação; a uma fetichização do poder do Estado e ao sonho populista e autoritário de uma sociedade de massas” (MBEMBE, 2001, p. 05). Afirma o pesquisador:

Sem dúvida que os pensadores africanos levaram a sério o desafio de uma ruptura colonial. Na sua tentativa de serem senhores de si, questionaram, por vezes, a moralidade da modernidade colonial em tom vernáculo. Outras vezes, procuraram utilizar as vantagens materiais do domínio colonial em proveito próprio. Como líderes da resistência num dado momento histórico, muitos deles hesitaram entre opções de princípio e alianças dúbias. Seguindo uma linha em ziguezague, com centenas de pontos de referência, a maioria deles situou-se numa zona ambígua e incógnita de dependência. No seu uso polémico das ideias ocidentais, importaram novos conceitos e modelos discursivos, a fim de defender novas fronteiras da localidade e de dominar aquilo que consideravam ser as ameaças da modernidade. Ao mesmo tempo, inventaram uma narrativa de libertação construída em torno da temporalidade dual de um passado (tradição) glorioso – embora em ruínas – e de um futuro redimido (nacionalismo) (MBEMBE, 2001, p. 11).

Segundo Mbembe (2001, p. 10), tal corrente de pensamento adotou as categorias do discurso ocidental para validar sua crítica. “Tratou-se não tanto de compreender os fatores que levam à servidão e o significado da servidão, como de postular, em abstrato, a necessidade de libertação do domínio estrangeiro” (MBEMBE, 2001, p. 10). Em sua análise, acusa as narrativas da história dos nacionalistas de superficiais pois, em suma, estes intelectuais expressavam insatisfação quanto as políticas coloniais, mas não punham em causa a estrutura e sistema de exploração. Em outras palavras, não teriam saído plenamente da condição colonial uma vez que continuariam experienciando regimes de dominação marcados pela violência extrema produzidos no período da colonização.

Tomando o afrocentrismo como ponto de partida, os pesquisadores nacionalistas foram acusados de terem elaborado uma “remitologização” da África, tanto quanto os colonialistas já haviam feito, embora por diferentes razões, esquecendo-se da pobreza, exploração e marginalização que assola o continente (PANTOJA; THOMPSON, 2015, p. 3). De acordo com Adjaye “a historiografia nacionalista ao romancear a África foi pobre na práxis e na teoria, não alcançando o seu objetivo de suplantar a tradição histórica colonial” (PANTOJA; THOMPSON, 2015, p. 3). Contudo, na busca de construir uma história da África “acadêmica”, endógena, de perspectiva própria, e criar uma “consciência histórica”, a posição dos pesquisadores africanos foi importante para reverter, ou pelo menos elaborar outras possibilidades das imagens

produzidas como fundamentação do “primitivismo” africano no contexto colonial (RUFER, 2006, p. 69). Completa o pesquisador:

Naqueles anos, uma geração de intelectuais formada nas metrópoles voltava à África não só para repensar sua história em uma explicação que poderia expressar-se em uma linguagem acessível para a comunidade acadêmica internacional, mas, além disto, para expressar – talvez involuntariamente – as tensões inevitáveis que o império e a colonização, a metrópole e sua própria origem haviam impresso neles. (...) A isto se soma a profunda mobilização para instalar uma política simbólica perdurável nos novos estados nacionais surgidos no período independentista, que, na maioria dos países, se desenvolveu na década de 1960 (RUFER, 2006, p. 69).

Paulin J. Hountondji (2008) expõe que o estudo de África, tal como desenvolvido até hoje por uma longa tradição intelectual, cuja correntes aqui mencionadas influenciaram o pensamento, faz parte de um longo processo de conhecimento iniciado e controlado pelo Ocidente. Por exemplo, por história africana entende-se o discurso histórico *sobre* a África e não necessariamente um discurso produzido de África ou por africanos, daí a distinção entre os estudos africanistas e africanos (HOUNTONDJI, 2008, 151). Citando caso análogo, em Angola existe um aumento crescente de pesquisadores estrangeiros em sua capital, embora o retorno dessas investigações, em termos de publicação e circulação de obras, seja quase inversamente proporcional à presença destes no país. Ou seja, muita pesquisa sobre Angola, mas publicadas e produzidas para um público externo, nas quais os maiores interessados, portanto, não têm acesso ao que foi escrito e produzido.

Hountondji defende que até um tempo atrás o conhecimento produzido sobre o continente, mesmo que por africanos, dentro ou fora das universidades ocidentais, eram em sua maioria externo. Além disso, aponta que havia uma tendência a investigar temas que são do interesse de um público ocidental uma vez que, na maioria dos casos, “mesmo quando publicava-se em África, as próprias revistas acadêmicas africanas eram mais lidas fora do que dentro de África” (HOUNTONDJI, 2008, p. 157). Ou seja, a atividade científica *sobre* o continente era orientada para o exterior, “destinada a ir ao encontro das necessidades teóricas dos parceiros ocidentais e a responder às perguntas por eles colocadas” (HOUNTONDJI, 2008, p. 57). O autor afirma que mesmo com os diferentes campos do saber científico regionais, sub-regionais e nacionais de África, da excelência das universidades e centros de estudos africanos, qualificação de cientistas e investigadores, alguns dos quais com carreiras bem consolidadas, como é o caso de Mbembe, ainda há um longo caminho a ser percorrido na tentativa de “responder suas próprias questões e ir ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas”. Comenta Hountondji (2008):

O primeiro passo nesse sentido seria talvez formular “problemáticas” originais, conjuntos originais de problemas estribados numa sólida apropriação do legado intelectual internacional e profundamente enraizados na experiência africana. Os estudos africanos em África não deveriam contentar-se em contribuir apenas para a acumulação do conhecimento sobre África (...). Os investigadores africanos envolvidos nos estudos africanos deverão (...) desenvolver, antes de mais, (...) uma tradição em que as questões a estudar sejam desencadeadas pelas próprias sociedades africanas e a agenda da investigação por elas direta ou indiretamente determinada. Então, será de esperar que os académicos não-africanos contribuam para a resolução dessas questões e para a implementação dessa agenda de investigação a partir da sua própria perspectiva e contexto histórico (...). Há que repor a justiça para o continente negro, fazendo com que todo o conhecimento acumulado ao longo de séculos sobre diferentes aspectos da sua vida, seja partilhado com a gente que lá vive (HOUNTONDJI, 2008, p. 158).

Em outras palavras, Mudimbe (2013, p. 12) corrobora a crítica ao afirmar que a questão em causa é que os pesquisadores africanos usaram categorias de análise e sistemas conceituais de uma epistemologia ocidental, quando os próprios africanos poderiam ler, desafiar e reescrever estes discursos como forma de explicar e definir sua cultura, história e existência. Pois, até então, a produção de imagens e discursos africanos revelava-se em grande parte externa ao continente (PANTOJA; THOMPSON, 2015, p. 05), construídas a partir de categorias/representações etnocêntricas. Portanto, o nascimento de outras correntes de pensamento desobrigadas da ideia de uma historiografia afrocentrista, principalmente passados os conflitos diretos com o regime colonial/eurocêntrico, e dado certo pessimismo em relação a reprodução das estruturas coloniais no novo contexto político pós-libertação, surge então, a fim de compreender as complexidades surgidas a partir destas questões. Neste cenário, de uma historiografia pós-colonial, e também da produção historiográfica da África a partir das Diásporas, “instalou-se de novo a dúvida no futuro, considerado incapaz de explicar o presente, quanto mais o passado” (LOPES, 1995, p. 28).

Surge assim nova corrente de pensamento político-intelectual de investigadores africanos, de maior expressão nas décadas de 80 e 90, na interpretação de Carlos Lopes, “despojados de cargas emocionais dos seus predecessores e igualmente preocupados com a previsão”.⁹ Um momento de quebrar as barreiras e tradições impostas pelo colonizador afim de compreender as estruturas propriamente africanas, longe da relação colonizador-colonizado. Face a estas circunstâncias, coube a estes pensadores reconstituírem, em diferentes níveis, contextos e situações, as práticas sociais dos africanos (SILVÉRIO, 2013, p. 14). Nesta nova forma de entender o continente, a história da África passa a ser compreendida “a partir das configurações

⁹ Independente do contexto, parto do ponto de vista de que não existe investigação historiográfica imparcial e neutra. As pesquisas históricas estão cheias de significados, intenções e propósitos de toda ordem, ainda que o tema não pertença a uma esfera política.

internas, intra-africanas, e de sua interação com o mundo extra-africano”, reconfigurando-se numa escala mundial (MACEDO, 2015, p. 9).

Assim, foi preciso desvincular a história moderna africana da história europeia, relacionando-a também ao contexto do Atlântico global e suas especificidades (PANTOJA, 2015; OLIVA, 2004). De acordo com Mbembe (2001), tal “historiografia recente mostra que os africanos deram respostas muito diversas as escolhas que lhe foram impostas pela invasão europeia” (MBEMBE, 2001, p. 22), para além de uma ciência afrocentrada, fato subestimado pelos próprios teóricos nacionalistas. Estes intelectuais entenderam que uma das maneiras de combater pensamentos enraizados sobre uma hipotética apatia dos africanos, frente ao processo de implantação e vigência do colonialismo, perpassava pela inserção de novas temáticas. Dentro ou fora do continente, a questão de gênero, da organização do trabalho, da cultura e da economia, por exemplo, alcançou relevância acadêmica nos últimos anos por fornecer outras perspectivas de interpretação à história da África. Neste sentido, as diferenças étnicas, o espaço político do gênero, e outras historiografias periféricas ao que até então vinha sendo produzido em termos da elaboração de uma “história única” sobre o continente pode ter representado uma ameaça epistemológica à esta narrativa uniforme dos fatos, uma vez que tais temas foram dissipados nos relatos gloriosos da nação:

Nestes processos de ocultação de atores, de silenciamento narrativo de passados dissidentes, de coexistência de memórias marginais e re-criação contingente dos passados sociais, a historiografia é um – e só um – dos espaços de contenda e de tensão no qual a nação, o povo, a comunidade e a etnia se criam e se recriam constantemente, alimentados pelo espaço da realidade social e lhe devolvendo uma imagem diferida, mas nunca acabada, do “sentido” histórico. (...) A exacerbação da diferença é um recurso persistente para criar uma geografia particular nas margens da nação (RUFER, 2006, p. 92).

Portanto, pensar o continente africano passados anos de independência e a construção de processos democráticos próprios no pós independência tem exigido a realização de balanços e a reformulação de ideias, metáforas, narrativas e quadros teóricos sobre o continente. O uso da fonte oral e escritas (que não eram tão escassas para África), neste sentido, têm sido importantes ferramentas neste processo de reflexão.¹⁰ Segundo Toyin Falola (2007), repensar as humanidades na África significa ir em busca de uma *Africana*, “saber africano”, “erudição africana” ou “experiência africana”, de “um conjunto de estudos, conhecimentos e artefatos produzidos na África e relativos a ela”, na ótica de uma história vista de baixo (FALOLA, 2007, p. 24); e representá-la tanto como uma agenda acadêmica quanto como uma agenda política

(FALOLA, 2007, p. 36). De acordo com Falola: “As humanidades devem redefinir, colocando o que é africano no centro. Onde outros veem barbarismo e caos, temos de ver alguma outra coisa. (...) Temos um complexo cultural, uma combinação de culturas políticas e valores estéticos diversos” (FALOLA, 2007, p. 22 – 23).

Nos últimos anos, no entanto, em termos historiográficos, ao mesmo tempo em que se percebe uma continuidade com a ideia de valorização e importância dos africanos enquanto sujeitos/protagonistas de sua própria história; identifico uma quebra em relação ao entendimento do que se compreende desse passado mítico e glorioso, “originário”, “virgem”, “paradisiaco”, e por isso não menos exotizante. No ramo das Relações Internacionais, Direito, Literatura, Ciências Sociais, História e outras áreas por exemplo, buscam (re) pensar a África envolvida em seus múltiplos problemas. A criação e ampliação de universidades no continente africano, diversificação temática das Ciências Sociais e humanidades, centros de pesquisas e arquivos endógenos conferiu maior complexidade aos assuntos debatidos.

No caso do Brasil, em certa medida, isso se deve ao maior interesse dos pesquisadores brasileiros em temas de estudos relacionados ao chamado “Mundo Atlântico” e pela formação de investigadores a partir de núcleos especializados em história da África no país, como o centro de estudos africanos da UFF, UFRJ, UERJ, UFMG, USP, da UFBA e da Universidade de integração internacional da lusofonia afro-brasileira (UNILAB). Também ao fato de que, aos poucos, temos presenciado a inserção nos programas de Ciências Sociais e Humanas a nível de graduação e pós-graduação de autores negros e negras que refletem sobre o Brasil, as desigualdades, o racismo, a história da África, a diáspora africana e o feminismo negro. “São intelectuais que admitem que há muito mais para se conhecer sobre a produção intelectual do mundo e que o conhecimento não se reduz ao cânone, devendo ser constantemente atualizado” (GOMES, 2018, p. 239). Tal postura epistêmica e política tem contribuído com novas questões no seio dos programas de pós-graduação. Falo aqui de uma historiografia nascente feita por intelectuais negros/as que buscam quebrar a hegemonia do homem branco como universal.

Esta historiografia tem reflexos também na forma como os historiadores passaram a enxergar o continente africano, e isso talvez seja indício do interesse e crescimento de pensadores negros/as nas questões do continente negro. Além do mais, efeito de políticas públicas, com a implementação da 10.639/03¹¹ e as cotas raciais, que permitiu o aumento de estudantes negros nas universidades públicas brasileiras. Com estas mudanças, por exemplo,

¹⁰ Vansina (1981, p. 01), nos explica que as sociedades africanas reconheciam a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como uma forma de preservação da sabedoria dos ancestrais, expresso através de uma tradição. Houve, assim, a sofisticação do uso de metodologias no caso da tradição oral.

¹¹ Lei que estabelece a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas redes particulares e públicas do ensino fundamental e médio.

investigadores brancos e negros, principalmente do campo da história da escravidão, vêm migrando para os estudos africanos. Academicamente, enquanto intelectuais, a maioria destes sujeitos empregam regras de linguagem, exatidão e investigação que tornam possível a comunicação entre os pares, ao mesmo tempo em que subvertem as regras, questionando a constituição da própria universidade como um todo e as condições de sua produção do conhecimento. A presença destes intelectuais negros/as contesta os padrões de uma única figura para representar o intelectual.

Estes autores e sua produção ainda ocupam lugar subalterno na academia. “Suas obras não constam com regularidade nos programas das disciplinas e não são indicadas” (GOMES, 2018, p. 240). Portanto, a inserção destes intelectuais nos cursos de Humanas e Ciências Sociais em geral, e no campo da História, em particular, tem sido realizada também como um ato político, a presença de seus corpos nos lugares de conhecimento vem modificando o ambiente escolar e universitário. A reivindicação de intelectuais negros/as na academia e a inserção da História da África como disciplina obrigatória sugere não apenas que a história é incompleta, mas também que o entendimento que os historiadores têm desse passado é parcial e limitado. Isto desafia os historiadores como um todo a sair da zona de conforto e quebrar a ideia da “história” enquanto campo de conhecimento neutro, objetivo e imparcial. À medida que intelectuais negros/as resolveram produzir um conhecimento a partir de suas próprias perspectivas e interesses, eles questionaram a adequação, não apenas da forma como a história se constitui enquanto disciplina, mas de suas bases conceituais e premissas epistemológicas.

A questão das diferenças trouxe à tona o debate da classe, raça, etnia, sexualidade, regionalidades para além do campo das “dissidências” acadêmicas, do “complemento”, ou do “caso particular”, reconhecendo sua legitimidade. Neste quesito, Patrícia Hill Collins explica, a título de exemplo, que as “intelectuais negras têm feito uso criativo de sua marginalidade, do seu *status* de *outsider within*, para produzir um pensamento capaz de refletir um ponto de vista especial” (COLLINS, 2016, p. 99). Ou seja, o que a autora busca explicar não é que apenas as mulheres negras podem estudar a história de mulheres negras, mas que intelectuais negras têm um ponto de vista particular sobre suas próprias experiências, e traz à luz questionamentos de domínio e objetividade sobre as quais as normas acadêmicas são edificadas. Como explica Spivak (2010):

(...) Uma pedagogia literária, com uma seleção cuidadosa de textos, pode ao menos preparar outro espaço que torne visíveis as lacunas dos slogans do iluminismo europeu – nacionalismo, internacionalismo, secularismo, culturalismo, baluartes dos nativismos – sem participar em sua destruição. Isso, em sentido estrito, é pedagogia des(cons)trutiva. (...) Refazer a história é uma persistente crítica, sem glamour nenhum, eliminando oposições binárias e

continuidades que emergem continuamente no suposto relato do real (SPIVAK, 2010, p. 205).

Com isso, quero reiterar que as políticas afirmativas mudaram o perfil das universidades brasileiras. A entrada de mais negros nas universidades e o reconhecimento do ensino de História da África e cultura dos povos africanos como obrigatórias deslocou temas que foram das margens para o centro do interesse das pesquisas históricas. Tal historiografia tem produzido descentramentos semelhantes aos que surgiram nos estudos históricos nacionalistas, da pirâmide invertida. Contudo, ainda há um desinteresse pela investigação da África e seu passado por ela mesma.

E ainda que reste uma longa caminhada para uma produção historiográfica de História Africana no Brasil, pensando em termos jurídicos, não há universidades que não deem importância para a África no campo das Ciências Humanas e Sociais. Podemos perceber através das publicações editoriais e acadêmicas, que nos últimos anos houve um aumento crescente dos estudos sobre o continente. Ainda que tímida, o crescimento das pesquisas sobre o continente significou uma maior proximidade com a categoria até então difusa, genérica e amorfa “africanos”, para hoje percebê-los enquanto angolanos, cabo-verdianos, moçambicanos, guineenses etc. Isso é “resultado de ações não muito distantes do presente, pois, não faz muito tempo, a África transitava no esquecimento daqueles que têm por ofício lembrar o que todos esqueceram: os historiadores” (OLIVA, 2004, p. 10).

Em síntese, no caso do Brasil, os silêncios começaram a ser quebrados de maneira geral a partir da formação dos núcleos de pesquisa em história da África, do crescimento do número de publicações sobre a história do continente no contexto internacional, por meio da atuação diversificada dos movimentos negros, da aprovação da lei 10.639/2003 e a obrigatoriedade da disciplina de história da África nas graduações, bem como a implementação das cotas raciais nas Universidades.

No que toca a escrita da história enquanto campo do conhecimento, José Octávio Serra Van-Dúnem, professor de Direito da Universidade Agostinho Neto, em texto que trata das comemorações dos 25 anos de independência de Angola, debate a realidade de África e as possíveis saídas positivas para os processos democráticos que Angola e a África vivem. O autor explica que a virada dos anos 1980 e 1990 ficou marcada por crises internas, além de pressões externas e internas em vários países africanos, o que culminou em abertura política, eleições livres, multipartidarismo, elaboração de constituição, pontos-chaves e necessários, mas que não foram suficientes para criar uma estabilidade política em alguns países africanos (DÚNEM-VAN, 2001, p. 93). Afirma o pesquisador:

Numa linha contrária a do afro-pessimismo e do afro-otimismo, que muitas vezes norteiam os analistas da política africana, situamo-nos num afro-realismo, ancorado na crença de que a África tem uma população jovem, dinâmica, inovadora, desejosa de fazer parte da aventura humana e mais bem preparada para enfrentar os desafios cuja responsabilidade, desde o momento das independências, recai sobre os seus povos e dirigentes. Num momento em que os sistemas democráticos, em todo mundo, têm sido revisitados e questionados quanto ao seu alcance, não devem os países africanos abrir mão da possibilidade de corrigir erros logo de partida, evitando que as estatísticas internacionais se alimentem das suas desgraças (DÚNEM-VAN, 2001, p. 15).

Estamos aqui diante de tendências reflexivas que reivindicam uma abordagem mais localizada, reivindicativa da “diversidade” do continente, sem desconsiderar a legitimidade dos próprios africanos de comunicar/refletir acerca dos problemas que assolam a realidade de África. Na contramão do pensamento de Van-Dúnem, Pio Penna Filho afirma que em questão de segurança, os Estados africanos não têm conseguido solucionar seus problemas e diferenças por meio da negociação político-institucional. Pio afirma que passados 40 anos de independência em alguns países da África, já houve tempo suficiente para que os africanos pudessem estabelecer ritmos próprios e dar sua feição aos novos Estados (PENNA FILHO, 2001, p. 116).

Neste campo de disputas políticas, causas e soluções são levantadas para o problema africano, “resultantes de conflitos étnicos-religiosos e do espectro maior que é a pobreza e as desigualdades sociais – fatores que não são exclusividade do continente africano (DÚNEM-VAN, 2001, p. 92). Portanto, tal corrente é marcada por balanços historiográficos e uma abertura temática que nos leva a conhecer as especificidades do continente africano e nos prova que, ao contrário do que Pio expõe em sua análise, “entre calamidades, dissensões e conflitos, os africanos têm demonstrado a excepcional capacidade de criar e propor alternativas para seus próprios problemas” (MACEDO, 2015, p. 178). O que temos é um campo de disputas dessa história oficial ainda a ser escrita por acadêmicos, africanos ou não, a partir de óticas diversificadas das reflexões históricas.

Considerações finais

Podemos perceber, como dito anteriormente, que os dias atuais têm sido sintomáticos da realização e expansão destes estudos no Brasil e em campo mundial, principalmente após a década de 1980, com o surgimento dos estudos pós-coloniais no mundo anglo-saxônico, como um conjunto de epistemologias que apontam para outros paradigmas metodológicos e pressupõe a necessidade da busca de outros marcos teóricos.

Neste contexto, “os destinadores das teorias pós-coloniais pretendem que elas funcionem, também, como instrumento de análise de relações de hegemonia e desvelamento da

colonialidade do saber segundo uma estratégia de resistência” (MATA, 2014, p. 31) contra o eurocentrismo. Perceber, neste sentido, como a historiografia sobre a África se atualizou e expandiu serve como referencial e contraste das mudanças percorridas por ela mesma, no mundo pós-colonial. Por muito tempo, o continente africano foi relegado ao esquecimento ou à inferioridade; “complexa e diversa, a África, sua história e seus povos precisam ser mais bem compreendidos, e seus papéis na história do mundo, redimensionados” (OLIVA, 2004, p. 32).

Apesar do crescimento destes estudos, uma trajetória longa de pesquisa ainda nos aguarda na tentativa de desfazer os silêncios deixados por essa falta de debate e de produção sobre o conhecimento do continente africano. Dizer isso também significa que estamos olhando para os países africanos de outro modo, na tentativa de compreender as complexidades da produção escrita da história da África no continente e a partir da Diáspora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BARBOSA, Muryatan Santana. A construção da perspectiva africana: uma história do projeto História Geral da África (UNESCO). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 32, nº 64, p. 211-230, 2012.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider Within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, vol. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

DÚNEM-VAN, José Otávio Serra. Angola e África: Realidades e perspectivas. In: PANTOJA, Selma (org.). *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Marco Zero, vol 1, 2001, p. 91-98.

FALOLA, Toyin. Nacionalizar a África, culturalizar o ocidente e reformular as humanidades na África. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 36, p. 09-38, 2007.

FANON, Frantz. A experiência vivida do negro. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz Racismo e cultura. SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os Impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos Pós-Coloniais**. Lisboa: Edições 70, p. 273-286, 2011.

GOMES, Lino Nilma. O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. In. COSTA-BERNADINO, Joaze; TORRES-MALDONADO, Nelson. (Orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. **Revista crítica de Ciências Sociais**, vol. 80, p. 149-160, 2008.

LOPES, Carlos. A Pirâmide invertida- historiografia africana feita por africanos. **Actas do ‘Colóquio Construção e Ensino da História de África**. Lisboa, Linopazas, 1995.

MACEDO, José Rivair. **História da África**. 1º ed., 1ª reimpressão – São Paulo: Contexto, 2015.

MATA, Inocência. Estudos Pós-Coloniais. Desconstruindo Genealogias Eurocêtricas. **Civitas**, Porto Alegre, vol. 14, n. 1, p. 27-42, 2014.

MAZRUI, Ali; WONDJI, C. (Ed). **História Geral da África, VIII. África desde 1935**. São Paulo: Cortez, 2012.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, vol.23, n.1, p.171-209, 2001.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Luanda/Mangualde (Portugal): Edições Mulemba/Edições Pedagogo, 2013.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A ideia de África**. Luanda, Angola; Ramada, Portugal: Edições Mulemba; Edições Pedagogo, 2013.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A história da África em perspectiva. Caminhos e descaminhos da historiografia africana e africanista. **Revista Múltipla**, Brasília, vol. 10, n. 16, p. 9 – 40, 2004.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **Lições sobre a África: diálogos entre as representações dos africanos no imaginário ocidental e o ensino da história da África no mundo atlântico (1990-2005)**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, 2007.

PAIVA, Felipe. **A polifonia conceitual: a resistência na História Geral da África (UNESCO)**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2014.

PANTOJA, Selma Alves. Historiografia africana e os ventos sul: desenvolvimento e história. **Transversos: Revista de História**. Rio de Janeiro, vol. 8, p. 46-70, dez. 2016.

PANTOJA, Selma Alves; THOMPSON E. As culturas africanas na encruzilhada dos mundos. In: PANTOJA, S; BERGAMO, E. (Org.). **África contemporânea em cena – perspectivas interdisciplinares**. São Paulo: Intermedios, 2015, vol. 1, p. 79-91.

PENNA FILHO, Pio. Conflito e busca pela estabilidade no continente africano da década de 1990. In: PANTOJA, Selma (org.). **Entre Áfricas e Brasis**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Marco Zero, 2001, p. 99-115.

RUFER, Mario. Diáspora exorcizada, a etnicidade (re)inventada: historiografia pós-colonial e políticas da memória sobre o Daomé. **Afro-Ásia**, 34, p. 67-103, 2006.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da coleção História Geral da África: século XVI ao século XX**. Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SILVA, Dayane Augusta Santos da. Fazer pesquisa em Angola: Notas sobre pesquisa histórica e documental. In. **ABE África – Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos**, v.7, n.7, 2022.

SPIVAC, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

ZAMPARONI, Valdemir. A África e os estudos africanos no Brasil: passado e futuro. **Ciência e Cultura**, vol. 59, n. 02, p. 46-49, 2007.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI ZERBO, Joseph. **História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África**. São Paulo; Ática, 1981, v. 1, p. 139-166.

Recebido em: 25/02/2023

Aprovado em: 30/05/2023



ISSN: 2595-5713

Vol. 06 | N°. 11 | Ano 2023

Alex Andrade Costa

PATRIMÔNIO, MEMÓRIA E PASSADOS COLONIAIS: A HISTÓRIA DA ÁFRICA EM DISPUTA

HERITAGE, MEMORY AND COLONIAL PASTS: THE HISTORY OF AFRICA IN DISPUTE

RESUMO: Este artigo analisa como alguns países africanos têm lidado com as memórias relativas ao passado colonial presentes nos espaços públicos, especialmente em museus e em marcos históricos, como estátuas e outros monumentos. O texto verifica que embora alguns países africanos tenham protagonizado um crescente movimento de reparação, centrado na repatriação de bens históricos, muitos deles roubados durante o período colonial, bem como de remoção de monumentos que exaltam personagens colonialistas, tais ações ainda são incipientes e não alcançam unanimidade entre políticos e intelectuais africanos.

PALAVRAS-CHAVE: Patrimônio; Memória Coletiva; Reparação.

ABSTRACT: This article analyzes how some African countries have dealt with memories of the colonial past present in public spaces, especially in museums and historical landmarks, such as statues and other monuments. The text finds that although some African countries have led a growing reparation movement focused on the repatriation of historical assets, many of them stolen during the colonial period, as well as the removal of monuments that exalt colonial figures, such actions are still incipient and do not reach unanimity between African politicians and intellectuals.

KEY WORDS: Heritage; Collective Memory; Reparation.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

PATRIMÔNIO, MEMÓRIA E PASSADOS COLONIAIS: A HISTÓRIA DA ÁFRICA EM DISPUTA

Alex Andrade Costa ¹

Nos últimos anos tem crescido na sociedade civil, mas, também por parte de alguns governos, especialmente nos países que até o século XX foram colônias de impérios europeus, uma busca por uma nova explicação pública sobre seu passado. Em grande parte, o que podemos chamar de “releitura” histórica é o resultado de um conjunto de medidas que busca dar visibilidade a uma história que antecede ao período colonial o qual, de forma majoritária, se deu de maneira violenta em vários aspectos.

Uma das formas encontradas para contar a história desses lugares está na recuperação de objetos históricos expropriados de seus territórios, por ocasião dos processos de colonização ou guerras com seus antigos colonizadores. Objetos esses que alcançam altos valores no lucrativo mercado das artes nos países onde se encontram expostos, em museus ou em lojas de leilão, mas, também possuem igualmente um valor inestimável para a história e a memória dos seus lugares de origem. O movimento em torno da repatriação desses objetos tem tido um alcance cada vez maior e sua centralidade está nos países que ocupam hoje regiões da América do Sul, África e Oriente Médio e que sofreram, ao longo da sua história, com guerras e processos coloniais de exploração. Desse modo, não é por acaso que manchetes do tipo “Síria recupera peças arqueológicas roubadas que se encontravam no Reino Unido”²; “México pede a casas de leilões europeias que não vendam peças pré-hispânicas”³; “França vai devolver mais de 600 itens indígenas [ao Brasil]”⁴, ocupem cada vez mais espaço na imprensa.

Uma outra forma contemporânea de reivindicar o passado está, nas cada vez mais comuns formas de protestos sobre monumentos, estátuas e outros símbolos públicos que homenageiam países ou personagens históricos cujo legado é, no mínimo questionável, por estar intimamente vinculado com o passado colonial. Em grande parte, as manifestações são contra militares, reis, traficantes de escravos, comerciantes e todo o tipo de gente que usou da violência e da coerção sobre os colonizados como forma de domínio e exploração do trabalho e das riquezas locais. Os protestos contra essas figuras ou mesmo instituições que recordam os abusos coloniais

¹ Professor da Licenciatura em História e do Programa de Pós-Graduação em História-UFBA. Membro da Linha de Pesquisa Escravidão e Invenção da Liberdade – PPGH/UFBA. Professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Difusão do Conhecimento – UFBA. Membro do Grupo de Pesquisa História da América Portuguesa – UNEB. alexhisto@gmail.com

²<https://www.abrilabril.pt/internacional/siria-recupera-pecas-arqueologicas-roubadas-que-se-encontravam-no-reino-unido>. Acesso em 22 set. 2023.

³<https://www.abrilabril.pt/internacional/mexico-pede-casas-de-leiloes-europeias-que-nao-vendam-pecas-pre-hispanicas>. Acesso em 04 jul. 2023.

⁴<https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/cultura/audio/2023-06/franca-vai-devolver-mais-de-600-itens-indigenas>. Acesso em 04 jul. 2023.

se dão de formas variadas, mas chama atenção as manifestações que buscam a retirada desses símbolos do espaço público, seja pelo convencimento das autoridades, seja por ações de caráter mais radical tomadas pelos manifestantes, tais como a derrubada, pichações ou a queima de monumentos.

As formas de lidar com o passado colonial ganharam um contexto adicional na forma de conceituar as reivindicações, especialmente na África. Ao lado da derrubada de monumentos em honra aos colonizadores e a contestação em torno da devolução dos bens históricos, ambos no campo material, se incorporou o aspecto simbólico da reparação em torno do colonialismo sofrido pelos antigos povos, reinos e impérios, como um argumento a somar no conjunto das pretensões que visam recompor um passado que, de certa maneira, assegure a identidade daquele povo.

A reivindicação dos patrimônios e a reparação histórica

Em fins do século XIX os britânicos estavam construindo uma ferrovia que faria a conexão entre o porto de Kilindini, em Mombaça, na costa do atual Quênia, até o Oceano Índico, passando por Uganda. Uma obra gigantesca que demandava muitos braços. Para isso, centenas de trabalhadores foram levados da Índia, então colônia britânica, para trabalhar na obra. Contudo, o grupo passou a sofrer diversos ataques de dois leões, conhecidos como “leões de Tsavo”, que levou à morte dezenas de trabalhadores durante meses. A história foi registrada pelo tenente-coronel John Henry Patterson, que além de ser o engenheiro encarregado da obra, foi o responsável pela morte dos dois leões. A história virou o filme *A sombra e a escuridão* (de 1996), ganhador de diversos prêmios, incluindo o Oscar.

Após serem abatidos, as peles dos leões foram levadas como troféu por Patterson, que em 1925 as vendeu para o Museu de História Natural de Chicago, o Field Museum, que empalhou os leões e incluiu como parte da coleção permanente do museu.⁵ Desde 2018, no entanto, o Museu Nacional do Quênia reivindica o direito à posse dos animais, tentando levá-los de volta ao país, considerando que os animais foram abatidos no atual Quênia e, portanto, pertencem a esse país. Trata-se de um movimento que está associado não apenas à recuperação de um bem, mas ao direito à memória sobre o passado colonial representado nos leões. Até o momento o Field Museum não fez qualquer sinalização no sentido de repatriar os leões.

Figura 1: Lions of Tsavo



The Field Museum, Z94352c, Photographer John Weinstein. Disponível em:
<https://libguides.fieldmuseum.org/lions>

Atualmente o Field Museum contempla uma coleção com cerca de 40 milhões de objetos, embora apenas uma pequena parte deles esteja acessível ao público para visitas. Como um grande negócio, a força do museu está nas atrações que buscam criar no visitante uma idealização da África, estimulada por exposições que reforçam os aspectos ligados ao exótico, misterioso e selvagem. Tal interpretação não é recente, tendo se manifestado ao longo do tempo em diversos outros meios, como o cinema, e somente reforça um estigma sobre lugares e pessoas que corriqueiramente sofrem com preconceitos, como é o caso dos diversos povos e países africanos. O próprio Field Museum dá fôlego a essa interpretação, quando anuncia em suas redes sociais e site “os leões comedores de gente de Tsavo”, num tom que induz ao visitante a sensação de contato com um mundo de excentricidades e barbárie.

⁵ <https://libguides.fieldmuseum.org/lions>. Acesso em 27 Ago 2023.

Fundado em 1893, o Field Museum é um dos maiores e mais prestigiados do mundo. Ele é mantido e operado como uma instituição sem fins lucrativos, recebendo financiamento de várias fontes, incluindo doações privadas, subsídios de fundações, receitas geradas pela venda de ingressos e lojas de presentes, além de apoio público. Também recebe financiamento do governo para projetos específicos e programas de pesquisa. O orçamento anual do Field Museum pode variar de ano para ano, dependendo de várias fontes de financiamento. Em 2021, por exemplo, o orçamento do museu era de aproximadamente US\$ 74 milhões, com uma parte significativa vindo de doações e fundos privados. Atrai milhares de visitantes todos os anos, sendo que em 2019, antes dos impactos da pandemia de COVID-19, o museu recebeu cerca de 1,9 milhão de visitantes que pagam ingresso variando entre US\$30 a US\$134, a preços atualizados.⁶ Esses dados são importantes porque ajudam a entender como nações que tem parte de seu acervo histórico nesses museus se veem espoliadas duplamente: a primeira por terem tido seus objetos históricos tomados, na maioria das vezes sob violência; e a segunda por esses objetos estarem dando altíssimos lucros para comerciantes de artes, museus e governos de países que no passado exerceram o papel de colonizadores.

Recentemente foi a vez do Reino Unido devolver um conjunto de peças que foram saqueadas da Abissínia, atual Etiópia, pelos cerca de 13 mil soldados britânicos em 1868, quando invadiram a fortaleza do imperador Tewodros II. Parte desses objetos encontravam-se em posse do Museu Britânico de Londres, mas um número considerável de artefatos estavam (e outros tantos ainda estão) em mãos de colecionadores particulares e mesmo de descendentes dos soldados que invadiram a Etiópia, que colocam à venda em sites ou lojas de antiguidades. Entre os bens devolvidos encontram-se objetos religiosos utilizados pela Igreja Ortodoxa Etíope, como cálices e a réplica das Tábuas da Lei e uma mecha dos cabelos do príncipe Alemayehu, entregues ao Museu Nacional de Addis Abeba.⁷

Quando se deu a tomada da fortaleza de Magdala o imperador Tewodros II cometeu suicídio, tendo sua esposa e seu filho, na época com 8 anos, levados para Londres. Alemayehu cresceu órfão, pois a sua mãe morreu ainda na longa viagem entre a Abissínia e a Inglaterra, e viveu somente até os 18 anos num exílio forçado em Londres, quando morreu de pneumonia e teve o seu corpo sepultado no castelo de Windsor. Não obstante os diversos pedidos do governo da Etiópia, a monarquia britânica ainda se recusa a repatriar os seus restos mortais alegando que a exumação poderia afetar outros túmulos nas catacumbas de Windsor.

No ano de 2023 o governo da Alemanha se comprometeu em repatriar dezenas de artefatos em bronze para Nigéria, os chamados “Bronze de Benin”, que são um grupo de esculturas em

⁶ Valores disponíveis no site do museu, conforme consulta realizada em 01 set 2023: <https://www.fieldmuseum.org/visit>.

placas fundidas com representações de figuras de animais e humanos, partes de trajes reais e ornamentos pessoais. As peças foram criadas cerca de 500 anos no reino do Benin, atual República Federativa da Nigéria, por trabalhadores especializados. Eram utilizados em altares para homenagear os ancestrais, mas também serviam para decorar o palácio real. A maior parte dessas obras foi saqueada do palácio real, dos santuários e de espaços públicos em fevereiro de 1897, quando a cidade de Benin foi capturada pelas forças britânicas depois de uma longa campanha de ampliação da influência na região que remonta às décadas anteriores, quando britânicos controlavam o tráfico transatlântico de escravos na região (GRAHAM, 1967). Além do Museu Britânico, para onde foram levadas a maior parte das peças pilhadas na invasão do século XIX, coleções do Benin são encontradas em outros lugares do mundo, inclusive nos EUA, em museus nas cidades de Chicago, Boston, Nova York, Denver e Filadélfia, e em países como Alemanha, Áustria, Holanda.

Em 2021 a França já havia feito a devolução de algumas dessas peças para a Nigéria.⁸ "Hoje, devolvemos os Bronzes do Benin ao lugar ao qual eles pertencem; ao povo da Nigéria". Foi com essas palavras que a ministra do Exterior da Alemanha, Annalena Baerbock, fez a devolução de 22 artefatos de bronze para a Nigéria. Segundo a ministra, tratava-se de um dia histórico pois se devolveria "algo que nunca pertenceu a nós". Já a ministra da Cultura da Alemanha, Claudia Roth, afirmou que "esse ato de restituição significa o reconhecimento da injustiça de um passado colonial, quando tesouros roubados eram apropriados".⁹ Contudo, essa repatriação (ou reparação) é bastante incipiente: dos cerca de 1.130 artefatos que estão em diversos museus na Alemanha somente 22 deles foram devolvidos, o que provoca um questionamento sobre o sentido da reparação proposta.

Os leões de Tsavo e os Bronzes do Benin são exemplos de objetos cujo significado extrapola o de um bem material. Ao serem declarados como patrimônio por parte das antigas colônias, foram transformados no que Barkan (2002) denominou de uma "essência da nação". Tanto material como espiritualmente, os artefatos adotados pela nação são investidos de memória histórica para se tornarem símbolos nacionais. Os objetos físicos evocam a imaginação histórica nacional e fornecem um foco para emoções comunitárias (BARKAN, 2002). A exigência de restituição baseia-se no pressuposto de que, apesar das mudanças ocorridas ao longo do tempo, os bens culturais que foram levados continuam a fazer parte do patrimônio cultural do povo de onde ele é originário, de modo que a identidade de seus proprietários originais está intimamente ligada

⁷ <https://www.bbc.com/news/world-africa-66887597>. Acesso em 24 set 2023.

⁸ A forma quase predatória com que museus europeus e dos Estados Unidos adquirem e colocam em seus acervos objetos de regiões globais que foram colonizadas é tal que Barkan (2002, p. 30) considera que "o Museu Britânico muitas vezes deixa o visitante com a impressão de que exhibe tudo, menos artefatos britânicos".

⁹ <https://www.dw.com/pt-002/museus-africanos-n%C3%A3o-querem-todos-os-objetos-que-est%C3%A3o-nos-museus-europeus/a-60840923>.

àqueles objetos. A base psicológica para tal apego é que o objeto faz parte da identidade do grupo e vice-versa; o objeto é significativo porque transmite a identidade do grupo (BARKAN, 2002, p.32).

Esse movimento pela repatriação de objetos se enquadra naquilo que Eric Hobsbawm (2020) conceituou como "invenção das tradições". Ele usou esse termo para descrever o processo pelo qual as tradições e práticas culturais são criadas, reinterpretadas ou revividas em contextos nacionais ou políticos, muitas vezes como parte de um esforço consciente para instituir e solidificar a identidade nacional. A "invenção das tradições" envolve a criação ou reinterpretação de rituais, símbolos, histórias, cerimônias e outros elementos culturais com finalidades políticas específicas. Esses elementos são projetados para unir as pessoas em torno de uma identidade nacional compartilhada, e muitas vezes servem como uma forma de legitimação do Estado ou do governo.

Para Hobsbawm (2020), dois processos, dentre outros, são mobilizados a partir da "invenção das tradições": a unificação cultural, que envolve a padronização da língua, educação e cultura em um país, desempenha um papel na criação de uma identidade nacional compartilhada e na promoção de tradições nacionais; e a sensação de continuidade e coesão fornecida pelas tradições em uma nação, mesmo quando muitas delas são recentes ou reinterpretadas, mas acabam sendo cruciais para a estabilidade e a unidade das nações. Isso, de modo algum, retira a legitimidade dos movimentos pela repatriação dos bens, ao contrário, o que se busca aqui é compreender esses movimentos como parte de uma lógica da construção das nações, posto que a maior parte dos movimentos reivindicatórios se deram após as independências e as guerras civis vividas naqueles países. Muitos deles, pelo longo tempo que tiveram de dominação colonial, carecem dessas tradições, que agora poderão dispor a partir dos símbolos nacionais identificados nos artefatos históricos.

Museus de todo o mundo, especialmente os europeus, conservam em seus acervos centenas de milhares de obras de arte, artefatos religiosos ou mesmo partes de construções arquitetônicas de territórios africanos que foram colonizados. Bem verdade que alguns desses acervos são resultado de presentes trocados entre as diplomacias de antigos reinos e impérios africanos com seus congêneres europeus, por motivos diversos, dentre eles os interesses comerciais entre ambos. A rainha N'Zinga M'Bandi, por exemplo, costumava enviar presentes em marfim para portugueses e holandeses como forma de estabelecer relações políticas e firmar negócios, da mesma forma que era presenteadas com tecidos finos e outros objetos para seu uso pessoal (HEYWOOD, 2019, p. 120-162). Semelhante situação foi vivida entre representantes da corte de Portugal e o Manikongo Nzinga Mbemba (batizado D. Afonso I) que trocaram cartas e presentes, em especial marfim, no contexto da ocupação do Congo (SAPEDE, 2014). Os marfins presenteados por auto-

ridades de reinos africanos não raro estavam em estado bruto – principalmente as presas de elefante – os quais, posteriormente, eram transformados em obras de arte por artistas europeus, indo ocupar lugar em palácios reais, casas de aristocratas e museus, como explica Mariza Soares:

Exemplos da presença do marfim em objetos de luxo para uso e adorno são a *Vênus e Cupido* (1620-1624), de George Petel, hoje pertencente à coleção do Ashmolean Museum (Oxford), e uma caneca (1662-1696) da coleção do The Victoria Albert Museum (Londres). A questão que se coloca é como combinar essas valiosas coleções dispersas em museus de todo o mundo com os dados disponíveis sobre a circulação de marfim bruto e lavrado, entre os séculos XV ao XVII. A grande maioria dos objetos hoje encontrados foi produzida com marfim africano em oficinas europeias, por artesãos e artistas europeus; em nada se aproximam dos objetos trazidos da África como os presentes do Mani Congo ao rei de Portugal, ou aos olifantes e saleiros da arte denominada “afro-portuguesa” ou “lusu-africana” (SOARES, 2017, p. 62).

O Brasil também recebeu presentes de autoridades africanas. O Museu Nacional, localizado no Rio de Janeiro, possuía uma coleção de peças oriundas do antigo reino do Daomé, atual Benim. A coleção foi formada a partir de presentes enviados por Adandozan, Dadá do Daomé, a Dom João, por ocasião de uma embaixada daomeana que veio negociar melhores condições para o comércio de escravos (SOARES, 2016).¹⁰ Dentre as peças que foram apresentadas estava o chamado “trono do rei do Daomé” destruído no criminoso incêndio que consumiu o museu no ano de 2019. A maior parte dessas obras que se espalham pelos museus do mundo inteiro, no entanto, se constituem como verdadeiros espólios de guerras, tomados à força sob o sangue de milhares de africanos e privando-os de parte de suas histórias.

Figura 3: Bronze do Benin



https://www.britishmuseum.org/collection/object/E_Af1898-0115-31

¹⁰ Dadá é o título que se dava aos soberanos do Daomé.

Para Chinua Achebe (2009), a repatriação de bens culturais é fundamental para a recuperação da identidade e da herança cultural das nações africanas, de modo que esta seja vista como algo para além da devolução de objetos históricos, mas parte de um processo de reconstrução cultural pós-colonial. Segundo Kwame Anthony Appiah (2010), embora defenda a devolução de artefatos culturais africanos subtraídos durante o período colonial, também enfatiza a necessidade de criar parcerias globais equitativas que beneficiem as comunidades africanas, de modo que não as deixem isoladas. Para isso, segundo ele, é preciso reconhecer o passado colonial de modo a entender que ele mantém diversas influências sobre os modos de vida contemporâneos.

Figura 2: Trono do rei do Daomé



Fonte: Foto de C. Veloso. Cortesia do Museu Nacional-RJ.
<http://books.openedition.org/oep/docannexe/image/788/img-2.jpg>

Appiah (2010) enfatiza que a injustiça histórica, como o saque de objetos culturais durante o período colonial, deve ser reconhecida pelos países propagadores do ato e corrigida a partir da repatriação e reparação, sendo a devolução de bens culturais uma questão de responsabilidade histórica. Já Achebe (2009) destaca que muitos objetos culturais africanos têm um significado

profundo para as comunidades de origem. Eles desempenham um papel vital na identidade cultural e nas práticas tradicionais, de modo que a repatriação desses objetos é vista como uma forma de preservar e reconectar as comunidades africanas com sua herança cultural. Além disso, a repatriação e a reparação podem facilitar um diálogo mais igualitário entre o Ocidente e a África, posto que a devolução de bens culturais e o reconhecimento das injustiças do passado promovem relações mais equitativas e respeitadas entre diferentes culturas. O historiador e especialista em reparação cultural, Elazar Barkan (2002), explorou as complexidades das reivindicações de repatriação e reparação. Ele argumenta que cada caso deve ser tratado individualmente, considerando fatores como a proveniência das obras de arte e o histórico de sua aquisição. Todos esses intelectuais, portanto, embora concordem que a repatriação de objetos religiosos e de arte são importantes, só consideram que o ato se transforma numa ação reparatória quando, além da devolução, os países que detém a posse reconhecem as violências praticadas durante o período colonial, de modo que o ato de reconhecimento se torna mais significativo do que a simples devolução dos artefatos.

A repatriação dos bens e a reparação expressa em pedidos de desculpas, ou mesmo indenizações para os países africanos, tem evoluído de forma bastante tímida por parte dos países que detém a posse dos artefatos subtraídos durante o período colonial. Isso se deve a muitos fatores, entre eles a permanência de um sentimento de conquista e posse desses bens, não reconhecendo a legitimidade por parte dos países de origem, muitas vezes sob alegação de que estes ainda não existiam ou que, como colônias, não se deve falar em roubo ou apropriação indevida. Associa-se a isso a complexidade legal, uma vez que a legislação internacional relativa à repatriação de bens roubados é complexa e muitas vezes não estava em vigor durante a colonização, levando os antigos colonizadores a argumentarem que adquiriram esses bens legalmente na época (embora a grande maioria tenha sido por meio da coerção e violência), o que torna difícil determinar a quem pertencem agora. Da mesma forma, muitos dos bens tomados durante a colonização, cerca de 90% do patrimônio das ex-colônias africanas subsaarianas, estão agora em museus e coleções privadas fora da África (SAVOY; SARR, 2018). Essas instituições têm recursos significativos e podem resistir à devolução, muitas vezes argumentando que cuidam adequadamente desses bens. Nesse caso ainda pesa sobre os países africanos o preconceito sobre uma suposta incapacidade de reconhecer o valor desses bens e de mantê-los conservados, o que aponta para uma continuidade da mentalidade colonialista.

É preciso ressaltar que no século XX tanto a ONU quanto a UNESCO deliberou, através de diferentes resoluções e normativas, formas de proteger o patrimônio histórico dos países. A Resolução 3187 (XXVIII) de 1973, da Assembleia Geral das Nações Unidas, abordou a necessidade de prevenir e reprimir o tráfico ilícito de bens culturais, enfatizando a importância da coo-

peração internacional e da adoção de medidas eficazes para impedir o comércio ilegal de bens culturais. Appiah (2010) chama atenção para o que ele denomina de “ética dos museus e coleções ocidentais”, enfatizando a importância dessas instituições avaliarem de forma crítica a proveniência de seus artefatos adquiridos de maneira questionável.

Já a Declaração de Sofia, de 1985, resultou de uma reunião da UNESCO e da Assembleia Geral das Nações Unidas, e instou os Estados a tomarem medidas para prevenir o tráfico ilícito de bens culturais e a promover a restituição voluntária de tais bens aos seus países de origem. A Declaração de Washington, de 2016, é uma das mais recentes. Ela foi resultado da Conferência de Washington sobre Bens Culturais Roubados e Restituídos e reconhece a importância da devolução voluntária de bens culturais roubados e destaca a necessidade de cooperação entre governos, instituições culturais e outros envolvidos para facilitar a restituição.

Embora essas resoluções e declarações enfatizem a importância da prevenção do tráfico ilícito de bens culturais e a restituição de tais bens, elas não possuem força impositiva, ou seja, depende da vontade política de cada país. Nesse sentido, as implicações sobre a repatriação de bens enfrenta ao menos duas questões: a primeira é que muitos países relutam em admitir as violências praticadas em seu passado colonial, o que torna a devolução algo inimaginável; a segunda questão é que a devolução de bens culturais, especialmente quando associada ao contexto da “reparação”, é entendida por esses países como um precedente perigoso que poderia levar a uma série de reivindicações de reparação, inclusive de ordem financeira, pelas nações colonizadas. Assim, mesmo quando há um reconhecimento das injustiças passadas, há uma falta de vontade política dos líderes dos países colonizadores em enfrentar a pressão de grupos de interesse contrários à devolução.

No que se refere aos artefatos históricos que estão fora de seus países de origem, Appiah (2010) considera que a reparação não se limita apenas a devolução desses objetos, mas também envolve um repensar mais amplo da herança cultural e intelectual africana que estão presentes nos países ex-colonizadores. Isso inclui um processo muito mais amplo que começa com o reconhecimento da contribuição da África para o mundo, nos variados campos do conhecimento e das artes, e pela promoção de uma compreensão mais abrangente da história africana, cuja importância e conhecimento público ultrapasse os aspectos exóticos e pitorescos e o período colonial.

Museus e estátuas: a construção de uma memória pós-colonial

A forma como os países africanos estão reagindo às heranças do colonialismo, no que tange à formação de uma memória pública que reconheça e divulgue os valores e história locais,

varia de um lugar para o outro e depende de diversas circunstâncias que merecem um maior aprofundamento e não há espaço neste artigo para discuti-las, limitando-me a apontar algumas delas, ainda que de modo breve.

Uma das ações que tem encampado maiores esforços nesses países é no sentido de dinamizar a divulgação da produção artística contemporânea, evidenciando principalmente para não-africanos, a existência de outras expressões de arte para além daquelas relativas ao período colonial e pré-colonial. A intenção é que a criação e o acesso a museus de arte moderna e contemporânea ajudem a romper, a partir de uma educação patrimonial, com a visão ainda persistente fora da África que resume os museus locais a uma coletânea de artefatos e produções associados a temas como o “surgimento do homem”, a “vida selvagem”, “escravidão”, “religiões tradicionais” entre outros que evocam e retroalimentam o estereótipo da barbárie e do exotismo que é vigente em parte dos turistas não africanos que visitam aqueles países. Assim, a ampliação do campo artístico colabora com aquilo que Mudimbe (2019) denominou de “desconstrução da África Autêntica” ou “tradicional”, que muitas vezes é usada na construção do patrimônio cultural africano para fins políticos e que não reflete a complexidade das culturas africanas.

De todo modo, criar e manter em funcionamento um museu é algo caro em qualquer país. No caso dos países africanos a situação pode variar amplamente de um país para outro, até mesmo de um museu para outro dentro do mesmo país. No entanto, existem alguns desafios e tendências comuns que podem ser observados: o primeiro é a questão da dificuldade de financiamento devido a orçamentos limitados e falta de investimento adequado por parte dos governos, o que tem afetado a manutenção de instalações, a preservação de acervos e a capacidade de realizar exposições e programas educacionais de qualidade; também se apresenta como desafio favorecer meios para o acesso das comunidades locais devido à falta de infraestrutura de transporte e comunicação, o que pode resultar em uma desconexão entre as coleções dos museus e as comunidades que representam. Sobre isso, Barkan (2002) denominou de “ideologia do patrimônio mundial” a prática, bastante comum, que privilegia a construção dos museus nas metrópoles em detrimento dos museus em locais “remotos”, que na maioria das vezes são os locais de origem dos artefatos e objetos expostos. Ali eles se apresentam de forma descontextualizada e descaracterizada em nome de uma suposta acessibilidade a um número maior de visitantes, leia-se pagantes, enquanto os habitantes das pequenas cidades e vilas parecem não ter o direito ao contato com aqueles objetos que são representativos como parte de suas próprias histórias.

Tal situação é bastante difícil de ser enfrentada, pois tem a ver com diversos fatores, desde interesses políticos à viabilidade financeira para manutenção dos museus. Como forma de superar essas dificuldades, para além da busca pela repatriação dos bens, muitos museus africanos têm procurado parcerias e colaborações com instituições internacionais para promover o inter-

câmbio cultural, acesso a recursos e treinamento técnico para seus funcionários. Além de cooperação com técnicas de restauro e preservação, bem como em guarda compartilhada de acervos.

No que se refere aos museus destinados à cultura e as expressões artísticas contemporâneas algumas ações têm se destacado nesse contexto. O Museu de Arte Contemporânea Africana, Zeitz MOCAA, localizado na Cidade do Cabo, na África do Sul, é dedicado à arte contemporânea africana e diaspórica. Seu objetivo é ser um centro cultural de renome internacional que celebra a diversidade artística do continente. Ele conta com o financiamento da Fundação Zeitz MOCAA. O Instituto de Arte Contemporânea Africana e Práticas Criativas, localizado em Lagos, Nigéria, busca promover a pesquisa, exposição e práticas criativas em arte contemporânea africana. Ele oferece um espaço para artistas e curadores mostrarem seu trabalho e colaborarem em projetos culturais. O instituto recebe apoio financeiro de várias fontes, incluindo doações privadas e parcerias com instituições culturais. A Fundação Zinsou, localizada em Cotonou, Benin, é outra instituição dedicada à promoção da arte contemporânea africana. Ela realiza exposições e programas educacionais para aproximar a arte contemporânea de um público mais amplo, e é financiada por doações e parcerias com organizações culturais de outras partes do mundo.

Esses museus destinados a receber obras de arte contemporânea estão vinculados a uma concepção de “invenção de tradição” (HOBSBAWM, 2020), como forma de reforçar o sentimento nacionalista, especialmente por esses espaços serem dotados, tanto nas suas exposições quanto nos edifícios em que estão instalados (como é o caso da Fundação Zeitz MOCAA) de elementos artísticos e arquitetônicos que evocam na população local e nos visitantes a ideia de modernidade, progresso e civilização, faces que a maioria dos países africanos ensejam evidenciar para o resto do mundo, numa tentativa de romper com o estereótipo de atraso e rusticidade com o qual frequentemente são associados.

Figura 4: vista da exposição “A África não é uma ilha”
Fundação Zinsou, Benin



Fonte: <http://fondationzinsou.org/>

Os museus desempenham um papel crucial na formação histórica das pessoas. Mesmo quando suas exposições não fazem referência a um mito de origem, ou não remetem a um passado distante, os museus continuam forjando a identidade de um povo a partir da narrativa que esse lugar constrói, tanto pelo que é apresentado em termos de exposição quanto pelo espaço físico em que o museu está instalado. Assim se deve entender o esforço de muitos países africanos em criar e dotar essas estruturas de artefatos artísticos variados. Não se trata de uma negação do passado, mas da necessidade de serem reconhecidos como produtores de outras artes que ultrapassam aquelas que compõem o imaginário de estrangeiros, centrada no tribalismo ou no colonialismo. Enfim, trata-se de reconhecer nas expressões artísticas contemporâneas uma força de narrativa a qual está, ao contrário da outra, voltada para o presente e o futuro.

Além da criação dos museus e centros de cultura dedicados às artes contemporâneas, há outro movimento, também alicerçado na tentativa de romper com o passado colonial, dedicado à desmontagem dos símbolos que fazem homenagens a líderes colonialistas ou à contextos históricos que exaltam a vitória dos ex-colonizadores sobre antigos reinos e impérios africanos colonizados. Esta reação se distribui em duas frentes que não são excludentes: a remoção de símbolos que ocupam o espaço público e a criação de centros e memoriais destinados a interpretação dos acontecimentos coloniais à luz da experiência dos povos colonizados.

A África do Sul, por exemplo, tem uma longa trajetória de ações que visam recuperar a identidade local fortemente abalada pelo colonialismo e, sobretudo, pelos anos de apartheid. Nesse sentido, muitos lugares que levavam o nome de personagens associados ao passado colonial sofreram alterações. Pretória, por exemplo, que era conhecida como a cidade de "Pretorius" em homenagem a Andries Pretorius, (político e militar bôer responsável por comandar a grande jornada e a expedição punitiva que culminou com o massacre do povo zulu) teve seu nome oficialmente modificado para Tshwane. O hino nacional e a bandeira da África do Sul foram redesenhados após o fim do apartheid para excluir as representações do Reino Unido e incluir as cores que representassem a unidade e a diversidade do novo país. O hino nacional, também concebido no pós-apartheid, conhecido como "Nkosi Sikelel' iAfrika", mescla trechos do hino anterior, "Die Stem van Suid-Afrika," e incorpora elementos das diferentes línguas e culturas sul-africanas. Mas, o fato que ganhou mais repercussão foi a retirada das estátuas que homenageavam figuras proeminentes do apartheid, como Hendrik Verwoerd (idealizador e principal responsável pela implantação do apartheid e responsável direto pela prisão e condenação de Nelson Mandela) e Louis Botha (ocupou o cargo de primeiro-ministro da África do Sul e foi responsável por adotar as primeiras leis de segregação racial).

A compreensão sobre o processo de reconceituação dos espaços públicos atravessa dois elementos que estão umbilicalmente implicados: a memória coletiva presente nos patrimônios e a consciência histórica. Para a historiadora francesa Arlette Farge (2011), o patrimônio não deve ser considerado apenas como um conjunto de objetos valiosos ou monumentos históricos, mas como uma experiência compartilhada e um meio de conexão entre as pessoas e seu passado. Ela argumenta que o patrimônio é uma parte importante da construção da identidade individual e coletiva, pois ajuda as pessoas a se reconectar com suas origens e a entender melhor seu lugar na história. Desta forma, as homenagens públicas em forma de monumentos ou demarcações de espaços (nomes de ruas ou edifícios públicos) prestadas a pessoas ou acontecimentos cuja relação se perdeu ou não faz mais sentido, podem ser questionadas, posto que o patrimônio não é algo fixo e definitivo, afinal ele é construído a partir de realidades e contextos históricos específicos. Por outro lado, Maurice Halbwachs (1990) define que a memória individual está profundamente ligada à memória coletiva, e que as pessoas constroem suas identidades e compreendem o passado por meio das lentes da sociedade em que vivem. Por não ser imutável, a memória coletiva sofre influência de novos discursos e representações que lhes é cotidianamente apresentada, impactando na forma como as pessoas passam a interpretar e se relacionar com o passado. A reconceituação dos espaços públicos, incluindo a derrubada de estátuas, são partes de como a memória coletiva reage e negocia a relação entre passado e presente a partir dos monumentos e outras formas públicas de homenagens.

Cecil Rhodes, imperialista britânico, defensor da superioridade branca e uma das figuras mais representativas do poderio britânico na África, e das diversas formas de violência praticadas durante o período colonial, foi outro personagem alvo de diversas mobilizações que buscavam reverter as homenagens que lhe foram prestadas. Em 2015 centenas de estudantes protestaram na Universidade de Cape Town para que fosse removida a estátua de Rhodes dos jardins da universidade, fato que se deu sob aplausos da multidão que acompanhava a cena. No Zimbábue, contudo, a estátua de Rhodes causa polêmica até hoje. As colinas de Matobo são conhecidas no Zimbábue como um local sagrado de conexão com a ancestralidade. Quando da sua morte, Rhodes exigiu que seu túmulo fosse colocado naquele lugar, situação que tem gerado grande debate público, pois o jazigo do britânico é visto como uma afronta e que ainda não alcançou uma solução. Não é só no continente africano que estátuas de colonizadores tem causado disputa. Em suas terras de origem tal fato tem se repetido. No Reino Unido, a Universidade de Oxford, depois de várias manifestações de estudantes, professores e intelectuais, anunciou ter desistido de retirar a estátua de Rhodes do frontispício de uma de suas alas, alegando o alto preço e a complexidade da operação que poderia afetar a estrutura do prédio, apesar das manifestações e do consenso inicial a favor de seu desmonte. A campanha "Rhodes deve cair", criada para remover a estátua da

fachada, ganhou força em 2020 como parte do movimento Black Lives Matter, reunindo milhares aos gritos de "retirem-na!" e "descolonizem!", logo depois que, em Bristol, a estátua do traficante de escravos Edward Colston foi derrubada e jogada na água no porto. Na época, as manifestações que começaram como antirracista, nos Estados Unidos, após a morte do segurança negro George Floyd por um policial branco, logo se espalharam por várias partes do mundo e ganhou um tom anticolonialista e de reparação pela escravidão.

Figura 5: Retirada da estátua de Cecil Rhodes de universidade na África do Sul



Foto: REUTERS/Mike Hutchings

A derrubada de estátuas, ou mesmo as manifestações de trocas de nomes de ruas, prédios públicos e outros símbolos que remetem ao período colonial, é uma questão controversa dentro e fora das universidades e demais centros de pesquisa. O debate gira em torno de diversos pontos, desde um suposto “apagamento” do fato histórico – causado pela retirada da estátua ou marco – à criminalização do ato por destruição de um patrimônio histórico. Trata-se, portanto, de um debate que não tem resposta fácil e que contente a todos. É fato que a grande maioria das estátuas e monumentos que homenageiam colonizadores, racistas e escravocratas foram erigidas em um dado momento histórico em que o debate anticolonial talvez não alcançasse grande repercussão no espaço público, estando limitado a enclaves de movimentos abolicionistas e anticoloniais. Contudo, o fato de que a homenagem tenha sido prestada em um determinado contexto histórico não invalida que ela seja questionada, e mesmo substituída em forma de “desomenagem”, considerando o entendimento e as demandas sociais contemporâneas. Assim, é legítimo que aqueles que hoje se sintam incomodados e agredidos pelos diversos simbolismos em forma de homenagem reivindiquem a retirada, indicando que tais monumentos são responsáveis por despertar memórias traumáticas.

O conceito de trauma histórico refere-se à maneira como as experiências de eventos traumáticos do passado, como guerras, genocídios, opressão ou injustiça sistêmica podem afetar as gerações posteriores. Esses traumas históricos não são experimentados diretamente pelas gerações subsequentes, mas suas consequências emocionais, culturais e psicológicas podem ser transmitidas ao longo do tempo (EYERMAN, 2019). A presença de estátuas e monumentos que homenageiam figuras historicamente associadas à escravidão e ao racismo pode ser vista como uma perpetuação do trauma histórico, uma vez que podem ser interpretadas como uma celebração de opressores e símbolos de desigualdade. Desse modo, a derrubada de estátuas de escravagistas e racistas pode ser vista como um ato de desafio à perpetuação do trauma, um esforço para confrontar o passado e rejeitar a glorificação de figuras associadas à opressão. A remoção de estátuas controversas também pode ser vista como um passo em direção à reparação e transformação da memória coletiva. Segundo o historiador James E. Young (2016), monumentos e memoriais são projetados para transmitir o significado e a memória de eventos traumáticos. Ao retirar essas estátuas de locais de destaque, as sociedades estão reconhecendo o impacto do trauma histórico e buscando criar um espaço público que reflita valores de igualdade e justiça.

O processo de reparação, que em muitos casos envolve um debate duro, tanto por parte de acadêmicos, curadores de arte, agentes do governo e a sociedade civil, envolve basicamente dois pontos: se é legítimo ou não, do ponto de vista histórico e artístico, destruir, queimar ou retirar os monumentos e demais marcos de onde eles originalmente foram colocados; o segundo ponto é sobre o que fazer com aquele patrimônio questionado. Para Mbembe (2020), destruir os monumentos cuja função anteriormente era diminuir a humanidade dos outros nem sempre se traduz como algo positivo, mas assumir o passado como uma base para criar um futuro novo e diferente.

Figura 6: Monument de la renaissance africaine, Dakar, Senegal



Fonte: <https://www.au-senegal.com/monument-de-la-renaissance-africaine,2832.html?lang=fr>

Se por um lado a derrubada de estátuas não é uma prática unânime, a ereção de monumentos que busquem afirmar as histórias locais e que sejam marcos de uma identidade própria ganham apoios de variados setores sociais. Em 2020, o Senegal inaugurou o Monumento à Renascença Africana, uma estátua gigante que retrata uma família africana erguendo uma criança ao alto. O monumento é visto como um símbolo da independência e orgulho africanos em oposição ao passado colonial. Para reforçar a identidade e a cultura africana, alguns países têm adotado políticas de promoção das línguas, tradições e artes locais. Isso é visto como uma forma de fortalecer a herança cultural africana em oposição à influência colonial. Esse monumento se alinha ao que Pierre Nora (1993) definiu "lieux de mémoire" ou "lugares de memória", como locais, objetos ou rituais que desempenham um papel significativo na construção e preservação da memória de uma sociedade ou cultura, ou seja, representações que incorporam e transmitem a memória coletiva. Nesse sentido, tanto os monumentos questionados como abusivos ou traumáticos à uma memória coletiva, quanto aqueles erguidos como reparação se constituem como lugares de memória, embora com sentidos diferentes.

Os símbolos e monumentos são representações que moldam a maneira como as pessoas compreendem e dão sentido ao mundo ao seu redor. Representação aqui é entendida na perspectiva de Roger Chartier, como uma ferramenta fundamental na construção de sentido e significado.¹¹ Para Chartier (1991), as representações podem variar ao longo do tempo e podem ser reinterpretadas por diferentes culturas e gerações. A mesma história ou evento pode ser representado de maneiras diversas em momentos e contextos diferentes, como é o caso dos monumentos e marcos históricos em países africanos e que fazem referência ao período colonial: na sua integridade eles se constituem como homenagens, mas quando são alvos de protestos e dali são retirados, derrubados ou incendiados passam a representar a discordância da população com tal representação. Desse modo, a derrubada ou a edificação de monumentos são representações de um dado momento histórico que a todo momento pode ser questionado, caso a relação das pessoas com o fato representado no monumento também se modifique.

Considerações finais

Os países africanos atingidos pela colonização têm buscado o protagonismo nas ações que visam promover a reparação a esse passado e, justamente por isso, as ações desenvolvidas são tão variadas, indo desde a destruição de estátuas, renomeação de espaços públicos, reivindi-

cação de artefatos históricos levados pelos colonizadores ou mesmo a permanência dos marcos referentes a esse passado. Tratam-se, portanto, de escolhas que levam em consideração as diversas formas com que esses países dialogam com o seu passado e, principalmente, planejam criar uma referência em relação ao futuro.

É fato que, como lembra Mbembe (2020), as estátuas e os monumentos coloniais não eram, em primeiro lugar, artefatos estéticos destinados ao embelezamento das cidades, mas tratam-se de manifestações de absoluta arbitrariedade, cujo papel é fazer ressurgir, no presente, os mortos que, em vida, atormentaram, frequentemente pelo uso da espada, a existência dos africanos. Nesse sentido é compreensível que esses monumentos criem sentimentos de repulsa, reavivando um trauma histórico que se estende por parte da população que se vincula àqueles atingidos pelas variadas formas de violência colonial, ainda que tal fato tenha se dado em gerações anteriores.

Por outro lado, há um esforço de diversos segmentos desses países ex-colônias em reverter a imagem idealizada construída por não-africanos sobre o continente. Muitas dessas vinculadas a estereótipos que estimulam o preconceito e o racismo, como a homogeneização do “africano”, não contemplando a diversidade de culturas, línguas, costumes e religiões, e a vinculação dele a um modelo comportamental e de vivência num ambiente que evoca um “padrão de África” centrada no tradicionalismo, vida selvagem, cultura exótica, entre outros. Há um evidente esforço para reverter essas noções, inclusive incentivando e divulgando outras produções artísticas para além daquelas que remetem ao passado colonial ou pré-colonial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

BARKAN, Elazar. Amending Historical Injustices: The Restitution of Cultural Property —An Overview. In: BARKAN, Elazar; BUSH, Ronald. **Claiming the stones, naming the bones: cultural property and the negotiation of national and ethnic identity**. Los Angeles: Getty Research Institute, 2022.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, v. 5, n. 11, p. 173–191, jan. 1991.

EYERMAN, Ron. **Memory, Trauma and Identity**. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.

¹¹ Roger Chartier (1991) conceitua a representação como uma construção cultural que envolve a interpretação e a mediação entre a realidade e a compreensão humana. Sua abordagem considera a influência do tempo, do lugar e das práticas de leitura na formação e na interpretação das representações.

- FARGE, Arlette. **Lugares para a história**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011
- GRAHAM, J. D. O tráfico de escravos, despovoamento e sacrifícios humanos na história de Benin. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 4-5, 1967.
- HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.
- HEYWOOD, Linda. **Jinga de Angola: a rainha guerreira da África**. São Paulo: Todavia, 2019.
- HOBBSAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. São Paulo: Paz e terra, 2020.
- MBEMBE, Achille. O que fazer com as estátuas e os monumentos coloniais? **Revista Rosa**, nº 2º, v. 2, 2020. <https://revistarosa.com/2/o-que-fazer-com-as-estatuas-e-os-monumentos-coloniais>
- MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Editora Vozes, 2019.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n.10, p.7-28, dez.1993.
- SAPEDE, Thiago. **Muana Congo, Muana Nzambi a Mpungu: poder e catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)**. São Paulo: Alameda, 2014,
- SAVOY, Bénédicte; SARR, Felwine. **The Restitution of African Cultural Heritage. Toward a New Relational Ethics**. Paris: Ministério da Cultura da França, 2018.
- SOARES, Mariza de Carvalho. "Por conto e peso": o comércio de marfim no Congo e Loango, séculos XV – XVII. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. v.25. n.1. jan.-abril, p. 59 – 86, 2017.
- SOARES, Mariza de Carvalho. Entre irmãos: as “galanterias” do rei Adandozan do Daomé ao príncipe d. João de Portugal, 1810. In: **Escravidão e subjetividades: no Atlântico luso-brasileiro e francês (Séculos xvii-xx)** [en ligne]. Marseille: Open Edition Press, 2016. Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/oep/788>>.
- YOUNG, JAMES E. **The Stages of Memory: Reflections on Memorial Art, Loss, and the Spaces Between**. University of Massachusetts Press, 2016.

Recebido em: 18/03/2023
Aprovado em: 19/09/2023



ISSN: 2595-5713

Vol. 06 | N°. 11 | Ano 2023

Jacob Lussento Cupata

REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DA HISTÓRIA DE ÁFRICA E SUA CONTRIBUIÇÃO NA DEFESA DO PATRIMÔNIO CULTURAL

SOCIAL REPRESENTATIONS OF THE HISTORY OF AFRICA AND THEIR CONTRIBUTION TO THE DEFENSE OF CULTURAL HERITAGE

RESUMO: O presente trabalho trata de um estudo das representações sociais da história da África realizado como parte de uma investigação para obtenção do grau de Doutor em Estudos Culturais. Foi realizada uma síntese de conteúdos sobre a teoria das representações sociais e a categoria de patrimônio cultural em sua relação com a memória cultural, apresentando as ideias de alguns de seus principais autores. Contém ainda os resultados de uma investigação realizada no ensino secundário em Angola (primeiro ciclo), relativo aos programas da disciplina de História. Para esta pesquisa, foram utilizadas técnicas e métodos científicos baseados em entrevistas, revisão documental e métodos empíricos e teóricos como histórico-lógico, indutivo-dedutivo, análise e síntese e estatístico-matemático. As suas conclusões apresentam o estado atual das representações sociais da história de África e as recomendações daí decorrentes para a defesa e preservação do patrimônio cultural.

PALAVRAS-CHAVE: Representações Sociais; História de África, Patrimônio Cultural.

ABSTRACT: The present paper deals with a study of the social representations of African history carried out as part of an investigation for the degree of Doctor in Cultural Studies. A synthesis of contents on the theory of social representations and the cultural heritage category in its relationship with cultural memory was carried out, presenting the ideas of some of its main authors. It also contains the results of a research carried out in secondary education in Angola (first cycle), concerning the programs of the discipline of History. For this research, scientific techniques and methods were used based on interviews, documentary review and empirical and theoretical methods such as historical-logical, inductive-deductive, analysis and synthesis and statistical-mathematical. Its conclusions present the current state of social representations of African history and the resulting recommendations for the defense and preservation of cultural heritage.

KEY WORDS: Social Representations; History of Africa; Cultural Heritage.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

Alexandre Ant3nio Timbane
alexandre.timbane@unilab.edu.br

REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DA HISTÓRIA DE ÁFRICA E SUA CONTRIBUIÇÃO A DEFESA DO PATRIMÔNIO CULTURAL

Jacob Lussento Cupata ¹

Introdução

O continente africano, ao longo da sua história, passou por diversos períodos com características próprias e impacto no “desenvolvimento” de suas estruturas (políticas, econômicas e sócio-culturais). Assim, antes da “presença europeia” teve um desenvolvimento autônomo com o surgimento e desenvolvimento de reinos e impérios, bem como organização aceitável nos vários domínios. Situação que veio alterar-se com a presença e colonização de África, que viu a sua história e, em particular, o seu património cultural “relegado” a favor da implantação dos valores culturais europeus. Fato este que com as independências, os países africanos engajaram-se na busca e reencontro dos seus valores culturais “ofuscados” durante a colonização, bem como os desafios da interculturalidade fruto da globalização. O que apela à valorização do património cultural local e regional, mediante a construção das representações sociais da história de África no ambiente escolar e não só.

Utilizamos metodologias essencialmente qualitativas, combinadas com as de carácter quantitativas, apoiando-se em técnicas e instrumentos de recolha de dados, como pesquisa documental, entrevistas semiestruturadas e inquéritos por questionário. Com o intuito de analisar as representações sociais sobre a História de África que contribuam para a defesa do património cultural, expressas no sistema educativo, de modo particular aquelas difundidas pelos manuais escolares e construídas pelos alunos e professores, na disciplina de História no I ciclo do ensino secundário, que corresponde à 7^a, 8^a e 9^a classes. Os resultados ressaltam o tráfico de escravos, a abolição da escravatura, a conferência de Berlim, a colonização e a descolonização como principais elementos em que assenta a valorização do património cultural.

Argumentos científicos sobre representações sociais e património cultural

A teoria das representações sociais, desde seus primórdios até a atualidade, tem sido objeto de análise em diversas áreas do conhecimento, desde a Psicologia Social até outras ciências como Antropologia, História, Ciências da Saúde, Geografia, entre outras. Originou-se nos estudos de Emile Durkheim e Piaget, consolidado por Moscovici e continuado por: Jodelet,

¹ Doutor em Estudos Culturais, Professor do Instituto Superior de Ciências da Educação do Sumbe - Angola. lussento@hotmail.com

Doise e Lorenzi-Cioldi, Abric e Vala; cujas teorias e contribuições apresentamos brevemente como suporte teórico para esta pesquisa. Durkheim (1898) propôs o conceito de representação coletiva. Esse sociólogo afirmava que as categorias básicas do pensamento teriam origem na sociedade, e que o conhecimento só poderia ser encontrado na experiência social, ou seja, a vida social seria a condição de todo pensamento organizado e vice-versa. Mostra a articulação entre o individual e o social, identificando, em sua definição de representação social, categorias como consciência subjetiva e percepção individual dos espaços sociais. Também procurou diferenciar as representações individuais das coletivas e advogava que estas últimas constituem ideias que se formam quando os grupos sociais se relacionam com os objetos em seu redor.

As representações sociais são entendidas, no sentido de Moscovici (1978), como um conjunto de conceitos, proposições e explicações que se originam na vida cotidiana no decorrer das comunicações interpessoais. Elas são o equivalente, em nossa sociedade, dos mitos e sistemas de crenças das sociedades tradicionais, mas também podem ser vistos como a versão contemporânea do senso comum. Explica os processos pelos quais as representações sociais são formadas, ou seja, “objetificação” e “ancoragem”. Ele acredita que quando as pessoas se deparam com estruturas teóricas novas e complexas, elas tentam entendê-las. Para isso, transformam ideias abstratas em imagens concretas (ancoragem) e buscam incorporar novos conhecimentos em estruturas já conhecidas (objetivação). Elas não permanecem estáticas, pois como um processo dinâmico, novos conceitos são adicionados às imagens anteriores, formando ideias diferentes.

Na perspectiva de Moscovici (1978), as representações sociais possuem duas funções: Em primeiro lugar, convencionalizam os objetos, pessoas ou acontecimentos que encontram. Elas lhes dão uma forma definitiva, as localizam em uma determinada categoria e gradualmente as colocam como um modelo de determinado tipo, distinto e partilhado por um grupo de pessoas, ou seja, as convenções nos possibilitam conhecer o que representa o quê. À experiência é somada uma realidade predeterminada por convenções, que claramente define suas fronteiras, distingue mensagens significativas de mensagens não-significativas e que liga cada parte a um todo e coloca cada pessoa em uma categoria distinta.

A teoria das representações sociais contribuiu para o reconhecimento da importância dos processos comunicativos na forma como determinado grupo constrói a realidade. As representações sociais constituem uma modalidade de conhecimento socialmente elaborada e compartilhada, construída através dos processos de comunicação informais e midiáticos, contribuindo para a percepção de uma realidade comum a um determinado grupo e que serve como guia da ação deste (MOSCOVICI, 1978). Na opinião de Jodelet (1989), as representações sociais são conhecimentos socialmente elaborados e compartilhados. É uma forma de construção

social de natureza prática, constituindo-se, em essência, uma forma de conhecimento criada por grupos sociais que lhes atribuem um determinado significado. Na perspectiva de Doise e Lorenzi-Cioldi (1989), entende-se que na sociedade existem dinâmicas sociais que permitem o funcionamento da sociedade, cujo pano de fundo é um sistema de crenças e valores que, quando compartilhados, contribuem para o funcionamento cognitivo do sujeito.

Jodelet (1989) reforça a importância do estudo das representações sociais e o seu impacto na vida prática, ou seja, no dia-a-dia das pessoas, uma vez que elas regulam a nossa relação com os outros e orientam o nosso comportamento. As representações intervêm ainda em processos tão variados como a difusão e a assimilação de conhecimento, a construção de identidades pessoais e sociais, o comportamento intra e intergrupais, as ações de resistência e de mudança social. A teoria das representações sociais em Abric (1998) está consubstanciada na teoria do "núcleo central", de natureza cognitiva. Este núcleo dá sentido às representações, determina as relações entre os elementos e rege o seu processo evolutivo. No sentido de Vala (1996), três critérios são utilizados: um quantitativo – uma representação é social na medida em que é compartilhada por um grupo de indivíduos; outro genético: visto no sentido de que é produzido coletivamente (como resultado da atividade cognitiva e simbólica de um grupo social); e um critério funcional: aquele que se manifesta como guia de comunicação e ação (social e prática).

Esta teoria permite-nos compreender e intervir na realidade social. Permite articular as dimensões social e cultural com a história, possibilitando uma interpretação dos processos e modos como indivíduos e grupos constroem e analisam suas vidas (JODELET, 1989). Permite compreender o mundo que nos rodeia e recomenda ter em conta a relação entre as representações sociais e as configurações culturais dominantes, bem como as dinâmicas sociais do contexto em análise. As representações também intervêm em processos tão variados como a disseminação e assimilação de conhecimentos, a construção de identidades pessoais e sociais, comportamentos intra e intergrupais, ações de resistência e mudança social. Outro conceito que merecerá a nossa atenção para a compreensão das representações construídas sobre a História de África é o de memória, com particular atenção para a memória cultural. Contudo, faremos antes breves considerações gerais sobre a memória.

Fentress e Wickham (1992) afirmam que a memória “é um assunto vasto e o seu tratamento completo iria da Psicologia à Filosofia, da Neurologia à História Contemporânea” (p. 13). Constatamos de antemão que as abordagens à memória, a par das representações sociais, são multi e interdisciplinares. Fentress e Wickham (1992) dizem que há uma parte da memória que é objetiva, e que serve de contentor dos fatos, e uma parte subjetiva, que inclui informação e sentimentos que fazem parte integrante de nós e que, portanto, se situa adequadamente apenas

dentro de nós (p. 17). Acrescentam os autores: “a memória é simplesmente subjectiva. Ao mesmo tempo, porém, a memória é estruturada pela linguagem, pelo ensino e observação, pelas ideias colectivas assumidas e por experiências partilhadas com os outros” (p. 20).

No que se refere à memória em geral, Connerton (1999, p. 2) observa que a nossa experiência do presente depende em grande medida do nosso conhecimento do passado. Entendemos o mundo presente num contexto em que se ligam acontecimentos aos objetos do passado e que, portanto, toma como referência acontecimentos e objetos que não estamos a viver no presente. E vivemos o nosso presente de forma diferente, de acordo com os diferentes passados com que podemos relacioná-lo. No que diz respeito à memória cultural, são apresentados alguns fundamentos, essencialmente na perspectiva de Jan Assmann e Aleida Assmann, especialistas na matéria, e que em alguns casos recorrem à realidade africana. Assmann (2011) recorre aos semióticos culturais russos, Lotman e Uspenki, da escola Tartu, que definiram a cultura como uma “memória coletiva que não pode ser legada como herança”, e por isso apontaram a dependência que esta tem de certas práticas e significados. Destaca ainda que “esse tipo de memória não perdura por si só, precisa sempre ser renegociada, estabelecida e novamente medida, readquirida” (p. 23).

Em relação à memória cultural, ela é uma forma de memória coletiva, no sentido de que é compartilhada por um conjunto de pessoas, e de que transmite a essas pessoas uma identidade coletiva (ASSMANN, J., 2008, p. 118). Para o autor, a memória cultural é um tipo de instituição que é: “exteriorizada, objetivada e armazenada em formas simbólicas que, diferentemente dos sons de palavras ou da visão de gestos, são estáveis e transcendentem à situação: elas podem ser transferidas de uma situação a outra e transmitidas de uma geração a outra” (ASSMANN, J., 2008, p. 119). Como podemos depreender, a memória cultural é preservada e transmitida, o que pressupõe ter sempre os seus especialistas tanto nas sociedades orais como nas letradas. Isso inclui “tanto xamãs, trovadores, griôs, como sacerdotes, professores, artistas, clérigos, estudiosos, mandarins, rabinos, mulás e outros nomes para portadores especializados de memória” (ASSMANN, J., 2008, p. 123).

No processo de conservação e transmissão da memória cultural, Assmann, A., (2008) é da seguinte opinião:

Na memória cultural, ela é lembrada, transmitida, investigada, interpretada, mas as coisas que são lembradas também são praticadas, porque nos pertencem e precisamos sustentá-las e perpetuá-las. Nas sociedades não escritas, o volume do que é necessário coincide com o que há de memória cultural. Porém, nas sociedades letradas, os significados transmitidos e as formas simbólicas crescem para criar arquivos gigantescos, dos quais apenas partes importantes recebem um carácter necessário e negocial; enquanto muitas coisas caem no esquecimento ou se extinguem (ASSMANN, A., 2008, p. 45).

Sobre a construção da memória, Assmann (2011) acredita que “indivíduos e culturas constroem suas memórias de forma interativa por meio da comunicação por meio da linguagem, imagens e repetições rituais, e organizam suas memórias com o auxílio de mídias externas de armazenamento e práticas culturais” (p. 24). Para Weiser e Moreira (2017), a memória visa tanto os modos de “lembrança como de esquecimento”. As autoras recorrem a Aleida Assmann (2006), que introduziu a distinção entre ‘memória em função’ (Funktionsgedachtnis) e ‘memória em depósito’ (Speichergedachtnis). Esclarecem, de acordo com Aleida Assmann (2006):

o primeiro termo designa aqueles elementos do passado que são lembrados numa sociedade através de tradições, ritos, livros escolares, obras canônicas de arte, monumentos, museus, etc.. O segundo termo designa os elementos que, num momento dado, estão fora de uso (dados armazenados em arquivos, bibliotecas, porões de museus, etc.), mas que podem ser resgatados e, assim, aproveitados para reescrever ou completar a memória em função. (p. 54-58)

Os estudos de Jan Assmann (2008) procuraram enquadrar a memória cultural à realidade das sociedades africanas, sustentando-se para o efeito da pesquisa de Vansina (1955), que no seu estudo trabalhou com sociedades orais na África, dedicando-se à forma pela qual elas representam o passado e observou uma estrutura tripartida: o passado recente, o passado remoto e um passado ainda mais remoto. As informações ligadas à tradição oral, de acordo com Vansina (2010), também se encontram institucionalizadas em forma de narrativas, canções, danças, rituais, máscaras e símbolos; especialistas, tais como narradores, trovadores, escultores de máscaras e outros, são organizados em guildas e têm que passar por longos períodos de iniciação, instrução e exame. Além disso, de acordo com Vansina (2010), ela requer, para a sua atualização, certas ocasiões durante as quais a comunidade se junta para uma celebração.

Na caracterização das sociedades orais, Jan Assmann (2008), socorrendo-se à pesquisa de Vansina (1995), fala da brecha existente entre a memória geracional informal e a memória cultural formal, a que o autor chama de “brecha flutuante” (floating gap). Ilustra a diferença entre as estruturas sociais e as estruturas culturais da memória, ou entre a memória comunicativa referente ao passado recente, e a memória cultural formal que se refere ao passado remoto. Do exposto depreendemos que a memória cultural assenta no passado, nas lembranças que dele temos e herdamos por diferentes meios à nossa disposição. Jan Assmann (2008) defende que “a memória cultural é baseada em pontos fixos no passado” (p. 121). E enfatiza que “até mesmo na memória cultural o passado não é preservado como tal, mas está presente em símbolos que são representados em mitos orais ou em escritos, que são reencenados em festas e que estão continuamente iluminando um presente em mudança” (p. 121).

A construção e manutenção da memória também é influenciada pelas relações de poder estabelecidas na sociedade. Nesta ordem de ideias, Pollak (1989) refere-se as memórias underground, cujas características “encaixam” em alguns contextos das sociedades africanas. Pollak (1989) fala de memórias underground, identificando-as como as memórias dos excluídos, marginalizados, das minorias e da história oral, que como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial”. As memórias underground estão em constante “luta” e/ou “contradição” com as memórias oficiais, aparecendo quase imperceptivelmente em momentos de crise em choques súbitos e exacerbados.

Quanto ao patrimônio cultural, compreendê-lo significa conceber todas as manifestações e testemunhos significativos da civilização humana, a riqueza que a sociedade possui para fortalecer seu presente e potencializar seu futuro. É preciso interpretá-lo como resultado da dialética que se estabelece entre o homem e o meio, entre a comunidade e o território. É um conceito dinâmico, que evolui e se transforma; é um elemento de orientação coletiva que se transmite de geração em geração, e que se enriquece constantemente. Embora exista uma tradição histórica do estudo do patrimônio que remonta ao século XIX na França (CARBONELL, 2013), somente em 1972 foi realizada a Conferência Geral da UNESCO, em sua Convenção sobre a proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Patrimônio Natural, que inicia uma etapa inédita para a conservação e estudo do patrimônio que marca o percurso até aos dias de hoje. Dos resultados desse evento, este autor extraiu ideias básicas que se referem ao imaterial, já que este é o tipo que se relaciona com a presente investigação:

Patrimônio cultural imaterial refere-se aos usos, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - juntamente com os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são inerentes - que comunidades, grupos e, em alguns casos, indivíduos reconhecem como parte integrante de sua herança cultural (UNESCO 1972).

A consulta a autores de diferentes latitudes permitiu-nos sintetizar um conjunto de características que tipificam o patrimônio cultural como conceito essencial para a presente investigação. Patrimônio vem do latim *patrimonium* e refere-se ao conjunto de bens que pertencem a uma pessoa, seja ela física ou jurídica. A noção costuma ser usada para nomear o que é suscetível de estimativa econômica, embora também possa ser usada simbolicamente (GONÇALVES, 2003). Há uma coincidência ao afirmar que é um determinado conjunto de bens tangíveis, intangíveis e naturais que fazem parte das práticas sociais, aos quais são atribuídos valores a serem transmitidos, e então ressignificados, de uma época para outra, de uma geração para a seguinte (NEIRA, 2005). O patrimônio cultural se constitui como um processo social e cultural, imbricado na determinação de valores, sentidos e significados. Ele confirma que não

está configurado de uma só vez e que não permanece imutável. É um produto sociocultural de existência permanente, complexo em sua estrutura e polêmico na forma de construir significados e sentidos. O conceito de patrimônio cultural é subjetivo e dinâmico, não depende dos objetos ou bens, mas dos valores que a sociedade em geral lhes atribui em cada momento da história e que determinam quais bens devem ser protegidos e preservados para a posteridade.

Neste sentido, Pelegrini (2006) é de opinião que as noções de patrimônio cultural estão vinculadas às de lembrança e de memória, que são fundamentais no que diz respeito às ações patrimonialistas, uma vez que os bens culturais são preservados em função da relação que mantêm com as identidades culturais. Para Meira (2004), patrimônio cultural é compreendido como os elementos materiais e imateriais socialmente reconhecidos, e que servem de referência ao seu desenvolvimento. A atribuição de valores está ligada ao universo da escolha e o reconhecimento de seus significados inscreve-se na dimensão simbólica do imaginário (p. 13). Segundo Macias (2014), Patrimônio Cultural é o conjunto de bens e valores que são expressão da criação humana, da evolução da natureza e que tem especial significado em relação à capacidade criativa, e que expressam a sua dinâmica. Patrimônio é memória e identidade. A memória é a espinha dorsal de uma comunidade, e nela repousa sua identidade. E o patrimônio cultural, com toda a sua complexidade, é o testemunho desta memória. O patrimônio tem papel fundamental na preservação da memória (CARBONELL, 2013).

Do exposto podemos depreender que as representações sociais, memória cultural e patrimônio cultural guardam uma relação tendente à formação da identidade cultural do indivíduo, do grupo, da comunidade e de uma nação, à medida das interações sociais e do contexto de cada época. Os conceitos guardam uma estreita relação e influenciam-se um ao outro, visto que o patrimônio cultural é preservado na memória cultural manifestada em representações sociais por aqueles que com ela se identificam. Nestas perspectivas, Chartier afirma que: [...] a fusão entre as informações e valores faz com que as representações sociais se constituam numa força unificadora que suscita a adesão dos indivíduos a um sistema de valores, de práticas discursivas, intervindo nos processos de interiorização e, muitas vezes, levando-os a uma ação comum (CHARTIER, 1988, p. 67).

Representações da História de África e sua contribuição para a defesa do patrimônio cultural

Seguem-se os resultados do estudo da tese de doutoramento em Estudos Culturais, na Universidade do Minho - Portugal, sob o tema “Representações da História de África no sistema educativo em Angola”, defendida em 2022, cujo objetivo é analisar as representações da História

de África difundidas no 1º ciclo do ensino secundário em Angola. Os participantes foram 12 professores que trabalham ou trabalharam com programas de História no 1º ciclo do ensino secundário, com um tempo mínimo de ensino na disciplina de quatro anos; 240 alunos do décimo ano de 6 escolas selecionadas na província do Cuanza Sul; dois autores de manuais, um dos quais é técnico do Instituto Nacional de Investigação e Desenvolvimento da Educação (INIDE), e surge como autor principal dos programas. A abordagem da História de África na disciplina de História foi tendo várias narrativas desde o período colonial à atualidade, sendo que no período colonial não tinha expressão nos planos curriculares, como podemos constatar na observação ao ensino colonial feita por Zau (2002):

o divórcio acentuado entre a educação e a cultura, sob responsabilidade da política de assimilacionismo traçada a partir de Lisboa no tempo colonial, não só conduziu a grande maioria dos angolanos ao analfabetismo, como também caiu em abordagens eurocêntricas, totalmente desviadas das realidades socioculturais africanas. A dicotomia, entre o quadro axiológico imposto pelo sistema de educação colonial e as necessidades educativas da grande maioria das populações angolanas, estas em total sintonia com a sua própria idiosincrasia, pareceu-nos por demais evidente (ZAU, 2002, p. 105).

Nota-se também que a disciplina de História, além dos propósitos que lhe são reservados no plano curricular na formação de habilidades cognitivas, afetivas e psicomotoras, visava também a exaltação de Portugal. Neste quadro, Nsiangengo (1997) explicita que “o currículo estava virado para a transmissão da cultura da classe hegemônica portuguesa. O ensino é ainda o reflexo do modelo português do Estado Novo: virado para o elitismo, escolástico, eurocêntrico, isento de qualquer dimensão africana” (NSIANGENGO, 1997, p. 73).

No período pós-independência verifica-se nova tendência para o ensino da História, que procura integrar os conhecimentos sobre a História local, nacional e africana, no âmbito de uma educação de cariz marxista-leninista, adotada logo após a independência em 1977, que veio a conhecer alterações em 1991/92, devido às mudanças sociopolíticas – monopartidarismo para o multipartidarismo e a introdução da economia capitalista – implicou a alteração dos objetivos da educação, e conseqüentemente a “reorientação” e/ou “alteração dos objetivos da História”, como se pode notar em alguns objetivos segundo MED (1991/92): formação de valores universais através do estudo da sociedade da antiguidade até aos nossos dias; consolidação da consciência nacional através da descoberta do passado pré-colonial, do estudo da luta desenvolvida pelos povos de Angola ao longo da dominação colonial; reencontro da identidade do passado cultural através da recuperação do passado Africano.

Da análise feita aos manuais do I ciclo do ensino secundário, e aos conteúdos neles constantes sobre a História de África, verificamos que estes reportam ao período que vai desde

as “origens do homem” (idade antiga), até à descolonização de África (Idade Contemporânea), e fazendo enquadramento na periodização da História de África proposta por Ki-zerbo (1999) e Coquery-Vidrovitch (2004), abordam-se essencialmente temas ligados aos períodos “dos séculos de reajustamento e a ocupação europeia e a reação dos africanos até ao movimento de libertação após a II Guerra Mundial” e a “chegada dos portugueses e ascensão da cabotagem mercantil nos séculos XV e XVI; período negro que invade o anterior, acentuado pelos impérios muçulmano e o tráfico de escravos e a ocidentalização do continente”, respectivamente.

Nos períodos acima referidos os conteúdos que mais se destacam são os relacionados ao tráfico de escravos e à escravatura e a conferência de Berlim abordados na 8ª e 9ª classe, de forma sequencial, sendo que na classe subsequente procura-se consolidar e aprofundar os referidos conhecimentos. Em relação à iconografia dos manuais, constatamos em alguns casos a sua ausência em certos conteúdos, como é o caso da 7ª classe no tema sobre África na Idade Média. Por exemplo, não apresenta as imagens dos soberanos africanos que se destacaram no desenvolvimento do continente. No geral, a iconografia nos manuais contribui para a construção e consolidação das representações sobre a História de África. Contudo, constatamos que em alguns casos inspiram poucas comparações e interpretações, a fim de que o aluno faça analogias.

Quanto a importância dos temas de História de África, abordados no I ciclo do ensino secundário, os participantes da pesquisa destacam-na nos seguintes termos: saber a real História do continente, desenvolvimento da consciência histórica, construção e/ou reconstrução do que foi “destruído”, tomada de consciência, conhecer o “período obscuro de África”, valorizar a nossa identidade e o passado de África, para mencionar alguns extratos das entrevistas. Em relação aos principais acontecimentos da História de África, evocados de forma espontânea pelos alunos, encontramos: I. Antes da presença europeia em África – África como berço da humanidade; II. Presença europeia em África – tráfico de escravos, abolição do tráfico de escravos, conferência de Berlim, colonização, ocupação colonial, revoltas africanas e presença dos europeus em África; I e II Guerras Mundiais, ligadas ao processo da descolonização (pan-africanismo, conferência de Bandung, independência dos países africanos independência de Angola) e pós-independência (países da linha de frente, guerra civil em África, regime do apartheid, batalha de Cuito Cuanavale, fim do apartheid na África do Sul e realização do campeonato do mundo de futebol na África do Sul em 2010).

Em relação às personalidades mais importantes de África, foram mencionadas espontaneamente pelos inquiridos, dezesseis referenciadas e que estão ligadas aos movimentos nacionalistas, luta pela libertação nacional e ao pan-africanismo, seguidas de duas ligadas às resistências contra o tráfico de escravos e a ocupação europeia de África. A preferência nas evocações vai para as políticas, com destaque para aqueles que dirigiram, participaram nas

“lutas” pela libertação dos seus países em contraste com aquelas que se destacaram na cultura, literatura, economia e religião. Prevalece essencialmente a tendência de recência, pois a maioria das personalidades evocadas dizem respeito aos últimos 60 anos. Nas evocações dos alunos sobre as principais personalidades, verifica-se uma ausência total das classes sociais dos camponeses, artesãos e outras, classes essas que foram centrais na altura das lutas nacionalistas. Esta perspectiva também é visível nos manuais, quando são tratadas as narrativas a elas associadas.

Como parte do património referido, a cultura espiritual, o reconhecimento do estudo da história e a sua presença constitui um aspecto significativo para contribuir na defesa do património e estabelecer uma relação entre aqueles aspectos da história que facilitam na preservação do património, à exemplo das línguas nacionais, das danças tradicionais e/ou típicas da localidade, o percurso histórico, a tradição oral, as práticas religiosas e enfrentar os processos de “imposição” cultural que em alguns casos aparece à reboque da globalização. Contribui também para que os alunos conheçam, mediante o processo de ensino e aprendizagem, sobre a conferência de Berlim, o papel da África na I e II Guerras mundiais, a exemplo possível de se mencionar alguns pontos.

O estudo das representações sociais da História de África que se apresenta, sugere uma defesa do património cultural, pelo que se recomenda uma atenção especial ao estudo e recepção da obra daqueles que participaram nas diferentes lutas de libertação e guerras civis, ou em outros processos revolucionários, cujas narrativas ajudam a compreender e enriquecer os fatos históricos inerentes aos processos históricos ocorridos em Angola. Recomenda-se também conhecer e investigar lugares com vestígios de tempos passados que ainda não foram suficientemente estudados, investigar e escrever a história dos municípios para contribuir na formação de representações da história de seu município, de sua região e na compreensão e respeito por outras culturas diferentes da sua.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo é significativamente importante para o aperfeiçoamento dos novos documentos reitores do processo de ensino e aprendizagem da disciplina de história, como programas, manuais entre outros. Serve de igual modo como um estudo causal ilustrativo para dar continuidade do estudo noutras vertentes para as futuras investigações sobre a história de África. Através da abordagem de teorias de autores que trabalham as representações sociais, memória cultural e património cultural, pode-se compreender a importância dos mesmos para a construção de um ideal que permita o conhecimento, conservação e valorização do património

cultural. O estudo realizado foi desenhado a partir da análise dos programas, manuais e concepções dos seus autores, que se refletem em professores e alunos, juntamente com outros instrumentos e técnicas descritos, que devidamente triangulados, permitiram estabelecer relações e verificar que existe um tratamento da história de África no 1º ciclo do ensino secundário, embora aquém do desejado, o que pode contribuir para a defesa do património cultural angolano e africano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABRIC, Jean Claude. **Coopération, compétition et représentations sociales**. Friburgo: Delval, 1987.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação. Formas e transformações da memória cultural**. Tradução: Paulo Soethe. Editora: Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. In: ERLI, Astrid; NUNNING, Ansgar; YOUNG, Sara (Orgs). **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Nova York: Cidade: Deutsche Nationalbibliothek, 2008, p. 109-118.

CARBONELL Eduard. **Sobre el concepto de Patrimonio Cultural**. Estudios de História de Arte, Zaragoza. Espanha: Institucion “Fernando el Católico”, Centro de Estudios Turiasonenses, 2013.

CHARTIER, Roger. **História cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand, 1988.

CONNERTON, Paul. **Como as Sociedades Recordam**. Oeiras: Celta Editora, 1999.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. **A descoberta de África**. Lisboa: Edições 70, 2004.

DOISE, Willem; LORENZI-Cioldi, Fabio. Patterns of differentiation within and between groups. In: OUDENHOVEN, Jan Piter Van; WILLEMSSEN, Tineke. (Eds.). **Ethnic minorities. social psychological perspectives**. Lisse: Swets & Zeitlinger, 1989, p. 43-57.

DURKHEIM, Emile. Représentations individuelles et représentations collectives. In: DURKHEIM, E. **Sociology and philosophy**. Nova York: Free Press, 1898, p. 273-302.

FENTRESS, James; WICKHAN, Chris. **Memória social novas perspectivas sobre o passado**. Lisboa: Editorial Teorema Lda, 1992.

JODELET, Denise. Les Représentations sociales: un domaine en expansion. In: JODELET, Denise. (Ed.). **Les représentations sociales**. Paris: PUF, 1989.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra. Vol. II**. Lisboa: Publicações Europa-América, Lda 3ª edição, 1999.

MACÍAS, Rafaela. **Trabajo sociocultural comunitario: fundamentos epistemológicos, metodológicos y prácticos para su realización**. Editorial Académica Universitaria (Edacun) Las Tunas, 2014.

MEIRA, Ana Lúcia. **O passado no futuro da cidade: políticas públicas e participação popular na preservação do patrimônio cultural de Porto Alegre**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

MOSCOVICI, Serge. **A representação social da psicanálise**. Petropolis: Editora Vozes, 1978.

NEIRA, Molina. **Definición de patrimonio, memoria, cultura y creación**. Universidad de Los Lagos: Direccion de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2005.

NSIANGENGO, Pedro. **Currículo de história no ensino básico angolano - influências, divergências e problemas actuais**. 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Aveiro, Aveiro.

PELEGRINI, Sandra C. A. Cultura e natureza: os desafios das práticas preservacionistas na esfera do patrimônio cultural e ambiental. In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 26, nº 51, p. 115-140, 2006.

GONÇALVES, J R S. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, R; CHAGAS, M. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**, Rio de Janeiro: DP&A. 2003.

POLLAK, Michael. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2 nº 3, p. 3-15, 2010.

VALA, Jorge. “Representações sociais - para uma psicologia social do pensamento social”. In: VALA, Jorge, MONTEIRO, Maria Benedicta, **Psicologia social**. Lisboa, Fundação Colouste, 1996, p. 353-384.

VANSINA, Jean. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História Geral da África, Vol. I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª. ed. rev. São Paulo/Brasília: Cortez/UNESCO, 2010, p. 139-166.

WIESER, Doris & MOREIRA, Luciana. O passado por dentro do presente: Guerra colonial portuguesa e as reescritas da memória cultural. **Configurações**, vol. 19, n.1, p. 89-103, 2017.

ZAU, Filipe. **Angola: trilhos para o desenvolvimento**. Lisboa: Universidade Aberta, 2002.

DOCUMENTOS:

UNESCO. Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, 1972. Adoptée par la Conférence générale à sa dix-septième session Paris, 16 novembre 1972. Disponível em <https://whc.unesco.org/en/conventiontext/>

MED. Programa de história do ensino de base em Angola. Luanda: INIDE, 1991/1992.

Recebido em: 25/02/2023

Aprovado em: 30/05/2023



ISSN: 2595-5713

Vol. 06 | N°. 11 | Ano 2023

Jacimara Souza Santana

ESTUDOS AFRICANOS: PERSPECTIVAS DO ENSINO E PESQUISA

AFRICAN STUDIES: PERSPECTIVES ON TEACHING AND RESEARCH

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

PALAVRAS-CHAVE: Ensino; Pesquisa; África.

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

KEY WORDS: Teaching; Research; Africa.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

Introdução

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Prof. Titular da UNEB, DCH V. Doutora em História Social pela UNICAMP. jacisouza@uneb.br

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Recebido em: 25/02/2023

Aprovado em: 30/05/2023



ISSN: 2595-5713

Vol. 06 | N°. 11 | Ano 2023

AS CAMPANHAS DE PACIFICAÇÃO VERSUS AS CAMPANHAS DE RESISTÊNCIA: UMA ANÁLISE DO PAPEL DOS COLONOS BÓERES NA COLONIZAÇÃO DO SUDOESTE ANGOLANO ENTRE 1879-1915

PACIFICATION CAMPAIGNS TO RESISTANCE CAMPAIGNS.
AN ANALYSIS OF THE ROLE OF BOER SETTLERS IN THE
COLONIZATION OF SOUTHWEST ANGOLA BETWEEN
18879-1915

António Ndelesse Epifânio

RESUMO: A revisão da literatura escrita sobre o Sudoeste Angolano, na segunda metade do séc. XIX e início do séc. XX, mostra as dificuldades dos portugueses em impor seus valores e padrões culturais aos Herero, Ambo e Nhaneka-Humbe, bem como aos seus subgrupos e a outros povos que não entram nesta classificação. Nosso entendimento é que a dificuldade se deveu ao fato de serem poucos, sendo a maioria comerciantes. Entretanto, desde 1879 a situação começou a ser revertida face a chegada dos bóeres, expulsos da África do Sul pela Grã-Bretanha. O objetivo deste artigo é analisar o papel dos bóeres para que os portugueses pudessem ocupar esta região, visto que só depois deste período é que o exército português teve capacidade para enfrentar os vários exércitos dos povos locais.

PALAVRAS-CHAVE: Sudoeste Angolano; Bóeres de Angola; Campanhas de Pacificação; Campanhas de Resistências; Guerras no Sul de Angola; Herero; Ambo; Nhaneka-Humbe.

ABSTRACT: A review of the literature written about south-west Angola in the second half of the 19th century and the beginning of the 20th century shows the difficulties the Portuguese had in imposing their values and cultural standards on the Herero, Ambo and Nhaneka-Humbe, as well as their subgroups and other peoples not included in this classification. Our understanding is that the difficulty was due to the fact that they were few in number, the majority being traders. However, since 1879, the situation has begun to change with the arrival of the Boers, who were expelled from South Africa by Great Britain. The aim of this article is to analyse the role of the Boers in enabling the Portuguese to occupy this region, since it was only after this period that the Portuguese army was able to face the various armies of the local peoples.

KEY WORDS: Southwest Angola; Boers of Angola; Pacification Campaigns; Resistance Campaigns; Wars in Southern Angola, Herero, Ambo and Nhaneka-Humbe.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

AS CAMPANHAS DE PACIFICAÇÃO VERSUS AS CAMPANHAS DE RESISTÊNCIA. UMA ANÁLISE DO PAPEL DOS COLONOS BÓERES NA COLONIZAÇÃO DO SUDOESTE ANGOLANO ENTRE 1879-1915

António Ndelesse Epifânio ¹

Introdução

Entre 1879 e 1880, os territórios situados na margem direita do rio Cunene, considerados portugueses, são percorridos pelos bóeres vindos da África do Sul, após atravessarem a Damaralândia, atual Namíbia. A chegada dos bóeres no território que corresponde hoje ao Sudoeste de Angola, constituiu ameaça ao modo de vida dos povos Herero, Ambo e Nhaneka-Humbe (REDINHA, 1969, p. 16-17; ESTERMANN, 1983, p. 19-20)² e dos moradores sertanejos portugueses.³ Por razões e circunstâncias que ofereceram interesse mútuo às partes europeias envolvidas, os bóeres são autorizados a se instalarem no planalto da Huíla, região na qual fundam duas colônias, Humpata e Palanca, em 1881. Durante a sua estadia no Sudoeste de Angola, sobretudo até 1915, os bóeres foram a força das quais os portugueses puderam se servir para impor seus desígnios aos povos do Sul e Leste de Angola.

O objetivo deste artigo visa analisar o papel desempenhado pelos bóeres para que os portugueses pudessem dominar os povos autóctones do Sudoeste de Angola e tem como base os escritos da época, recolhidos por etnógrafos, comerciantes, sertanejos, missionários, militares e governantes (profissionais ou amadores). Parte destes escritos são cartas e relatórios expedidos para a metrópole (Lisboa), dentre as quais podemos encontrar os primeiros estudos etnográficos, cujo objetivo consistia em recolher a oralidade dos “selvagens”, e assim organizá-la para construir a sua história, dada a “incapacidade” coletiva destes em fazê-lo, conforme se pode ler nos referidos estudos. De forma sutil, pode se observar nestes mesmos escritos os estereótipos por parte dos autóctones em relação aos europeus. Os ova-nkumbi, por exemplo, viam os “brancos” como exóticos por usarem calças. Apesar de alterações significantes nos costumes dos povos do Sudoeste, em tempos atuais, percebe-se ainda alguns choques culturais entre europeus

¹ Funcionário administrativo do ISCED Huíla (Angola). Mestre em Ensino da História de África. antoniondelesseepifanio@gmail.com Este artigo é fruto das reflexões da dissertação, intitulada «Os bóeres de Angola. Reconstituição do legado da sua passagem pelas terras da Humpata 1880-1928» apresentada no ISCED-Huíla. Agradeço os contributos do Prof. Doutor Jorge de Abreu Arrimar, Prof. Doutor Helder Alicerces Bahu, e do Prof. Doutor Alberto Manuel Duarte de Oliveira Pinto.

²Melo (2005, p. 159-178) faz críticas interessantes a estes estudos, sobretudo quanto à classificação e a agregação dos Nhaneka e dos Humbe num mesmo grupo étnico, os «Nyaneka-Nkumbi».

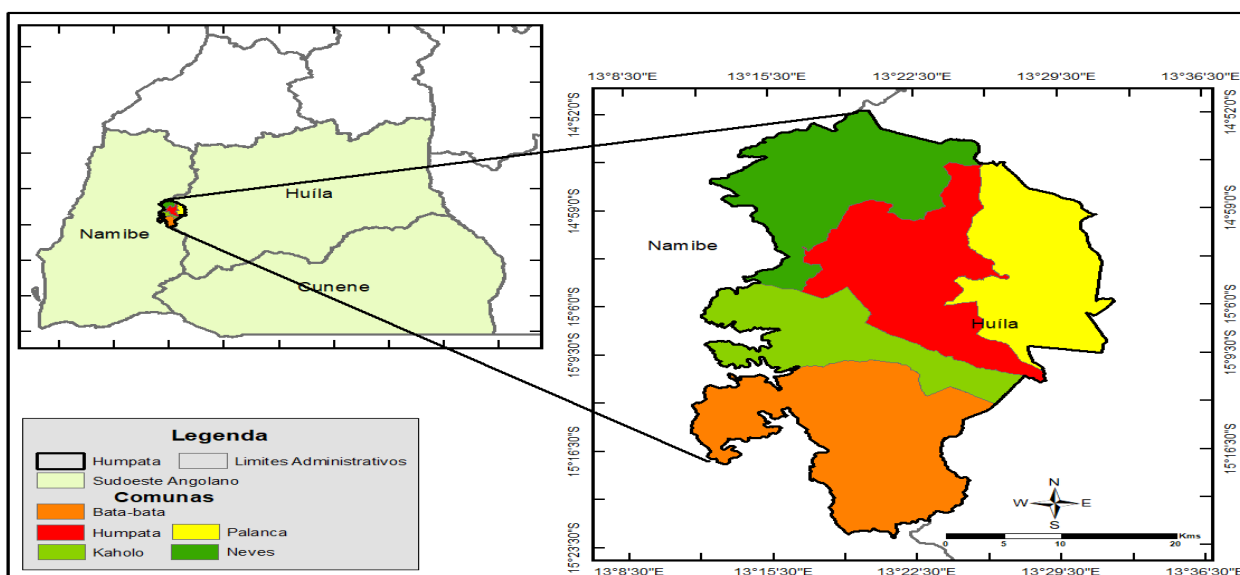
³Estes eram empregados de Narciso e Bastos, comerciantes de Moçâmedes, que lhes forneciam mercadorias e provisões diversas, com as quais trocavam por gado que levavam a Moçâmedes, que posteriormente era vendido em Luanda e exportado para o Gabão (DUPARQUET, 1953, p. 98 e 163).

e seus descendentes, e os homens e mulheres pertencentes aos povos autóctones desta região de África. Tais questões se traduzem em riquezas culturais, como se segue.

Heterogeneidade dos povos e culturas no Sudoeste angolano

O Sudoeste Angolano, conforme ilustra o mapa abaixo, corresponde às atuais províncias do Cunene, Namibe e Huíla, e no período histórico em referência, faziam parte do distrito de Moçâmedes.⁴

Mapa: Sudoeste Angolano com infoque à Humpata, antiga colónia bóer



Fonte: Epifânio e Vela (2023).

Seus primeiros habitantes são classificados como povos não-bantu ou pré-bantu, em oposição aos bantu.⁵ Os pré-bantu, ditos “não-negros” são os bosquímanos, divididos em Kedes e Kwepes, e os “negros” são os Cuissis ou Vatwas. Os primeiros foram empurrados para as margens do rio Cunene (nas atuais províncias do Cunene e da Huíla), e os segundos para o

⁴ Criado pelo Decreto de 1 de Dezembro de 1869, em que se organizou a administração ultramarina. «Angola passou a ser dividida em três distritos – Loanda, Benguela e Mossamedes – e começa a colonização oficial» (MAGALHÃES, 1925, p. 11-12). No nosso entendimento a «colonização oficial» querará dizer o período em que o internamento no interior, bem como a interação e domínio sobre as populações estava a cargo de particulares, funantes e comerciantes do mato, muitos destes serão convertidos como os primeiros governantes, caso de João Francisco Garcia Moreira, que se tornou em 1841 o primeiro regente do Forte de S. Fernando, que mais tarde veio a ser Moçâmedes, capital do distrito.

⁵ Bantu é um etnónimo que começou por ser apenas um elemento linguístico. Alguns estudiosos observaram que um conjunto de povos africanos, não obstante as diferenças físicas, culturais e até mesmo linguísticas, entre elas havia um elemento comum, pois todas usavam a mesma palavra (radical) «ntu» para designar o ser humano. Sendo o radical uma palavra neutra, quando queriam referir-se a mais do que uma pessoa, juntavam ao radical “ntu” o prefixo “ba” ou “va”. E assim o termo “va-ntu” ou “ba-ntu” queria dizer gente (pessoas, homens e/ou mulheres) (Ver REDINHA, 1969, p. 5).

deserto do Namibe (na atual província do Namibe) pelos bantu (ESTERMANN, 1983, p. 18-19).

Muitos cruzaram-se com os bantu, europeus e outros povos (REDINHA, 1969, p. 5-8).

Quanto aos grupos bantu Ambo, Nhaneka-Humbe e Herero, como já tivemos a ocasião de o dizer no início, estão estes entre os principais grupos na divisão clássica dos povos de Angola (REDINHA, 1969, p. 16-17). Cada um destes povos tem suas divisões internas, havendo subgrupos no interior destes que ligeiramente se diferenciam na localização geográfica, linguística e modos culturais diversos (penteados, agricultura e/ou pecuária, rituais, organização social e política, entre outros). ⁶ De acordo com Bahu (2011):

a maior parte dos grupos étnicos de Angola não se revê no quadro da classificação elaborada no período colonial, baseada essencialmente em critérios linguísticos e proximidade cultural (...) Actualmente, vimos verificando um pouco por todo o lado uma série de manifestações de grupos étnicos que não aceitam a ideia de serem “subgrupos” de outros (BAHU, 2011, p. 49, 55).

É o caso dos ovi-womu, antigos serviçais dos bóeres que se encontram na Humpata (Humpata Sede e Neves, ver mapa acima) desde 1881, há mais de um século, recrutados entre os diversos povos dos países africanos da África Austral: Zulu, Hotentote, Hinga, Ambundu e outras por onde os bóeres passavam. Hodiernamente, apesar de absorvidos somaticamente pela maioria Mwíla (um subgrupo Nhaneka-Humbe), os ovi-womu⁷ não fazem parte de nenhum povo do Sudoeste Angolano da classificação clássica citada.



Fonte: Arquivo do autor (2023). Fotografia: Membros da comunidade ovi-womu, Neves

⁶ Para mais profundidade sobre as questões culturais leia-se Estermann, 1983. E para a especificidade da agricultura e/ou pecuária em cada uma das províncias ou zonas ainda mais restritas, leia-se Diniz, 2006.

⁷ Para uma leitura mais profunda, ler Epifânio (2023, p.69-76).

Feita a breve caracterização do Sudoeste Angolano, que não corresponde a um por cento da riqueza da fauna, flora, dos povos e suas culturas e tradições, segue-se outra breve descrição acerca dos motivos que fizeram com que os bóeres tenham saído da África do Sul, e assim vieram se internar em Angola, nas terras altas da Huíla especificamente na Humpata, um dos pontos mais altos do Sudoeste Angolano.

A «estrada de miséria e de dôr»⁸, uma quase extinção dos bóeres no deserto da Namíbia

Os bóeres são originários da África do Sul. O país surgiu como feitoria, algures da atual região do Cabo, entre a Baía da Mesa e *Cape Town*. Foi construída como entreposto para abastecer navios que circulavam entre a Europa e a Índia. Ponto obrigatório nos longínquos séculos das navegações (XV, XVI e XVII) para abastecer de água doce e víveres os navios (ver WONDJI, 2010, p. 462). A feitoria foi fundada a 6 de abril de 1652 por Yan Van Riebeeck ao serviço da Companhia holandesa das Índias Orientais, evoluindo para uma colônia agrícola holandesa que se expandiu a Leste e a Norte. Em 1688 três mil huguenotes franceses, expulsos de sua pátria devido à revogação do édito de Nantes,⁹ instalaram-se no Cabo, juntando-se aos holandeses. Deste cruzamento surgirá mais tarde o povo bóer: 13% de origem francesa, 34% alemã e 35% holandesa (ver GUERREIRO, 1958, p. 11; OLIVER, 2019, p. 2).

Em 1795 os Países Baixos (Holanda) passaram ao domínio da França, e seu príncipe refugia-se na Grã-Bretanha, concedendo à Inglaterra o direito de ocupar o Cabo temporariamente. O território passaria ao domínio efetivo inglês a partir de 1803 (GUERREIRO, 1958, p. 12). Em 1870 os colonos britânicos começam a influenciar a metrópole de que proteger o interesse nacional era colocar sob a sua administração os demais territórios da região, que até então gozavam de certa autonomia, caso das colônias bóeres e os reinos africanos de Xhosa, Moshoeshoe, Moletsane, Sikonyela, Moroka, Kora, Griqua, entre outros. Tais pretensões brotam em terrenos férteis num contexto internacional imperialista¹⁰ sobre a África, sendo agravado com as descobertas de jazidas de diamante e ouro (BHEBE, 2010, p. 169-171).

Em 1877 era feita a referida anexação pelos ingleses (PAIVA, 1938, p. 279) e a consequente guerra de resistência da parte dos bóeres (OLIVEIRA, 1986, p. 177; BHEBE, 2010,

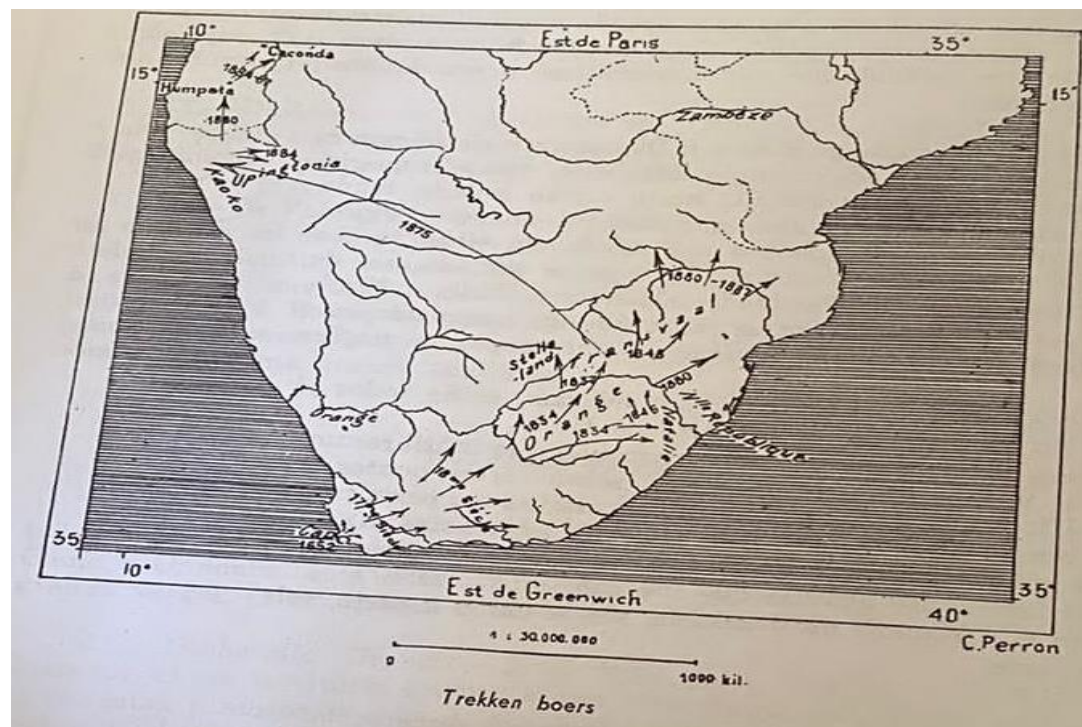
⁸ Retirado de Paiva (1938, p. 280).

⁹ Na França do século XVI os protestantes não eram tolerados, sendo exemplo dessa intolerância o massacre da noite de São Bartolomeu, em 24 de Agosto de 1572. O rei católico Henrique IV, também conhecido por “O bom Henrique”, exarou o Édito de Nantes que defendia a tolerância religiosa, quebrando assim quarenta anos de massacres dos protestantes pelos católicos.

¹⁰ Leia-se Malowist (2010, p. 1-26) para um retrato continental sobre a expansão do capitalismo. E Oliveira (1968, 177) para o caso concreto da África do Sul.

p.170). A anexação provoca o *trek*¹¹ — uma longa viagem iniciada a 20 de maio de 1874/5, que leva cerca de mil pessoas do Transvaal em direção ao norte. Eram cerca de seiscentas famílias, com os seus duzentos carros puxados por numerosos bois e carregados de provisões, mobília, instrumentos de trabalho, utensílios e suas manadas (PAIVA, 1938, p. 278).

Mapa: Trakken boers (Orange, África do Sul- Humpata, Angola- 1875-1880)



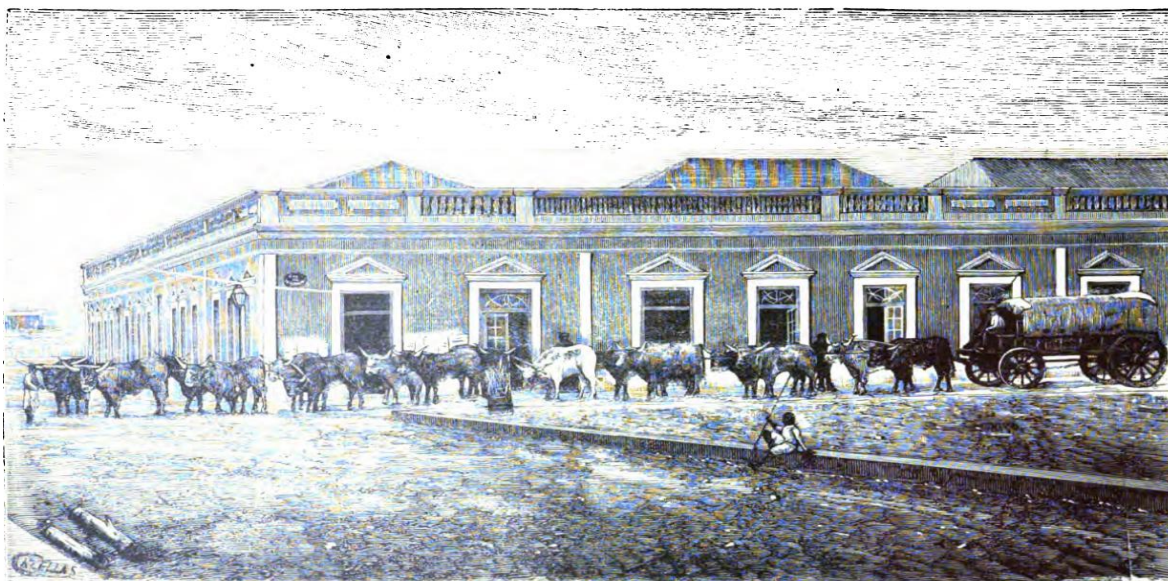
Fonte: Duparquet (1953).

As atribulações da viagem fizeram com que um número considerável de migrantes retrocedesse e se fixasse no Alto Limpopo (entre a África do Sul e o Botswana, e entre a África do Sul e o Zimbabwe), tendo o restante tomando aproximadamente o seguinte itinerário: Bechuanalândia (República do Botswana), Letoutsie e Zukowaanklakani, lago N'gami (no Calaari, Botswana) (ALMEIDA, 1912, p. 279; GUERREIRO, 1958, p. 13; PAIVA, 1938, p. 280). A este *trek* juntaram-se outros dois que seguiram o Cubango, atravessaram uma região infestada pela mosca tsé-tsé, até chegarem a Grutfontein, onde permaneceram até fevereiro de 1877, com permissão de um chefe hotentote. Problemas climáticos fizeram com que mais alguns regressassem. Os demais seguiram a marcha. Continuaram a sofrer as maiores privações e

¹¹ Há dois *trek*, o grande *trek* do século XIX em função dos atritos no Cabo entre os ingleses e os bóeres, que foi um movimento migratório que levou os bóeres a instalarem-se no Norte, Orange e Transvaal, entre 1835-1840 e o *trek* de 1874/1875 (MEDEIROS, 1976, p. 164; GUERREIRO, 1958, p. 12). É deste *trek* que possivelmente fazem parte os bóeres que vieram a instalar-se na Humpata e na Palanca.

dificuldades, especialmente a da falta de água, tendo de abandonar 30 carros com as cargas de rancho, centenas de bois morreram e inclusive alguns companheiros (ALMEIDA, 1912, p.279).¹²

Fotografia: Carro bóer, século XIX-distrito de Moçâmedes, Sudoeste Angolano



Nascimento (1892, p. 25).

Quanto mais para o interior do continente, maior é a fome. Pior que a fome, diziam Capelo e Ivens, era a sede. E quando não tivessem acesso à água potável, a alternativa era molhar o corpo (MARTINS, 2023, p. 690). Seguiu a caravana, sem guia e destino, apenas com uma vontade indomável de se subtrair à influência inglesa e uma fé no futuro, “digna de melhor sucesso” (PAIVA, 1938, p. 280). «Decididos a encontrarem, na África negra do interior, uma região onde possam viver em liberdade religiosa e política, com a escravização dos negros, a seu bel-prazer» (OLIVEIRA, 1968, p. 178). Em 1878 acamparam no Cubango, onde se demoraram mais devido à abundância de caça. Daí atravessaram o rio Cunene e se internaram no Caoco¹³, construindo casas, cultivando terrenos e caçando nas margens do rio Cunene (ALMEIDA, 1912, p. 279). O texto de Artur de Paiva que descreve, com algum recorte literário, o *trek* que levou os bóeres até Angola:

No meio do deserto a falta de água fêz-se sentir de um modo horroroso. Famílias inteiras sucumbiram no mato, depois dos maiores sofrimentos; nalguns raros poços, onde apenas existia lama, acumulavam-se os cadáveres dos animais, que morriam às centenas, depois de devorarem, com sofreguidão, a terra onde existia o menor vestígio de humidade; outros, desvairados pela sede, fugiam em carreiras vertiginosas pelo mato [...] **Dezenas de vagões, grande**

¹² Ver também Duparquet (1953, p. 100).

¹³ O Caoco foi uma terra de descanso eterno para metade dos bóeres, famílias inteiras dizimadas pelo clima insalubre. Ficou conhecido por *Rust plaatzs* (lugar de descanso). Dezenas de sepulturas lá ficaram para o atestar (PAIVA, 1938, p. 281).

quantidade de víveres, utensílios, roupas e mobílias abandonadas em vários pontos do deserto, cadáveres de animais e sepulturas abertas à pressa, eram os marcos quilométricos daquela estrada de miséria e de dôr [...]. Dramas terríveis se passaram naquela travessia, cuja história ficou apenas na memória dos sobreviventes, de onde eles desejariam varrer o mesmo vestígio [...] O estrume e o sangue dos animais serviram de lenitivo à sede de muitos [...]. Se o martírio das crianças era horrível, imagine-se o que seria o dos pais sem lhes poderem valer (PAIVA, 1938, p. 280, **negrito nosso**).

Fotografia: Pirâmide bóer (Humpata)¹⁴



Fonte: Arquivo do autor (2023).

Os bóeres ouviram falar das terras a margem direita do rio Cunene pelos nativos, missionários e sertanejos. Deste então, começa a exploração desta margem. Neste período a fronteira não estava devidamente estabelecida, os ingleses estavam em expansão, os alemães também aí vagueavam, procurando afirmar-se, uns na margem direita a que os portugueses, diziam suas e, outros na margem esquerda, a que os ingleses diziam suas (Ver AMARAL, 1881, p. 459-460; FELNER, 1940b, p. 191; ALVES, 1966, p. 35). Quem de fato até então mandava na margem direita era Chaungo, o hamba dos humbe, que rapidamente atacará os bóeres como se explica adiante.

¹⁴ A foto mostra um monumento que se encontra em um cemitério bóer (Tchitoto). As sepulturas estão todas destruídas. Tem sete metros de altura, construída com cimento e ferro. Possui quatro faces, na base de cada uma das quais se insculpiu: a) a legenda: Em comemoração de boers sul-africanos. Do Transval a Angola desde 1874 e

Embates no Humbe, a chegada dos bóeres

O Humbe, nos textos portugueses (ver ALMEIDA, 1912, p. 72; FILNER, 1940a, p. 20 e 199) dos séculos XIX e XX é uma vaga região localizada nas proximidades da margem direita do rio Cunene. O seu povo, os humbe, foram agrupados entre os Nhaneka-Humbe por “etnógrafos coloniais”, caso de Estermann (1983, p. 19-20) e Redinha (1969, p. 16), classificação que vai sendo desconstruída por “indígenas etnólogos” como Melo (2005, p. 159-178) e Bahu (2011, p. 49, 55), como já referi. O famoso comerciante sertanejo, Bernardino José Brochado, já em 1844 se internara no Humbe (FILNER, 1940a, p. 269) seguindo as margens do Caculovar, afluente do rio Cunene, numa distância de aproximadamente 340 km (ALMEIDA, 1912, p.18). Nesta altura existia no Humbe quatro reinos: Mulondo, Camba, Handa e Humbe (PÉLISSIER, 2013, p.78).

Os mulondo, concentrados ao longo Cunene variavam entre 10, 12 e 15 mil habitantes. Não chegou ao Mulondo antes de 1844 nenhum europeu, tendo Bernardino José Brochado sido o primeiro. Os hamba eram hostis aos europeus, sobretudo em relação à sua forma de vestir (as calças). Só passava quem se vestisse a sua moda (tanga ou vilambo/tchimkwane) (ALMEIDA, 1912, p.82). Os Handa oscilavam entre 2 a 3 mil, e os Camba entre 5 a 6 mil habitantes, e estes também se enquadram-se nas características ora citadas (PÉLISSIER, 2013, p. 79). O primeiro europeu a chegar na Camba também foi o português Bernardino José Brochado, em 1846 (ALMEIDA, 1912, p.82).

Os Humbe ou ovamkhumbi propriamente ditos apresentavam outro quadro. Oscilavam entre 50 a 70 mil habitantes, e eram menos hostis que os povos descritos. A chegada provável dos portugueses foi em 1845, altura que se fez eleger um hamba, amigo destes e inimigos dos seus vizinhos do além Cunene, os Ambo, sobretudo o subgrupo Cuanhama, seus antigos vassallos (PÉLISSIER, 2013, p.79). A primeira colônia chegou somente no Humbe em 1850, momento em que foi fundado o Conselho do Humbe, uma colônia nominal e com muitos comerciantes, casos de Brandão, Brochado, Serafim e Santos, que tinham formado uma sociedade. A tentativa de ocupação do Humbe só aconteceu a 4 de julho de 1859 com a construção da fortaleza, sob o comando do capitão Miguel G. Almeida no sítio do Bolo-Bole, margem direita do rio Caculovar, junto a embala do hamba, pois a incapacidade de manutenção da fortaleza fez com que a presença portuguesa se circunscrevesse à Huíla (ALMEIDA, 1912, p. 82).

Em 1860, quando se fez eleger um outro hamba, a paz dos portugueses no Humbe terminara. Era nesta altura o chefe do Conselho o Alfeire Nuno da Mata, o futuro governador do distrito de Moçâmedes. Ao que parece, a paz foi restabelecida até 1863 com a retirada das forças

depois. Festa de honra em 5-8 de Julho de 1957; b) na mesma legenda em afrikaans ; c) uma roda de carro bóer; d) o mapa com o itinerário do grande *trek* (GUERREIRO, 1958, p. 27).

portuguesas por razões desconhecidas, tendo retornado em breve para voltarem a se retirar em 1865, tendo mais uma vez Nuno da Mata como o chefe do Conselho. As forças regressam em 1867 já sob o comando do alfeire Andrade. Mas, o Humbe volta a ser abandonado pelas forças em 1878 (ALMEIDA, 1912, p. 88-90). A chegada dos bóeres a 21 de agosto de 1879, no reinado do hamba Chaungo, só existiam no Humbe uma dúzia de funantes (PAIVA, 1938, p. 282).¹⁵ Os portugueses não exerciam nenhuma autoridade sobre os humbe, estavam confinados numa ruína de fortaleza desde 1860 (OLIVEIRA, 1968, p. 178). Não tardou para que o hamba Chaungo atacasse os bóeres:

[...] em 21 de agosto do anno passado [1879] se apresentaram no Humbe, proximo da libata do soba, sete boers montados e armados, e acompanhados por um preto montado n'um boi. Os boers mandaram ao soba uma carta para este a enviar aos brancos; o soba rasgou a carta; de noite reuniu a gente, e na manhã de 22 atacou os boers que apanhou desprevenidos, mas que, respondendo com fuzilaria, passaram o Cunene a nado para o sul com os cavallos, morrendo afogado o preto que lhes servia de guia, e tendo os gentios apprehendido o boi, sete sellins, utensilios de cozinha, capotes, mantas de abafar, etc. (AMARAL, 1881, p. 457).¹⁶

O certo é que três dias após o ataque infligido aos bóeres por Chaungo, um grupo de vinte e cinco bóeres montados a cavalos, armados de espingardas de repetição e carabinas, aparecem no Humbe. Atacam três libatas do soba Chaungo, matam vinte e oito homens e queimam quarenta e três cubatas (AMARAL, 1881, p. 457). Chaungo toma consciência do quanto é movediço o chão que pisa e corre à antiga fortaleza tentando pedir ajuda. Ali encontra sertanejos portugueses e pede que intervenham na questão bóer. Os sertanejos acedem e formam uma comissão composta pelos mais destacados dentre eles, com o objetivo de negociar a paz com os bóeres (AMARAL, 1881, p. 457). Os bóeres recusam negociar com Chaungo e admitem que “pretos” sejam apenas os intérpretes, um da sua parte e outro da parte dos sertanejos. Na conferência os bóeres explicam o que os traz até ali: adquirir vestuário, calçado, bens diversos e inteirar-se da distância até à costa. São informados que a costa, onde se encontra Moçâmedes, fica a trinta dias de carro, devido aos contornos, e quinze dias peando (AMARAL, 1881, p. 457).

Durante a sua estadia no Humbe, Duparquet (1953, p.165) notou apreensão dos portugueses aí residentes, que temiam uma reação violenta da parte do hamba Chaungo, entretanto, o reverendo Carlos Duparquet achou nesta crise uma oportunidade de realizar seu

¹⁵ Santos (2006, p134) chama atenção para que se distinga o funante do comerciante do mato. O primeiro dedicava-se ao comércio do sertão, o segundo o mesmo, só que, após vários anos de contatos com os indígenas, alguns tornavam-se moradores, aliando ao comércio a uma ligeira agricultura, criação de gado e caça.

¹⁶ Também pode ler-se em Duparquet (1953, p. 37-38).

sonho de edificar aí, nos lados do Humbe, a sua missão, cujos empecilhos eram a falta de segurança e de uma via que o colocasse em permanente contato com a Europa, problemas que seriam mais facilmente resolvidos se os bóeres se estabelecessem tal como pretendia, na margem do Cunene que os portugueses mantinham como sua. Carlos Duparquet não foi o único a tirar vantagens da chegada dos bóeres, os sertanejos aí estabelecidos compreenderam o temor que os nativos tinham daqueles, enquanto vagueassem pelos lados do Humbe constituiriam a força de equilíbrio entre os humbe e os bóeres. Sobretudo, a preferência dos bóeres a sertanejos portugueses na resolução da guerra com Chaungo (FELNER, 1940b, p. 191). Cada vez mais o interesse da presença bóer crescia e mais atores engrenavam a ideia de sua fixação no lado português. Ferreira de Almeida, governador de Moçâmedes, chegou a redigir uma carta endereçada aos bóeres, o governador lhes concedia o direito de se estabelecerem na Huíla; isentava-os de quaisquer impostos durante alguns anos; autorizava-os a gerirem os seus próprios negócios, com a condição de reconhecerem a suserania portuguesa; e de submeterem-se a legislação portuguesa (DUPARQUET, 1953, p. 163; PAIVA, 1938, p. 281; OLIVEIRA, 1968, p. 178; MEDEIROS, 1976, p. 166; PÉLISSIER, 1997, p.145).

Pélissier (1997, p.146) é de opinião que os portugueses só suportaram os bóeres porque com estes a população “branca” só por si triplicaria, aumentando assim o seu poder de fogo e garantindo uma maior dinamização do comércio. Achamos que, para além do que Pélissier afirma, os portugueses não podiam ter agido de forma diferente, pois, de contrário, arriscariam ser atacados pelos bóeres e até quem sabe, aniquilados, o que não chegou acontecer devido à habilidade diplomática dos sertanejos portugueses. Uma delegação de catorze bóeres foi apresentar-se em Moçâmedes, tendo partido das Terras Altas da Huíla, a 10 de Agosto de 1880, depois de conhecer os terrenos da Humpata (MEDEIROS, 1976, p. 166-167), que gostaram muito, pois, segundo eles, recordava-lhes o Alto Transvaal (PAIVA, 1938, p. 281). Antes da partida assinaram um acordo com o hamba (soba) da Humpata sobre o seu estabelecimento naquela região (PADRÃO, 1998, p. 100). De Moçâmedes, a comissão volta satisfeita e com o dever cumprido, dando a conhecer aos demais membros o sucedido. Do Caoco marcham até à Huíla, onde chegam a 22 de dezembro de 1880, depois de cinco anos de trabalhos, de sofrimentos físicos e morais (PAIVA, 1938, p. 281). Artur de Paiva ficou como delegado do governo na colônia bóer da Humpata onde os bóeres se fixaram (ALMEIDA, 1912, p. 279-281).

Sudoeste Angolano, uma zona tradicional de guerras

O Sudoeste angolano foi uma zona tradicionalmente de guerras antes da presença europeia, e não apenas entre os anos 1885 e 1915, como analisou Pélissier (1997, p. 141-264),

embora entendamos que este autor se quisesse referir, especificamente, às campanhas de ocupação, ditas de pacificação. Somente uma série de estudos destas guerras poderá revolucionar a compreensão da História, Arqueologia e Antropologia desta região e seus povos, pois, ainda hoje persistem versões que necessariamente não possuem aderência com as versões existentes na tradição oral local. As pesquisas poderão elucidar outras perspectivas de fatos narrados por pontos de vista nem sempre lastreados em vestígios materiais e imateriais.

Para que se tenha uma ideia das guerras do Sudoeste, antes de 1880, ano da chegada dos bóeres, vejamos as seguintes questões a seguir.

Da região Centro-Sul de Angola (nas atuais províncias de Benguela, Huambo e Bié) vinham com significativa regularidade, todos os anos na época seca¹⁷, as Guerras do Nano, assim designadas porque eram invasões predatórias que vinha do Nano (de cima), do planalto central situado mais a norte. As Guerras do Nano eram do tipo de rapina, cujo fim último era a captura de gado e de escravos. Era uma espécie de ritual de iniciação dos pretendentes ao trono das regiões Centro-Sul de Angola, como forma de demonstrarem sua bravura e habilidades na arte da guerra. Eram alvos os povos que não pertencessem ao grupo atacante, e os do Sudoeste Angolano, sobretudo, as regiões das atuais províncias do Cunene, Namibe e Huíla (ARRIMAR, 2016, p. 2). Do Leste, além Cunene (caso do Mulondo¹⁸), atual província do Cunene e parte da Huíla ligada àquela, vinham também, preferencialmente na época seca, as guerras de rapina de kambarikongolo ou dos hotentotes. Na fase embrionária, estas guerras estavam ligadas a processos migratórios de expansão territorial do pasto nos territórios ora ocupado pelos khoi, topnaar, swartbooi, herero e himba, sendo estes empurrados mais para o Sul de Angola. Depois de mais ou menos estabelecida a distribuição étnica¹⁹, as guerras de razia dos hotentotes e dos cuanhamas²⁰, tinham como objetivo principal a razia do gado de todo o Sudoeste Angolano (Ver MURATON, 1894, p. 137; ALMEIDA, 1912, p. 94; CARVALHO, 1997, p. 9).²¹

No Este, nas regiões do Jau e da Bata-Bata, este último, espécie de bastião impenetrável por causa de uma mata densa, onde os hotentote, ova-nano, ova-tyilengue, ova-kuvale, portugueses e bóeres já haviam provado o sabor da derrota em confrontos com estes aguerridos

¹⁷ Durante a época seca o Sudoeste Angolano era mais conturbado, nesta altura o caudal dos rios facilitava a circulação das pessoas e dos bens, período em que as lavouras e colheitas exigiam poucos braços. Era também a época da caça que de certo modo exigia deslocamentos. Estas características aplicam-se, sem exceção, a todo Sul de Angola.

¹⁸ Ver Couceiro (1948, p. 67).

¹⁹ Ver Redinha (1969, p. 16).

²⁰ Que muitas vezes atingiam o Centro-Sul (ver PÉLISSIER, 1997, p. 96).

²¹ Importa aqui especificar as razias à costa do Namibe (Moçâmedes). Sendo exímios criadores, os kuvale sabiam da vulnerabilidade do gado, que facilmente podia ser roubado. Por isso, desde muito cedo, enquanto adolescentes ou buluvulu (em oluvale), ficavam temporadas longe das handas (equivalente à aldeia, mas restritos ao núcleo familiar) aí criando arenas no qual apreendiam a lutar, defesa (rastreamento do gado roubado) e ataque (para roubar o gado) (Ver

ova-mwíla, saiam incursões de razia de gado que iam para todas as direções do Sudoeste Angolano, sobretudo rumo aos povos vizinhos da serra abaixo (Moçâmedes) (ver MURATON, 1894, p. 137; ALMEIDA, 1912, p. 94). Ainda do Este, da costa (Namibe), saiam as guerras de razia de gado, denominadas kunyanga (ovita ou guerra), feita pelos kuvale. A particularidade desta em relação às demais residia no fato de ser feita longe, sobre o gado de quem não se conheciam os “donos” (CARVALHO, 1997, p. 71-72).²² Descritas deste modo, as guerras do Sudoeste Angolano parecem ter sido bastante fáceis de entender, inteligíveis para qualquer leitor, quando na verdade, se encontram ainda poucos estudos publicados sobre este assunto.²³ Pois, para além das citadas guerras, existiram as que se voltavam para a submissão entre as ombala, as de sucessão ao trono, as de traições e de cumplicidades²⁴, além de outras dezenas como ilustra Carlos Estermann:

Todos os homens são soldados, isto é, servem na guerra, e todos andam armados, mesmo em tempo de paz. As guerras, tendo por pretexto ofensas ou injúrias a vingar, ou direitos dinásticos a sustentar, têm por fim verdadeiro a conquista ou usurpação dos bens alheios, isto é, são sob uma forma mais simples o que são ainda entre nós (ESTERMANN, 1989, p. 148).

Do que conseguimos perscrutar, sublinhamos o fato de apenas ter existido um efêmero reino do Matamam e com a decadência deste, a emergência dos reinos do Nkhumbi (Humbe) e o da Huíla, cujos poderes foram mais nominais que efetivos, e que depressa cederam o poder as pequenas ombala que se multiplicaram em dezenas, quase que independentes umas das outras. Isto explica em parte a questão discutida por Pélissier (1977, p. 287), sobre o fato de não ter existido um líder que pudesse coligar estas forças para vencer os europeus. Apesar da desunião existente entre os povos do Sudoeste Angolano, os portugueses quase não tinham domínio sobre eles, como se pode inferir do que nos diz Paiva (1938, p. 283), que roubavam e matavam o homem “branco” e ficavam impunes. Por isso, foi-lhes muito útil a chegada dos bóeres ao Sul de Angola, um povo combativo e habituado a uma vida dura, adaptado ao terreno e ao clima dado que já era o resultado de várias gerações nascidas no Sul de África.

CARVALHO, 1997, p. 20). Todavia, em meados do século XIX, os hotentotes passaram a ter vantagens sobre os kuvale, dado as armas de fogo que tinham adquirido (PÉLISSIER, 1977, p. 147).

²² Não conheciam os donos está entre aspas, pois os kuvale conheciam os donos do gado que roubavam, seus vizinhos de Quilengues. Estes últimos também roubam dos Kuvale. Por isso, estas guerras eram chamadas de razias recíprocas.

²³ Ver Almeida (1940a, p. 77-109); Paiva (1938, p. 27-156); Couceiro (1948, p. 67-77); Carvalho (1997, p. 9, 71-72) Pélissier (1977, p. 141-264) e Arrimar (2016, p. 2-17) que constituem a bibliografia elementar sobre as guerras do Sudoeste Angolano que pudemos consultar e recomendamos.

²⁴ A Guerra do Nano, que ocorreu em março de 1860, devastou a Huíla (tendo sido mortos oito “brancos”, incluindo o comandante da fortaleza), o Jau, a Humpata, tendo chegado à costa, até Moçâmedes, cogitando-se a cumplicidade do hamba Binga e dos Gambos (ARRIMAR, 2016, p. 7-8).

Pereira do Nascimento, que calcorreou estas terras nos finais do séc. XIX, chega a afirmar que quando os bóeres entraram do Sudoeste angolano, entre 1879 e 1880, a influência portuguesa «no plan'alto era insignificante, existindo apenas pequenos núcleos de portugueses, que então viviam na Huíla e no Humbe, dependentes da autoridade dos povos indígenas» (NASCIMENTO, 1892, p. 56). De fato, o Sudoeste Angolano era muito violento, mas as populações estavam acostumadas, sendo elas próprias motivadoras desse clima. A guerra de razia, diz Carvalho (1977, p. 71-72), era uma estrutura «compensada por outra acção de razia», ou seja, quem fosse atacar, “esperava o troco”, uma espécie de reciprocidade no ataque e na gestão dos bens.

Este sistema ora encontrado pelos europeus que aí passaram a circular, não lhes permitia viver um clima mais atrativo para a atividade comercial e a obtenção de lucros.²⁵ Destruí-lo e implantar outro ambiente ou realidade foi a pretensão dos portugueses com a instalação de fortalezas junto aos potentados africanos. Porém, de acordo com Paiva (1938, p. 98) estas se mostraram-se inúteis, pois a autoridade portuguesa circunscrevia-se a elas, não dominando os espaços envolventes. O problema das fortalezas, caso da localizada no Humbe, como observou Pélissier (1997, p. 145), era o da sua manutenção e capacidade de defesa e de combate, sobretudo por que eram construídas junto dos potentados africanos que acabavam por destruir muitas delas.

6. Bóeres no Sudoeste Angolano, agentes da pacificação ou mercenários dos portugueses?

Tendo-se provado a incapacidade das fortalezas para um domínio mais efetivo dos povos do Sudoeste, os portugueses e seus aliados bóeres enveredaram pelas campanhas ditas de pacificação, cujo objetivo principal é o de analisar o papel dos bóeres. Para tal, procura-se responder a duas hipóteses: (1) a de que os bóeres terem sido agentes de pacificação dos portugueses; e (2) a de que os bóeres terem sido mercenários dos portugueses. Em todas as campanhas de Artur de Paiva, desde os Gambos, em 1881 (PÉLISSIER, 1997, p. 148), a Caconda, ao Cubango e Cassinga, 1885, Ambuelas e rio Cubango, 1886, recuperação do Forte Princesa Amélia, 1889 e ao Bié, 1890 (Ver PAIVA, 1938, p. 27-156), com exceção da campanha ao Cuamato²⁶ (Ver COUCEIRO, 1948, p. 272-273), os bóeres participaram em todas sobre a designação de auxiliares.²⁷ De acordo com as Instruções do Corpo de Irregulares do distrito da

²⁵ É o caso das guerras dos Gambos (1855-1856) que fez estagnar o comércio da Huíla e de Moçâmedes (ARRIMAR, 2016, p. 5).

²⁶ Ainda assim participaram três auxiliares bóeres. Os portugueses, que dificilmente combateram sem aqueles, na sua ausência ficavam aflitos e quando começaram a vencer sem a sua influência, foi como se tivessem ganho a emancipação.

²⁷ Também foram mercenários dos portugueses os guerreiros (chimba e hotentote) de Orlog ou Vita. E do exército português, dos finais do séc. XIX aos anos 20 do séc. seguinte, faziam parte atiradores bóeres e tropa irregular de

Huíla de 21 de maio de 1908, no seu artigo 4, n.º 1, o auxiliar era a patente mais baixa a que um europeu tinha acesso no Sudoeste Angolano. No seu artigo 7 diz que os mesmos podem ser «sargentos e 1º cabos de qualquer arma, mas de preferência de cavallaria» (ALMEIDA, 1912, p. 152).

Embora a participação dos bóeres como auxiliares dos portugueses tivesse começado em maio de 1881, na guerra dos Gambos (Ver PÉLISSIER, 1997, p. 148), o único regulamento a que tivemos acesso é esse datado de 1908, e é provável que se tenha baseado nas operações anteriores a que os aos bóeres tinham participado. Das leituras dos relatórios de Artur de Paiva, o português com quem os bóeres mais combateram, conviveram e inclusive deram uma esposa, não há nenhum esclarecimento sobre estes serem designados vagamente de auxiliares, conforme atribuição dada pelo regulamento de 1908. Cogitávamos que Artur de Paiva quisesse omitir o protagonismo destes, contudo, em carta redigida por colonos, estes reclamavam para as autoridades da metrópole, a propósito do comportamento inadequado dos bóeres, apesar de serem pagos com fundos públicos pela sua participação nas campanhas, ditas de pacificação (Ver ALMEIDA, 1912, p. 285).

Aquando das críticas que estes iam sofrendo da parte de indígenas e de portugueses, o protagonismo dos bóeres foi manifesto, sobretudo quando pretenderam sair do planalto da Huíla e Artur de Paiva se opôs firmemente, como se pode ver nesta breve passagem que citamos do seu relatório: «Rejeitei algumas propostas que me foram feitas e combati por todos os meios a emigração e os seus instigadores» (PAIVA, 1938, p. 285). Outros autores (NASCIMENTO, 1892, p. 55-56; COUCEIRO, 1948, p. 172) não só atestam o papel dos bóeres durante as guerras de ocupação, ditas de pacificação, como lhes reconhecem valor como criadores e agricultores. Nascimento (1892, p. 56) terá afirmado que não havia dúvida que, anteriormente à chegada dos bóeres, os portugueses tinham pouca autoridade sobre os indígenas, e que eram os próprios hamba, quando lhes convinha, a protegerem os sertanejos e os missionários das constantes guerras ou de qualquer transgressão, mas com a chegada daqueles, os portugueses passaram progressivamente a ganhar mais terreno e poder.

Couceiro (1948, p. 272) confirma isso, afirmando que o governo português se viu «obrigado a recorrer com frequência ao braço desses seus colonos estrangeiros, em serviços vulgares de ocupação, manutenção da ordem, repressão de agitações revoltosas». Tanto é que quando os bóeres começaram a sair de Angola, diz Paiva (1938, p. 285), que circulou uma opinião geral entre os indígenas que «diziam, alto e a bom som, que depois ajustaria as contas aos portugueses que ficassem, e que, efetivamente, eram em número diminuto para se poderem

africanos, geralmente herero. E não ficava só por estes. Um exemplo: no ataque à ombala de Hangalo, soba do Mulondo (1905), o exército português contava com dezenas de landins, como eram conhecidos os tongas de

defender». Já em 1890, apercebendo-se que a maioria dos bóeres tinha ido para a campanha do Bié, os hotentotes ameaçaram assaltar a Chibia, chegando mesmo a entrar na povoação (ALMEIDA, 1912, p. 95).²⁸

Quanto à segunda hipótese, a dos bóeres terem sido mercenários dos portugueses, quanto a nós não se diferencia da que foi aqui apresentada. Ou seja, se de um lado os bóeres foram agentes da pacificação²⁹, designados de auxiliares nos textos portugueses, por outro sabe-se que eram pagos em numerário e, sobretudo, em bois, pelos serviços prestados nas ditas campanhas. Não se sabe quais eram os valores normalmente praticados. Mas, na campanha ao Cubango, Paiva (1938, p. 57) diz ter pago a diária a 1.000 réis. Como fizemos referência, parte destes valores saía nos cofres públicos, caso das campanhas do Humbe, Cubango e do Bié (ALMEIDA, 1912, p. 282-283). Agentes da pacificação ou mercenários, o certo é que os bóeres ajudaram a destruir o sistema então existente, que embora caracterizado pela violência, sobretudo quando nos referimos à habitual razia entre os povos pastores da região, sabe-se que constituía uma «razia recíproca», isto é, fazendo circular, de forma agressiva é certo, a sua principal riqueza, o gado bovino, enquanto mantinha os jovens ativos e ocupados. Não podemos deixar de mencionar que muitos bóeres morreram, pelas causas portuguesas, o primeiro em maio 1881, na guerra dos Gambos (PÉLISSIER, 1997, p. 148), e um número considerável em 1897, no Pocolo, quando o esquadrão de Dragões perseguia os hotentotes que realizavam razias (ALMEIDA, 1912, p. 98).

Fotografia: Cemitério bóer do Ruival (Humpata)



Fonte: Arquivo do autor, 2023.

Importa também lembrar aqui o que nos diz Nascimento (1892) sobre a importância do trabalho missionário no controle dos povos mais insubmissos do Sudoeste:

Moçambique, e mais de 70 atiradores bóeres.

²⁸ Os colonos da Chibia terão acusado os bóeres de se terem mascarado de hotentotes para roubar o seu gado (PAIVA, 1938, p. 289), o que nos parece pouco verosímil. O fato histórico referido no texto é recriado no romance de Arrimar (2013, p. 145-149) - *O Planalto do Kissonde*.

²⁹ Pacificação, na perspectiva portuguesa; Subjugação, na perspectiva dos indígenas.

«dos beneméritos missionários sobre o animo dos indígenas, sabendo-se que os aguerridos povos do Jau e Bata-Bata, até então insubmissos às nossas armas, estão hoje totalmente pacificados e subordinados ao nosso domínio, desde que começaram a sentir a benéfica acção da missão do Jau» (NASCIMENTO, 1892, p. 94).

Assim, além da luta física entre europeus e africanos, houve uma ideológica, de âmbito religioso: fragilizando, amenizando e dividindo os africanos, com vantagem às vezes solidificadas no campo militar. Contudo, este ponto deve ser devidamente estudado, pois, mal interpretado, reforça os mitos³⁰ da incapacidade de organização dos africanos, sabiamente debatido por Joseph Ki-Zerbo. À chegada dos portugueses, como foi dito, a migração dos povos³¹ do Sudoeste Angolano não estava ainda concretizada e solidificada, uma das razões das constantes guerras. Aliás, a guerra chegou a ser considerada como um ritual de passagem, pois todos os anos, na época seca, sucediam as guerras do Nano, kambarikongolo ou dos hotentotes, do kunyanga, entre tantas outras como já referido, em disputa do gado, o bem mais precioso.

Este estado de situações levou a que os portugueses se aliassem aos diversos grupos beligerantes, inclusive contratando mercenários bóeres e africanos (preferencialmente os dâmara, herero, hotentotes, muchimba, bushman, entre outros). Os africanos foram sendo dominados por causas variadas, algumas das quais aqui apontadas, sendo a maioria delas determinadas pela estrutura política relativa ao micro poder derivadas da existência de muitas ombala, independentes uma das outras e quase sempre em conflito. Entretanto, existiram situações de comoção genérica, caso da peste bovina de 1897, em que os humbe e outros subgrupos acusaram os "brancos" de terem trazido tal moléstia, o que fez com que se rebelassem a 12 dezembro de 1897, interrompendo assim as comunicações no planalto e até aniquilassem uma parte importante do exército português, os pelotões da companhia de Dragões da Humpata, sob o comando do tenente João Carlos Saldanha de Oliveira e Daun, conde de Almostr. Tratou-se de um dos episódios das campanhas coloniais que os portugueses tiveram por mais dramáticos (ALMEIDA, 1912, p. 98).

Contudo, a rebelião acabaria por enfraquecer pelo fato de o principal elemento na coesão social dos povos pastores (cerimônias mágico-religiosas, de iniciação à fase adulta, de casamento, de viuvez, etc.), estarem visivelmente perturbados pela circunstância de se terem

³⁰ A África Negra não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos próprios dela (...) a África propriamente dita não tivera história (...). As raças africanas propriamente ditas—à exceção do Egito e de uma parte da África Menor— não participaram na história (...). Estes povos (africanos) nada deram a humanidade (...). A grande maioria dos povos africanos, como não têm classes, não constituem Estados no sentido estrito da palavra (...) a história da África Negra não tem importância (...) a passividade histórica dos povos africanos, e dos povos negros em particular (...) (KI-ZERBO, 1972, p. 10-14). ler esses mitos na íntegra nas páginas citadas.

desfeito uma grande parte das manadas, por causa da terrível epizootia que se alastrou pelo Sudoeste Angolano.³² Contudo, o intervalo que se verificou na guerra trouxe a paz, mas outras guerras seletivas, uma espécie de violência autorizada, quer física ou administrativa, que como exemplo podemos referir a cobrança do imposto de cubata ou de palhota, em 1906, substituído pelo imposto indígena, em 1919.

O poder da violência, umas vezes mais evidente, outras mais subterrânea, tornar-se-á o privilégio de uns, diferente da que caracterizava as antigas razias que eram guerras restritas, mais localizadas, até mais igualitárias (na sua agressividade) e marcadas pela reciprocidade, como já tivemos oportunidade de referir aqui. Já a realidade colonial, à medida que o tempo passava, possibilitava que muitos dos seus representantes, colonos e autoridades locais, pudessem se envolver, para além da violência das campanhas já aqui referidas. Ou seja, no roubo de gado aos naturais, do qual o exemplo mais evidente foi o da Guerra dos Mucubais, situações que inevitavelmente eram sempre acompanhadas de crueldade e arbitrariedade (CAMPOS, 2021).

Considerações finais

A penetração portuguesa no interior do Sudoeste Angolano deu-se quase na segunda metade do século XIX, embora a costa de Moçâmedes fosse conhecida e explorada desde 1641 por negreiros que procuravam por água doce. Só depois de 1840-1844 é que se funda a Fortaleza de S. Fernando, na qual de fato havia uma presença efetiva dos portugueses ao Sul de Benguela, antes deste período era em Caconda-a-Nova, desde 1769, mas a fortaleza foi destruída várias vezes pelos ovimbundu, pois, os portugueses aí instalados pretendiam controlar as rotas comerciais e destruir as tradicionais Guerras do Nano. A expansão foi tão lenta que só em 1834 se volta a construir outra fortaleza a Sudoeste desta, a Fortaleza de Quilengues, a semelhança a de Caconda-a-Nova, também foi atacada várias vezes pelos mundombes, subgrupo Ovimbundu, pelos muvales, subgrupo Herero e pelos próprios muchilengues, subgrupo Nhaneka-Humbe. Mais a Sul, na mesma época, entre 1768 a 1769 existiu a efêmera colônia portuguesa de Alba Nova, que não resistiu até ao ano de 1794, tendo ressurgido e caído várias vezes, conhecida genericamente pela designação de colônia da Huíla. Referimos a segunda metade do século XIX como a mediana de penetração porque foi a partir deste período que os funantes e os comerciantes do mato se internam com alguma frequência por quase todo Sudoeste Angolano, entretanto em número diminuto.

³¹ Ver Redinha (1969, p. 16).

³² Apenas a título de curiosidade, este tema é literariamente recriado em *O Planalto do Kissonde*, de Arrimar (2013, p. 159-165) no cap. XVII «No Humbe os bois morrem aos milhares».

Estes portugueses que se internavam no sertão, pelo número reduzido que era e pela posse de armas de fogo, não exerciam nenhuma autoridade sobre as populações do Sudoeste Angolano, aliás, como ficou dito ao longo da exposição, eram meros comerciantes, cujo desejo da dominação dos indígenas só surgirá mais tarde aliada aos objetivos imperialistas da coroa, também pressionada pelas decisões da conferência de Berlim para protegerem seus interesses comerciais. Por isso, mais tarde a própria literatura colonial portuguesa criara a designação de colonização oficial, para distinguir o período ora analisado, sendo o período posterior, o da “colonização oficial”, àquela feita a custo do império e com funcionários públicos, quando fosse possível.

A dita “colonização oficial” teve sempre como estratégia a construção de fortalezas junto dos antigos potentados africanos, no qual, salvo exceção, os sertanejos se estabeleciam; estes assentamentos eram feitos preferencialmente nas terras mais populosas possíveis, por razões comerciais, com exceção das populações mais hostis. Os dois poderes paralelos, africano e europeu, acabaram desenvolvendo uma tolerância baseada na mútua sobrevivência, qual seja, da parte dos potentados africanos o interesse residia numa aliança estrangeira que pudesse fornecer armas de fogo e conselhos militares devido as constantes guerras com os povos vizinhos ou as frequentes tentativas de cisão interna; do lado dos portugueses interessava um aliado dócil e maleável aos seus interesses, que geralmente consistiam em transações comerciais favoráveis ou mesmo monopolista, assim como um aliado para derrubar o hamba que não aceitasse ser maleável aos interesses portugueses. A decadência de um dos exércitos, africano ou europeu, quebrava a bicefalia ou o paralelismo do poder. Foi o que sucedeu às regiões onde a presença portuguesa foi aniquilada ou quando esta dominou os nativos. Por essa razão, os líderes, africanos e europeus, circunscritos ao Sudoeste Angolano que cedo perceberam estes meandros do poder, puderam resistir as guerras ocorridas neste espaço, que não eram poucas e simples, como foi analisado ao longo deste artigo.

Nesta parte de Angola, no Sudoeste, o fato de não ter existido um hamba com efetivos poderes de um vasto de território e sobre as suas populações, dificultou ainda mais a dominação, pois, se houvessem dois ou três, assim que um hamba fosse capturado ou morto, seus súditos se renderiam. Esta, no entanto, não foi a realidade do Sudoeste Angolano, como se disse, no qual existiam dezenas de potentados, independentes um dos outros e sempre dispostos a guerrear, ao ponto de condicionar o comércio europeu. Por essa razão, as campanhas de pacificação tinham como objetivo destruir o sistema ora encontrado e substituí-lo por outro que favorecesse o sistema capitalista, e para isso os portugueses contaram com a força dos bóeres e de outros mercenários africanos. Entretanto, os limites desta exposição não permitem aflorar como foi a implementação deste sistema, especialmente no que diz respeito a colonização do Sudoeste, que

também teve as suas complexidades e particularidades, no caso, alguns povos mais insubmissos que outros, que preferiram o mato para continuar a resistir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALMEIDA, João de. **Sul d'Angola: Relatório de um governo de distrito (1908 —1910)**. Lisboa: Composto e impresso na Typ. do Anuario Commercial, 1912.

ALVES, Henriques. **A Congregação do Espírito Santo**. Lisboa: Cem anos em Angola, 1966.

AMARAL, Ferreira do. **Apontamento para a História do estabelecimento da colónia S. Januário Nos terrenos da Humpata (Distrito de Mossamedes)** (2 ed.). Lisboa: Sociedade de Geographia, 1881.

ARRIMAR, Jorge. **O planalto do Kissonde**. Luanda: Chá de Caxinde, 2013.

ARRIMAR, Jorge de. Os Gambos, o Humbe, as Guerras do Nano e os Portugueses (1844 – 1915). **Obtido em Scribd**, p.1-17, 31 de Maio de 2016. Obtido em 26 de Agosto de 2022, de <https://pt.scribd.com/document/314418784/Os-Gambos-o-Humbe-as-Guerras-do-Nano-e-os-Portugueses-1844-1915>.

BAHU, Helder Alicerces. A noção de subalternidade e a distribuição étnica em Angola. In: PEIXOTO, João; FERNANDES, Duval (Org). **Migrações**. Lisboa: Associação das Universidades de Língua Portuguesa, 2011, p. 49-61.

BHEBE, Ngwabi. Os britânicos, os bóeres e os africanos na África do Sul 1850-1880. In: AJAYI Ande (Org). **História Geral de África VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: Unesco, 2010, p. 169-247.

CARVALHO, Rui Duarte. **Aviso à navegação: Olhar sucinto e preliminar sobre os pastores kuvale da província do Namibe com um relance sobre as outrassociedades agropastoris do Sudoeste de Angola**. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1997.

COUCEIRO, Henrique de. **Angola (dois anos de governo Junho 1907- Junho 1909) História e comentários**. Lisboa: Tipografia Portuguesa, 1948.

DUPARQUET, Carlos. **Viagem na Cimbedásia - Versão portuguesa por Gastão de Sousa Dias**. Luanda: Museu de Angola, 1953.

EPIFÂNIO, António Ndelesse. **Os bóeres de Angola. Reconstituição do legado da sua passagem pelas terras da Humpata 1880-1928**. (*Dissertação de Mestrado*). Lubango: ISCED-Huíla, 2023.

ESTERMANN, Carlos. **Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)** (Vol. II). Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.

ESTERMANN, Carlos. **Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989.

FELNER, Alfredo de Albuquerque. **Angola: Apontamento sobre a colonização dos planaltos e litoral do Sul de Angola** (Vol. II). Lisboa: Agência Geral das Colonias, 1940.

- FELNER, Alfredo de Albuquerque. **Angola: Apontamentos sobre a colonização dos planaltos e litoral do Sul de Angola** (Vol. III). Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940.
- GUERREIRO, Manuel Veiga. Os boers em Angola. **Garcia de Orta**, Vol. 6, n.1, p.11-31, 31 de Novembro de 1958.
- KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. Portugal: Biblioteca Universitária, 1972.
- MAGALHÃES, Leite de. Angola: A colonização e o desenvolvimento de Angola. **Gazetas das colónias**, Vol.12, n.27 e 28, p. 7-13, 25 de Outubro de 1925.
- MALOWIST, M. A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África. In: Bethwell Allan Ogot (Org). **História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 1-26.
- MARTINS, Luísa Fernanda Guerreiro. O alimento e a sobrevivência em viagens de exploração territorial africana. In: PINHEIRO, Joaquim; SOARES, Carmen (Org). **Patrimónios Alimentares de Aquém e Além-Mar**. Coimbra University Press, 2016, p.677-698.
- MEDEIROS, Carlos Alberto. **A Colonização das terras altas da Huíla (Angola): Estudo de geografia Humana**. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos, 1976.
- MELO, Rosa. Nyaneka-Nkhumbi»: Uma carapuça que não serve aos Handa, nem aos Nyaneka, nem aos Nkhumbi. **Cadernos de Estudos Africanos**, Vol.7, n.8, p.159-178, 2005.
- MURATON, Padre L. **Portugal em África**. Lisboa: Typhografia da Casa Catholica, 1892.
- NASCIMENTO, J. Pereira do. **O Distrito de Mossamedes**. Lisboa: Typographia do Jornal, 1892.
- OLIVEIRA, Mário António Fernandes de. **Angolana (Documentação sobre Angola)**. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1968.
- OLIVER, Ema. Religious Afrikaners, irreligious in conflicts. **HTS Teologiese Studies**, Vol.75, n.1, p.1-7, 2019.
- PAIVA, Artur de. **Artur de Paiva com um prefácio por Gastao Sousa Dias**. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca, 1938.
- PÉLISSIER, René. **História das Campanhas de Angola: Resistência e Revoltas 1845-1941**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- REDINHA, José. **Distribuição étnica da província de Angola**. Angola: Centro de informação e turismo de Angola, 1969.
- SANTOS, Maria Emília Madeira. A cartografia dos poderes. Da matriz africana à organização colónia do espaço. **Africana Studia**, Vol. 1, nº9, 2006, p.129-143.
- WONDJI, C. Os Estados e as culturas da costa da Alta Guiné. In: BETHWELL, Allan Ogot. **História Geral da África V: África do século de XVI ao XVIII**. Brasília: Unesco, 2010, p. 437-473.

Recebido em: 25/02/2023
Aprovado em: 30/05/2023



ISSN: 2595-5713

Vol. 06 | N°. 11 | Ano 2023

NAS FRESTAS DO CONVÍVIO NO SUDOESTE DE ANGOLA (1750 E 1785)

IN THE CRACKS OF CONVIVIALITY IN SOUTHWESTERN
ANGOLA (1750 AND 1785)

RESUMO: O texto analisou a dinâmica social da região de Moçâmedes, no sudoeste de Angola, a partir da segunda metade do século XVIII. A presença portuguesa gerou uma estranheza familiar. Duas “comitivas” produziram experiências descontínuas no projeto colonizador. Experiências que emergiram num caldo cultural de realidades locais e regionais dos povos herero que se misturavam a outros mundos representados por luso-africanos portugueses. Os mediadores desempenharam papéis, em geral, ambíguos e contraditórios. Nas frestas do convívio, o mal-estar cultural da relação entre o império formal e informal foi fundamental na dinâmica interna que diversificavam as modalidades de respostas, se apoderando e privatizando signos, interditando entidades fundacionais como a tradição, o passado, a memória e as línguas africanas.

PALAVRAS-CHAVE: Hereros; Convívio; Portugueses.

Ronald Lopes de Oliveira

ABSTRACT: The text analyzed the social dynamics of the Moçâmedes region, in southwest Angola, from the second half of the 18th century onwards. The Portuguese presence generated a familiar strangeness. Two “entourages” produced discontinuous experiences in the colonizing project. Experiences that emerged in a cultural broth of local and regional realities of the Herero peoples that mixed with other worlds represented by Portuguese Luso-Africans. Mediators played generally ambiguous and contradictory roles. In the cracks of coexistence, the cultural malaise of the relationship between the formal and informal empire was fundamental in the internal dynamics that diversified the modalities of responses, seizing and privatizing signs, interdicting foundational entities such as tradition, the past, memory and African languages.

KEY WORDS: Hereros; Conviviality; Portuguese.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

NAS FRESTAS DO CONVÍVIO NO SUDOESTE DE ANGOLA (1750 E 1785)

Ronald Lopes de Oliveira ¹

Introdução

O texto em tela se propôs a analisar a ocupação e a dinâmica social interna da região do interior do sudoeste de Angola. Especificamente, a região de Moçâmedes detinha povos locais e regionais que se mesclavam com holandeses, brasileiros, ingleses e portugueses vindos da costa e do interior desde a segunda metade do século XVII. Dentro dessas variedades transculturais, os portugueses se distinguiam com insistências racialistas de colonização e negociações oriundas, por vezes, das políticas do governo imperial da época.

Os efeitos desses (des)encontros produziram rotas comerciais, alianças matrimoniais, conflitos e múltiplas realidades misturadas a partir da segunda metade do século XVIII, inclusive fundando Moçâmedes ao sul de Benguela a partir de 1785. A narração desse texto envolveu o mal-estar cultural instalado nos lugares ocupados por aqueles mediadores sociais das realidades misturadas. Lugares esses que, ora se diferenciavam via negociações, ora com resistências contra condições dessubjetivadoras de colonização daquelas terras. Para dar conta dos agentes que se tornaram vetores sociais, utilizei os conceitos de “Império Formal” e “Informal” para entender o espaço de realização de seus interesses, sem deixar de atender a correlação de suas aspirações. Destacou-se que, tanto o império “formal” quanto o “informal” cresceram e se expandiram numa relação assimétrica de interdependência através de um conjunto de atividades não-oficiais e não controladas pelas estruturas metropolitanas de governo. Apesar das fronteiras borradas desses dois impérios, eles não definiram interações, mas fundamentaram o processo de expansão portuguesa.

Entendo que os colonizadores portugueses subverteram as relações locais e regionais pela lógica colonial. Lógica essa que pervertia o outro através da nomeação carregada de pregnâncias da zootecnia, das descobertas genéticas mendelianas e eugênicas de crioulização (AMSELLE, 2017). No entanto, é importante lembrar que os nomes e as palavras têm um alcance muito amplo e que a relação entre eles e os objetos é arbitrária. Como afirma Bazin (2017, p. 124) "a etnia nunca é um simples quadro formal cuja comodidade operatória compensaria o arbitrário". Logo, ao se referir aos portugueses pretendi desarticular subjetivamente o modo operatório colonial.

Dinâmicas e conflitos nas frestas da convivência entre portugueses e povos herero

A criação da região de Moçâmedes em 1785, no sudoeste de Angola, foi uma resposta dos mecanismos de defesas dos povos *hereros* frente ao ataque colonial português empreendida nas incursões ao longo do Rio *Bero* (TORRES, 1950, p. 22-23; HESPANHA 2019, p. 215-249). As territorialidades onde ocorreram os conflitos demonstraram a dimensão demográfica deste império informal frente à presença lusa, para além da expansão oficial desde o século anterior. Ao mesmo tempo, as negociações comerciais e as alianças realizadas entre povos locais e portuguesas decuparam as relações e permitiram mesclas que tornavam a adaptação lusa ao sudoeste de Angola mais facilitada. Construía novas relações de prestígio, inseriam-se socialmente e atuavam em diferentes frentes, como soldados, intérpretes, comerciantes, médicos, cirurgiões, clérigos e missionários, permitindo pelas frestas do convívio uma circularidade de experiências que punham em contato a experiência portuguesa com outros mundos tão distintos (HESPANHA 2019, p. 215-249).

Desta maneira, já havia plena dinâmica social a partir da primeira metade do século XVIII no sudoeste de Angola entre povos locais e regionais que produziam interações com os portugueses. Havia trânsitos dos povos *hereros* entre o interior e a costa que estabeleciam rotas suficientemente ligadas a presença oficial dos portugueses. Em muitas ocasiões, os *hereros* reivindicavam atribuições portuguesas; em outras, o tratamento dado a eles detinha àquelas prerrogativas. Eles eram os “ambaquistas”, povos volantes que percorriam os caminhos do comércio do sertão. Ao sul, a colônia de Benguela abriu para os territórios do planalto do Bailundo, habitados por povos *ovimbundos*, no qual estava situado o posto avançado da Bié. Para chegar lá, percorreu-se um caminho que passava por localidades comerciais de Caconda, Quilengues e Sambu. Elas ocupavam posições estratégicas importantes para a abertura de uma zona demográfica e comercial do interior para a costa no Sudoeste de Angola (TORRES, 1950, p. 22-23; HESPANHA 2019, p. 73-85).

A partir de 1750, o domínio político português estabeleceu redes de fortalezas, chamados de “presídios” nos locais comerciais que delimitavam zonas de influência correspondente a sobados e avassalados, controle de feira ou de rotas de expedições comerciais chamadas de “comitivas” para o interior. *Ambaquistas, pombeiros e mubires* eram mestiços que formavam essas “comitivas”. Na costa, comerciantes luso-brasileiros tratavam com mercadorias trazidas por “sertanejos”. Eles, por sua vez, ligados aos seus funcionários e agentes, muitas das vezes, tinham relações com as feiras do interior. Eles eram os “*pombeiros*”, como por exemplo guias, angariadores de carregadores ou contratadores de produtos locais. Todos eles tinham pontos de contato no interior com os *hereros*. Estes facilitadores eram, por vezes, “brancos” que se fixaram

¹ Doutorando em História na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). ronald.lopes80@gmail.com

no “sertão” por casamento ou mancebia, formando povos *lusu-africanas* e, portanto, mestiças. Ocupando posições de mediação, os líderes e oficiais locais chamados de “*moradores*” se desvinculavam dos costumes e rituais *hereros*, operando como guias locais e cabeças de linhagens patrilineares autônomos. Nesse momento esclareço que:

“as raízes biológicas desses moradores remontaram em alguns casos a uniões longínquas no tempo entre mulheres africanas e os conquistadores e comerciantes portugueses ativos na região. Mas a maior parte provavelmente descendia de antigos escravos, refugiados e outros elementos africanos que, a partir do século XVII, se juntaram sob a proteção portuguesa, dando lugar a uma mistura contínua e intensa” (DIAS, 2000, p. 607).

Eles se esquivavam da subordinação aos irmãos “*mais velhos*” das suas mulheres, onde ambos herdavam seus bens (DIAS, 2000, p. 607; HESPANHA 2019, p. 73 a 85). Era uma das táticas de não conceder bens por força de lei parental, ao mesmo tempo, se constituíam como referências sociais. Esses “moradores” independentes habitavam taticamente zonas fronteiriças entre a costa e o “sertão” e se tornaram “sertanejos”. Eles também facilitavam a ligação do comércio português do litoral com sociedades fornecedoras de escravizados do interior, formando redes de parentescos espirituais e de outras transações comerciais (NEWITT, 2001, p. 1-21).

A dinâmica interna desses mediadores sociais diversificava as modalidades de respostas dos povos locais e regionais frente a penetração dos portugueses ao interior, que se intensificou a partir dos anos finais do século XVIII. Os europeus e mestiços regionais chamavam os *hereros* de “Mucurocas” que, muitas das vezes, detinham idiomas em comum. Entretanto, o termo abrangeu várias modalidades distintas de povos. Estes, por sua vez, responderam de acordo com as orientações dos saberes e sensibilidades oriundas de seus espaços simbólicos em seus rituais. Veremos a seguir que se utilizando de comitivas, *lusu-africanos* destruíram, consciente ou inconscientemente, espaços simbólicos “Mucurocas” expressados em rituais derivados de seus sistemas culturais na região do rio *Bero*.

Uma pequena fragata chamada Loanda foi a primeira de uma frota a desembarcar no “grande ancoradouro” da baía de Angra do Negro, em outubro de 1785. Ao desembarcarem, confirmaram as vinte e oito inscrições gravadas numa grande “pedra branda” que muitos viajantes relataram em suas incursões. A baía também é a foz do rio *Bero* que nasce no “sertão”. A fragata era da frota que fazia parte de um plano, encomendada no ano anterior, pelo barão José de Almeida Vasconcelos Soveral e Carvalho, governador de Angola e Goiás. Apesar do monopólio comercial em Benguela, havia um precário projeto de dominação simbólica empreendida pelo Estado Monárquico Português para aqueles territórios a sudoeste de Angola (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2020; MARCOCCI 2011, p. 65-100). O objetivo era “aliciar” os

“Mucorocas” para que “estrangeiros” não ocupassem os territórios ao norte. Necessitava-se assim “fazer-lhes amar as comodidades do comércio, provendo-os de trocar” seus produtos agrícolas e escravizados (TORRES, 1950). Ao que parece, esses “estrangeiros” não incluíam os ingleses, porque Portugal firmou acordos comerciais com a Inglaterra, anos antes, nos tratados de *Methuen*. Acordos que implicaram em algum desenvolvimento manufatureiro em Portugal a partir da segunda metade do XVIII e geraram condições empenhadas de consumo de tecidos (BATISTA, 2014). Além disso, os exploradores portugueses utilizavam cartas náuticas inglesas para produzir saberes sobre a costa de Angola. Nessa época os ingleses nomearam a baía de Angra do Negro como “*Little Fish Bay*”. Vale ressaltar que encontrei essas expressões em dois documentos. Isso sugere que as relações náuticas e comerciais de ambos eram, por vezes, estreitos (ANAIS, 1839, p. 459-468).

As ações do barão José de Almeida Vasconcelos Soveral e Carvalho se alinharam às políticas de colonização ao sul daquele território, então, solicitou ao Conselho Ultramarino o financiamento de duas “comitivas”. Uma por terra e outra pelo mar que saíram de Benguela na mesma data. O capitão Luiz Cândido Cordeiro Pinheiro Furtado liderou a “comitiva” marítima composta de uma “fragata” chamada “Loanda”, “um escaler e uma lancha”. Já a força terrestre, como veremos mais adiante, tinha mais de mil “negros”, 20 soldados, dois porta-bandeiras, um tenente de artilharia e um piloto. O “sertanejo” Gregório José Mendes acompanhado de “pombeiros” e “mubires” liderava essa força terrestre (TORRES, 1950, p. 37-38).

As duas “comitivas” partiram da cidade de Luanda em 25 de maio de 1785 com destino a baía de Angra do Negro, e chegaram à província de Benguela trinta e cinco dias depois com uma parada de cinco em Novo Redondo. A bordo do “escaler e da lancha” estavam Pinheiro Furtado, Antônio Valente e Caetano Firme. Como planejado, essas embarcações acompanhavam a “comitiva” que foi por terra “dando-lhes apoio” até Benguela, para depois, partir em direção a baía Angra do Negro na futura Moçâmedes. Já a fragata comandada pelo capitão-piloto Manuel José da Silveira seguiu direto para Angra e chegou na baía em 3 de agosto do mesmo ano. Vinte e oito dias depois chegou o “escaler e a lancha” com o líder da “comitiva” marítima. O documento completo se encontra em Relatório do Visconde de Sá da Bandeira, apresentado às Câmaras em 1859.

Ao subir a fragata, Pinheiro Furtado soube que naqueles vinte e oito dias de intervalo, alguns tripulantes desembarcaram na praia e subiram a pé pela foz do rio *Bero*, “contra as ordens dele”. O tenente de artilharia José de Sousa Sepúlveda foi com o cirurgião Francisco Bernardes e dois marinheiros “incendiar por duas diferentes vezes as cabanas dos negros que encontrou desertas” no intuito de encontrar “lenha a certa distância do porto”. Depois, “trinta e quatro negros” se apresentaram “com aparência de sincero trato e venda de gados por fazenda, os

reduziram e mataram na praia com zagaias, despojando-os dos vestidos”. O tenente ainda alcançou a embarcação para levá-lo ao navio e receber os primeiros socorros, “porém mortalmente trespassado pelo peito, expirou logo nela”.

Chamadas pelos portugueses de povos “mucurocas”, elas não tomavam suas “cabanas” apenas como espaços simbólicos de moradias, mas *ogandas* também eram locais sagrados. Cada *oganda* abrigava dois ou três grupos familiares que, não necessariamente, eram parentes entre si. São os homens mais-velhos que habitavam e governavam sua *oganda*. Eles estabeleceram parcerias entre si que implicavam na exploração do gado em conjunto e as mantiveram sob a sua incidência imediata, formando famílias pelo parentesco ritual de devoção ao gado. Nas *ogandas* se realizavam rituais de passagem como nascimentos, matrimônios e enterros além do convívio com seus ancestrais (CARVALHO, 1997, p. 46-51). Logo, naquele momento, os *lusso-africanos* não apenas destruíram “cabanas” como espaço de suas moradias, mas ameaçaram o próprio sistema simbólico de sobrevivência “mucurocas” daquelas localidades.

Para os *lusso-africanos*, tais “assassinatos” ocorreram “muito” perto da foz do rio *Bero* que desagua na baía de Angra do Negro. A partir daquele momento, o líder da “comitiva” marítima, chamou aquela localidade e sua região de Moçâmedes em homenagem ao barão, José de Almeida Vasconcelos governador de Angola e Goiás (TORRES, 1950, p. 37-38; DIAS, 2000). Essa nomeação encobriu a violação do espaço sagrado dos “mucurocas” cometida pelos colonizadores. O mal-estar instalado nos atos de nomear, entre a homenagem ao barão e a destruição das *ogandas*, gerou uma perda de experiência impossível de simbolizar. Em consequência, os transtornos sociais e psíquicos retornavam em seus sistemas econômico simbólico de modo traumático, trágico e falho, auferindo condições dessubjetivadoras em distintos níveis.

Pinheiro Furtado ainda em seu relatório final disse que fez contatos com povos “mucurocas”. Que os “negros” que fizeram tais “assassinatos” eram habitantes da região, que “não tinham local fixo” e eram “na maior parte pastores vagabundos, sem qualquer agricultura” (TORRES, 1950, p. 37-38). Essas acusações apontaram mais um modo de justificar a violação empreendida nas “cabanas” e satisfazer desejos baseados nas suas representações de dominação, exploração e reforçadas a partir de discursos circulantes entre a maioria dos povos *hereros* contra os minoritários *hereros-kuvale*. Utilizando dos métodos científicos de sua época, depreciou o modo de vida dos “negros” porque entendeu também que “não se lhes encontrou o menor sinal de indústria”, “desconheciam a pólvora e as armas de fogo, servindo-se apenas de zagaias e de setas, como instrumentos de ataque e de defesa”. “Usavam como único vestuário, uma pequena pele de animal a cobrir pela frente”. Pinheiro Furtado, em certo momento, ainda pediu escravizados a eles, mas não “tinham trazido nenhuns”. Apesar disso era gente “tratável”.

Portanto, tanto Sepúlveda como Pinheiro Furtado encontraram na embocadura do rio Bero povos que viviam, sobretudo, dos peixes das praias e de “excelentes carneiros que ali eram abundantes”, mas escasso gado bovino. Pinheiro Furtado elaborou cartas geográficas que assinalou como “Mucorocas”, ao norte do rio *Bero*. Esses povos eram distintos, mas cerrados debaixo do mesmo termo no sistema simbólico de nomeação *luso-africanas* dos portugueses. Logo, a construção de um discurso científico com base na exploração econômica que se intentavam dominar eram maneiras de legitimar o direito de posse português sobre aqueles territórios imaginariamente em disputa com outras potências europeias imperiais. Ao mesmo tempo, criavam comunidades políticas étnicas traçando limites entre povos culturalmente distintos e sujeitando-os a leis ditas costumeiras (MAMDANI, 2020, p. 334-362).

Por outro lado, no sistema de localização e autoidentificação *hereros*, “Mucurocas” eram povos que se distinguiam pelas suas economias simbólicas. Remetendo ao rio *Kuroka* ao sul, o termo “abrigou” algumas modalidades de povos regionais e locais *hereros* (CARVALHO, 2000, p. 42). Neste contexto temos os povos *hereros-kwisis*, que eram caçadores e coletores vivendo pelas praias, usando um idioma “estalo”; *hereros-kwandos* e *hereros-kurokas*, que transitavam nas regiões próximas ao rio *Bero* ao sul, além dos povos do *Bumbo* (*Capangombe e Munhino*), e muitas do *Dombe*, com destaque para *hereros-kuvale*. Suas estratégias produtivas específicas da gestão do gado, ainda que distintas, mas que envolviam carneiros se dilataram para o norte do rio *Kuroca*, em direção ao planalto de *Huília* a partir da primeira metade do século XVII (GONZÁLEZ-RUIBAL; VILA, XURXO; APARÍCIO; CHEMERE, 2009, p. 53-62). Esses “criadores de carneiros com alguma agricultura” circulavam no vale inferior do rio *Bero* e se expandiram em direção ao norte do rio *Kuroca*. Eles formavam povos distintas daquelas que a força terrestre encontrou depois de passar pelo *Bumbo* (*Capangombe e Munhino*) como veremos a seguir.

Pinheiro Furtado contratou o “sertanejo” Gregório José Mendes, para criar outra “comitiva” porque ele era dono de uma empresa de seis navios. Apesar do pouco apoio militar concedido pelo governo, Mendes organizou uma força terrestre com mil e trinta “negros”; 20 soldados; um tenente de artilharia; dois porta-bandeiras e um piloto. A comitiva militar formada por *ambaquistas*, *pombeiros* e *mubires* consumiam “10 bois e 30 carneiros por dia”. Saiu de Luanda sob seu comando, caminhou trinta e quatro dias por “terras áridas” até chegar em Benguela. Nesse trecho, o “escaler e uma lancha” de Furtado acompanharam a comitiva de Mendes. Enquanto Furtado seguiu viagem para a baía de Angra do Negro pelo mar, Mendes caminhou por terra em direção ao sul. A comitiva de Mendes bordejava o litoral do território para depois retornar pelo “sertão”, e chegou à Moçâmedes no dia 03 de agosto de 1785 (TORRES, 1950, p. 42-45; CARVALHO, 2000, p. 39). Eles descansaram na foz do rio *Bero* que

desagua na baía de Moçâmedes porque encontraram um bom clima, a riqueza do mar e a “abundantíssima água doce de excelente peixe”. Mas, quando chegou nesta região não encontrou habitantes porque a “notícia” de represália pela morte dos marinheiros portugueses já havia se espalhado. No dia 08 de novembro reiniciou a penetração para o interior do território, seguindo o leito do rio *Bero*, então conhecido por rio das Mortes por causa do episódio dos marinheiros mortos.

Continuando a exploração pararam em São João da Quimina já esgotado de “víveres e provisões”. O *sertanejo* Gregório deu ordens para sua “comitiva” organizar uma guarnição de setecentos homens com “120 armas de fogo”, “para a captura de gados que suprissem o sustento durante o resto da marcha” (TORRES, 1950, p. 42-47). Foram capturados 500 bois e 2000 carneiros dos “selvagens” pela força das armas. Nesta mesma localidade, Gregório Mendes aprisionou “uma negra e um negro com uma mulher e filhos” presenteando-os com panos. O “negro” serviu de guia até um local chamado Mesa, subindo um dos afluentes do rio *Bero* chamado *Sayona*.

Vale lembrar que este episódio marcou zonas de interações entre portugueses e *hereros*, cujos efeitos asseguraram interações culturais se tornando vetores do processo de mestiçagem. Efeitos esses que resultaram em povos *Kimbari* que habitaram a região de Moçâmedes a partir da década de 40 do século XIX, mas não se livraram das marcações sociais racialistas e facilitaram ainda mais a atuação de Portugal. Nesse momento é preciso ter cuidado com o termo “mestiçagem” e seus derivados, porque não são lugares cativos de uma colonialidade em curso, são *tropos* racistas pressupondo exclusividade nas culturas colonizadas. Além disso, há uma “extorsão” na relação entre mestiços e não-mestiços, já que *Kimbares* é o termo utilizado no meio urbano ou *Tymbares* no meio rural (MATA, 2013, p. 15-35).

Elas são povos que habitavam entre o deserto e o mar que abrangia Bentuaba ao Kuroca, Carujamba pelo Giraul junto a foz do rio Bumbo. Após a chegada da segunda leva de pernambucanos, em 1849, o governo forçou a prática da agricultura nos povos locais, mas houve resistência, então, trouxe trabalhadores de fora da região do Bumbo. Com as interações formaram os kimbares-tymbares, as elites locais os chamavam de “patrícios do lugar”. Kimbares-tymbares falavam o português, umbundo e kimbundo. (CARVALHO, 1997, p. 15-16). Estes últimos também marcaram zonas de interações permanente e questões de roubo com a região do Bumbo (*Capangombe* e *Munhino*), situada no “sopé da serra, a nordeste”. Sobre estes contatos com os habitantes de um morro situado perto do Bumbo (*Capangombe* e *Munhino*), relatou o *sertanejo* Gregório Mendes:

"Deixei vestido o grupo de habitantes que regia o monte sem lhe fazer hostilidade alguma, com promettimentos de praticar ele em diante boa

correspondência com os lusitanos. Até agora sempre estes gentios foram rebeldes, porque os que aqui haviam passado, tinham ido para destruí-los e tomar-lhes os seus gados que possuíam em número infinito” (TORRES, 1950, p. 56).

Conforme a “marcha” avançava, Mendes encontrava *hereros* que estabeleciam alianças com ele como, por exemplo, os sobas do Bumbo na região das províncias de *Capangombe* e *Munhino*. Entretanto, a todo passo, significativa quantidade de *hereros* revidavam saques e ataques a Mendes no intuito de recuperar os bois que ele roubou. Mas, as contra investidas não surtiram os efeitos esperados. Mendes prosseguia com “guias” que capturava pelo caminho, enforcava indivíduos que tentavam pela sabotagem, sem sucesso, reaver seus gados. Quase capturou o líder dos *hereros* que se defenderam do tenente Sepúlvedas e seus marinheiros portugueses. O nome do chefe era “Mochuro” habitante da foz do rio *Bero* que fugiu para essa localidade. Ele “acoitou-se numa fumaça” e escapou da violenta perseguição imposta por Mendes. Na fuga, “Monchuro” abandonou um saco de couro com uma marmita de cobre, duas facas de mesa, uma colher de prata marcadas com o anagrama de Sepúlveda e mais de seiscentos “carneiros” que serviu de alimento para as tropas de Mendes. O soba da região, *Muene Bumbo*, fez um ritual de aliança com Mendes e prometeu a captura do “negro Monchuro” apresentando “ostentação pública e com demonstrações de boa amizade” (TORRES, 1950, p. 40). Mesmo assim, Mendes nomeava esses povos de *Mucuroca*, apesar de “ver” que havia distinções entre elas.

Mucuroca foi o termo produzido por um sistema simbólico de dominação que não distinguiu povos dedicados a economia pastoril como as do *Bumbo* (*Capangombe* e *Munhino*) ou do *Dombe*. Como no caso de Mendes, o termo “abrigou” modalidades de povos: *hereros-kwis* quando a comitiva passou pela “praia e acharam pedras de ferir fogo e restos de cabanas”. *Hereros-kurocas* e *hereros-kwandos*, no momento em que Mendes passou pelas “margens do rio Bero” e achou “lenha para presídio e pedra necessária para moradia”. (TORRES, 1950, p. 41) As terras marginais daqueles cursos de água “habitavam-nas selvagens incultos que se alimentavam de carneiros e peixes”. Mendes conseguiu ainda capturar um “velho” que a ele disse “que aqueles povos tinham seus chefes, mas eram pouco numerosos, com a única e grande riqueza de muitos rebanhos de carneiros e algum gado *vacum*, vivendo todos de roubos”. Os povos de distintas modalidades atacaram a comitiva de Mendes, dentre elas estavam os *hereros-kuvale*, mas que aqui subsumiu com outros povos *hereros* no mesmo sistema de nomeação *lusoafricanas* portuguesas (TORRES, 1950).

“Pastores vagabundos”, “negro”, “Mucurocas” foram alguns termos utilizados de maneira sistemática pelos agentes da colonização portuguesa que enquadraram os povos *hereros* numa nomeação depreciativa, racializante e genérica. Mesmo observando multiplicidade de formas de

pensar e agir dos povos locais e regionais, os *luso-africanos* desencadearam um processo de colonização na direção de uma intencionalidade que rebaixava tais povos. Ao mesmo tempo, arvoravam a si mesmos como “brancos-europeus” portugueses ainda que mestiços. A operacionalização dos projetos imperiais formais de teor colonizador, inventando etnias e criando “outros” reforçou a preocupação em conhecer os povos do império informal português. Esse processo demonstrou, muitas vezes, mais o enquadramento de seus pensamentos nas perspectivas racistas-científicas da época, do que as próprias formas de vida daqueles povos locais e regionais (SANTANA; FERREIRA; NASCIMENTO, 2020). Não era a primeira vez que esses povos receberam visitas de luso-africanos que se apresentavam como portugueses e *sertanejos* (ARCHIVO PITTORESCO, 1867). Elas utilizavam uma língua bantu acessível a Gregório José Mendes, que tinha seus negócios marítimos em Benguela onde era residente provisório. Portanto, os percursos históricos *hereros*, destaque para os *hereros-kuvale*, passaram por Benguela e *Dombe* durante o fenômeno das transumâncias de séculos anteriores (ESTERMANN, 1960).

Os povos *hereros-kuvale* não entendiam seus “gados” apenas como sistema econômico simbólico para sua sobrevivência como outros *hereros*, mas também consagrados pela sua devoção ao leite. Do domínio do sagrado afetado simetricamente pelo domínio econômico mantiveram seus rituais de ordenamento sociocultural, antes dos contatos com portugueses. Para se ter ideia da importância do gado para esses povos locais, durante o percurso da transumância elegiam um “boi” à *kekwa* quando obrigavam seus gados a passarem perto de algum cemitério. O destino do “boi” se ligou a morte do pai dentro do sistema de parentesco-ritual. Isso significou que os bezerros da vaca sacrificada, obrigatoriamente à catana, passariam junto com os cornos da mãe e outras crias pelo cemitério. Ao passarem, lhes cortavam suas orelhas e o sangue vertido passava pela sepultura da mãe. Qualquer violação desse interdito era uma violenta agressão ao fogo, símbolo sagrado do parentesco ritual dos *hereros-kuvale* (CARVALHO, 1992, p. 52).

Com a violação do gado empreendida por *sertanejos* e *lusos-africanos portugueses*, significativa parcela de povos *herero*, incluindo os *kuvale*, estavam sem gado. Para além da fome, eles se encontravam em situação precária para a feitura de seus rituais e do cumprimento de suas práticas culturais em decorrência da violência perpetrada pelos portugueses, tanto no que tange ao físico como no simbólico. Precariedade essa que forneceu impulso fundamental para parte desses povos formarem tensas alianças no intuito de reaverem seus gados roubados pelos *lusos-africanos portugueses*. Logo, consideramos que os povos *herero* como *hereros-kurocas*, *hereros-kwandos* e *hereros-kuvales* iniciaram seus processos de recuperação de gado próximo ao rio *Bero* ao sul, no *Bumbo* (*Capangombe* e *Munhino*) e no *Dombe*. Mendes, conforme se verifica, roubou o gado deles. Dentre eles, destacaram-se os *hereros-kuvale* que acirraram

resistências por meio de ataques e sabotagens, dentre outras táticas de guerrilha para protegerem seus sistemas simbólicos de gado com devoção ao leite.

No ano seguinte desses episódios, em 18 de janeiro de 1786, o barão de Moçâmedes escreveu cartas a Martinho de Melo e Castro, secretário de Estado da Marinha e do Ultramar, e ao D. Pedro António de Meneses Noronha de Albuquerque, *Marquês de Angeja*, vice-rei do Brasil e das Índias. Cartas que relatavam os empreendimentos, percursos das duas comitivas e insistia em mais financiamentos para continuar a colonização ao sul. Os investimentos estavam suspensos porque, ao que parece, pouco tempo depois que saiu a comitiva por terra, o secretário do Governo de Angola, João Ribeiro, convenceu ao barão de Moçâmedes encarregar seu sogro a colonizar e escravizar “o sertão de Benguela e descobrir o Cunene” (FELNER, 1940, p. 8). Promovido ao posto de sargento-mor e nomeado comandante da fortaleza de Penedo, o sogro, Antônio José da Costa, monopolizou o comércio no interior de Benguela pela violência física. Promoção essa que veio por causa de suas “façanhas no interior” que escravizou povos e “confiscou” mercadorias (FELNER, 1940, p. 8-9). Afirimo, então, que esses empreendimentos, dentre outros, eram mais rentáveis para o Barão que permaneceu no cargo de governador de Angola e Goiás até 1790, quando renunciou em favor do seu filho, o cargo ofertado pelos portugueses.

Considerações finais

O texto em questão analisou a ocupação e dinâmica social interna da região do interior do sudoeste de Angola, especificamente a região de Moçâmedes, que detinha povos locais e regionais que se mesclavam com diferentes grupos vindos da costa e do interior desde o século XVII. Utilizei os conceitos como Império Formal e Informal para entender o espaço de realização dos interesses desses agentes sociais. Também descrevi a criação da região de Moçâmedes em 1785 como uma resposta nos mecanismos de defesa dos povos locais frente à presença lusa para além da expansão oficial desde o século anterior. Por meio de negociações comerciais, conflitos e alianças, a penetração dos portugueses ao sudoeste de Angola tornou-se mais colonial, permitindo uma circularidade de experiências que punham em contato a experiência portuguesa com outros mundos tão distintos.

Vimos que as duas “comitivas” produziram experiências descontínuas no projeto colonizador português, já que houve interrupção nos empreendimentos por parte do barão inserido numa conjuntura política específica. Entretanto, dessas experiências emergiram a criação da região de Moçâmedes e transtornos sociais impossíveis de simbolizar. Também se inventou estabelecimentos de rotas comerciais e um caldo cultural de realidades locais e

regionais que se mesclavam em outros mundos representados por luso-africanos que se apresentavam como portugueses.

Nesses espaços de conflitos e negociações, povos *hereros* se imbricavam com diversidades portuguesas densas o suficiente para produzir mediadores sociais que desempenhavam múltiplos papéis, em geral, ambíguos e contraditórios. O mal-estar cultural da relação entre o império formal e informal demonstrado nos atos de nomear das experiências implicadas foi fundamental na dinâmica interna desses mediadores que diversificavam as modalidades de respostas dos povos locais e regionais frente a penetração dos portugueses ao interior, inclusive contribuindo para essa penetração.

O discurso científico com base na exploração econômica não passava ao largo. Ele também se destacou sobre as identidades diferenciadas coletivas, promovendo maneiras de legitimar a posse dos portugueses e atuando em conjunto com a força da violência física, articulada com o sistema de nomeação simbólico homogeneizante. Nas frestas do convívio no sudoeste de Angola, esses fatores saqueavam patrimônios herdados do passado pelos povos locais que, se apoderando dela, privatizou signos e interditou entidades fundacionais representados pelo gado como a tradição, o passado, a memória e a língua africanas.

Fontes primárias

Anais Marítimos Coloniais: número 12, 5ª. série, p. 459-468. Relatório do ocorrido na comissão da corveta Isabel Maria à Costa do Sul das possessões portuguesas na Costa Ocidental d' África em agosto de 1839. Disponível em: <https://archive.org/details/annaesmaritimose55lisb/page/459/mode/1up> Acessado em 12/04/2022.

Ver também documentos MSS no Arquivo da Câmara Municipal de Moçâmedes, "Annaes do Município de Moçâmedes", de fls. 1 a 3-V, anos de 1839 a 1849. Disponível em: https://mossamedes-do-antigamente.blogspot.com/2010_11_13_archive.html Acessado em: 24/03/2021.

Archivo Pittoresco: semanário illustado/editores proprietário, CASTRO IRMÃO & Ca. Typografia de CASTRO IRMÃO, Rua boa vista, Palácio do conde de Sampaio. Volume X-1867. Lisboa.

FELNER, Alfredo de Albuquerque. **Angola: apontamentos sobre a ocupação e início do estabelecimento dos portugueses no Congo, Angola e Benguela: extraídos de documentos históricos**. Divisão de Publicação e Biblioteca. Agência Geral das Colonias. Volume 1. 1940, p. 8-9.

Relatório do Sr. Visconde de Sá da Bandeira, apresentado às Câmaras em 1859. In: **Archivo Pittoresco**. Lisboa: Ed. e Propr. Castro & Irmão Cia, 1860, vol. 4º, p. 160.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AMSELLE, Jean-Loup. "Introdução" e "Etnias e espaços: para uma antropologia topológica". In: AMSELLE, Jean Loup; M'BOKOLO, Elikia. (Orgs.). **No centro da etnia: Etnias, tribalismo e Estado na África**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. p. 29-73.

BATISTA, Felipe de Alvarenga. **Os Tratados de Methuen de 1703: guerra, portos, panos e vinho**. Dissertação (mestrado em Economia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Economia, Programa de Pós-Graduação em Economia, Política Internacional, 2014.

BAZIN, Jean. A cada um o seu bambara. In: AMSELLE, Jean Loup; M'BOKOLO, Elikia. (Orgs.). **No centro da etnia: Etnias, tribalismo e Estado na África**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 119-167.

CARVALHO, Rui Duarte de. **Aviso à navegação - Olhar sucinto e preliminar sobre os pastores Kuvale da província do Namibe com um relance sobre as outras sociedades agropastoris do sudoeste de Angola**. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1997.

CARVALHO, Ruy Duarte. **Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso angolano em território kuvale**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2000.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Páscoa Vieira diante da Inquisição: Uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal no século XVII**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

DIAS, Jill. (Estereótipos e realidades sociais: Quem eram os 'Ambaquistas'?) In: DIAS, Jill; CRUZ e SILVA, Rosa. **Construindo o passado angolano: As fontes e a sua interpretação, Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola**. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 2000, p. 599-623.

ESTERMANN, Carlos. **Etnografia do Sudoeste de Angola: Os Povos Bantos e o grupo étnico dos Ambos**. Adaptação de José de Azevedo e Jaime Gomes. 2ª ed. corrigida, Vila Nova de Famalicão: Tipografia Minerva, 1960.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo; VILA, XURXO Ayán; APARÍCIO, Álvaro Falquina; CHEMERE, Yonatan Sahle. (Arqueología de los pueblos nilóticos: una prospección arqueológica y etnoarqueológica de la región de gambela) (Etiópia occidental), Universidad Complutense de Madrid, **Revista Informes y Trabajos**: Excavaciones en el exterior, nº. 3, 2009, p. 53-62.

HESPANHA, António Manuel. **Filhos da Terra. Identidades Mestiças nos Confins da Expansão Portuguesa**. Lisboa: Tinta-da-China, 2019, p. 73-85, 215-249.

MAMDANI, Mahmood. Decolonizing the political Community. In: MAMDANI, Mahmood. **Neither Settle nor Native**. The Making and Unmaking of Permanent Minorities. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England. 2020. pp. 334-362.

MATA, Inocência. A literatura africana e a crítica pós-colonial. **Revista Reversões**. Manaus, AM: UEA Edições, 2013, p. 15-35.

MARCOCCI, Giuseppe. (A fé de um império: a inquisição no mundo português de quinhentos). **Revista de História**, São Paulo, Vol. 1, n. 164, p. 65-100, jan/jul 2011.

NEWITT, MALYN. “Formal and Informal Empire in the History of Portuguese Expansion.” **Portuguese Studies**, vol. 17, 2001, pp. 1–21. Disponível em: JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/41105156>. Accessed 31 Oct. 2023.

SANTANA, de Marise; FERREIRA, Dias Edson; NASCIMENTO, Washington. **Luanda & Bahia: Identidades e etnicidades em contextos contemporâneos**. 1 ed. Campinas, São Paulo: Pontes Editores, 2020. p. 17-35. NEWITT, MALYN. “Formal and Informal Empire in the History of Portuguese Expansion.” **Portuguese Studies** 17 (2001): 1–21. <http://www.jstor.org/stable/41105156>

TORRES, Manuel Júlio de Mendonça. **O Distrito de Moçâmedes, das Fases de Origem e da Primeira Organização, 1485-1859**. Câmara Municipal de Moçâmedes, Moçâmedes, 1974. 2 Volumes, edição fac-similada da edição de 1950. 1º vol.

Recebido em: 25/02/2023
Aprovado em: 30/05/2023



ISSN: 2595-5713

Vol. 06 | N°. 11 | Ano 2023

Tomé Pedro Morais
Maria Teresa Salite

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

VIOLÊNCIA DO COLONIALISMO PORTUGUÊS EM MOÇAMBIQUE: O CASO DAS PRISÕES NO NIASSA (1962-1975)

**PORTUGUESE COLONIALISM VIOLENCE IN MOZAMBIQUE:
THE CASE OF JAILS IN NIASSA (1962-1975)**

RESUMO: Portugal manteve-se sempre relutante em admitir o direito à autodeterminação dos povos nas suas colônias. Em Moçambique, a população decidiu seguir pelo caminho mais radical possível, a luta armada. Moçambicanos emigrantes e residentes em territórios vizinhos (Tanzânia, Zâmbia e Malawi) tomaram consciência desta necessidade e decidiram enfrentar o imperialismo colonial. No então distrito do Niassa, no norte de Moçambique, na circunscrição de Maniamba, professores, catequistas, alunos, funcionários das missões e outros, ao tomaram conhecimento da existência da FRELIMO e dos seus objetivos, agenciaram a informação revolucionária, e apoiaram o movimento. Por estas ações, foram alvos da rede de informação contra - subversiva através da PSP e da PIDE que identificaram e prenderam todos os suspeitos. O presente artigo pretende compreender as reais condições de detenção política experimentadas pelos moçambicanos, recorrendo para o feito a fontes documentais do governo colonial e literatura diversa.

PALAVRAS-CHAVE: FRELIMO; Luta de Libertação; Prisões; Niassa; PIDE.

ABSTRACT: Portugal has always been reluctant to recognise the right to self-determination of the people in its colonies. In Mozambique, the population decided to take the most radical route possible - armed struggle. Mozambican emigrants and residents in neighbouring territories (Tanzania, Zambia and Malawi) became aware of this need and decided to confront colonial imperialism. In the then district of Niassa, in the north of Mozambique, in the Maniamba district, teachers, catechists, students, mission workers and others, when they learnt of the existence of FRELIMO and its objectives, organised revolutionary information and supported the movement. For these actions, they were targeted by the counter-subversive information network through the PSP and PIDE, which identified and arrested all the suspects. This article aims to understand the real conditions of political imprisonment experienced by Mozambicans, using documentary sources from the colonial government and a variety of literature.

KEY WORDS: FRELIMO; Liberation for Struggle; Prisons; Niassa; PIDE.

VIOLÊNCIA DO COLONIALISMO PORTUGUÊS EM MOÇAMBIQUE: O CASO DAS PRISÕES NO NIASSA (1962-1975)

Tomé Pedro Morais ¹
Maria Teresa Salite ²

Introdução

No conjunto dos eventos recentes da história da humanidade a colonização figura-se como o de maior relevância para os povos subjugados. Em Moçambique, concretamente na região norte, junto à fronteira com a Tanzânia e a oeste com o Malawi, fica a província do Niassa. A população desta região, a semelhança de outras, sempre quis libertar-se da dominação estrangeira do qual era alvo, mas não encontrava mecanismos de combater o inimigo tão poderoso.

A nordeste do então Distrito de Niassa, concretamente na circunscrição de Maniamba em Messumba, Metangula e Cóbue, majoritariamente habitada por povos Nianjas e Agónis, começam a aparecer informações sobre a existência de organizações nacionalistas concretamente a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), através de moçambicanos emigrantes na Tanganika (Laster Chitunga), professores (Bernabe Carlos Nkalamba), enfermeiros e outros que se deslocavam para aquele país vizinho em visita aos familiares. Posteriormente começam a aparecer cartões deste movimento e criam-se núcleos clandestinos. Vale realçar que desde sempre os Nianjas emigraram para territórios vizinhos demonstrando uma ânsia em viajar, vivendo sempre junto à uma importante via de comunicação que lhe possibilitasse a vida de intensos contatos com o exterior, reunindo assim condições ótimas para estar informado, como também sujeito às influências externas ou estranhas, que o tornava receptível a quaisquer ideologias. Tal fato, foi, aliás, perfeitamente comprovado quando do início da Luta de Libertação Nacional no Distrito do Lago, dado que as atividades da FRELIMO se iniciaram precisamente nesta região.

Nesta região, segundo NDEGUE (2009, p. 30), o ódio contra o colonialismo foi crescendo dia após dia, estendendo-se por toda a costa oriental do Lago Niassa na qual os dirigentes dos núcleos clandestinos iam atuando com firmeza e coragem, mobilizando jovens para se juntarem a FRELIMO. Por igual meio, preparar a recepção destes para quando fossem iniciadas a luta contra o colonialismo, apoiando no transporte de material de guerra.

¹ Docente de História na Universidade Púnguè (Chimoio) Faculdade de Letras, Ciências Sociais e Humanidades - Doutorando em História de África Contemporânea pela Universidade Pedagógica de Maputo. tpedromor7@yahoo.com.br

Face as informações sobre a existência de movimentos nacionalistas em Tanganyka, principalmente da FRELIMO, e que envolvia moçambicanos, a venda de cartões deste movimento na região de Messumba e a existência de núcleos clandestinos da organização citada até na Vila Cabral, a administração colonial portuguesa imprimiu ações com vista a neutralizar estas práticas através de agentes da PIDE espalhados por diferentes aldeias, o que culminou com a prisão de muitos moçambicanos naquela região. Sobre esta ação, Vene e Raidone (2016, p. 52) expõem que o governo colonial português, “na tentativa de combater de forma enérgica os nacionalistas e eliminar as suas bases de apoio incrementou a sua máquina de guerra na região e endureceu os seus métodos de vigilância e repreensão”. Concretamente, criou brigadas móveis, recrutou informantes em todos os locais e estabeleceu um sistema de informação mais eficiente e sofisticado. Desta forma, a PIDE passou a controlar as pessoas e as informações na colônia de Moçambique, particularmente em Messumba, tendo a sua sede na Vila Cabral de onde eram planificadas todas as ações, no local onde atualmente funciona a Delegação da Televisão de Moçambique e da Delegação Provincial da Assembleia da República.

Sobre esta temática existem alguma fortuna crítica e menções em obras,³ mas em quantidade reduzida, na sua maioria escritos depois da independência de Moçambique. Dentre elas destaca-se Paul (1977), que reserva um capítulo na sua obra “*Moçambique memória da revolução*” para retratar as primeiras prisões ocorridas com funcionários da Missão de Messumba, na então Vila Cabral. Tratou-se de João Massanche, e mais tarde de António Chizoma, tendo o autor citado descrito as circunstâncias da detenção, e assim apontando as prováveis causas, caracterizando as condições de reclusão a que o seu empregado foi submetido, através de informações que conseguiu obter no local. Explica ainda este autor, que tinha conhecimento da existência de outros grupos que se reuniam para a escuta das transmissões de rádio vindas da Tanzânia, e que eram feitas em Chinyanja e as provenientes da Niassalândia. Trata-se de um capítulo em que através das suas memórias, o padre descreve com minúcia episódios de atuação do sistema repreensivo colonial em Messumba e na Vila Cabral.

NDEGUE (2009; 2012) através de memórias, referencia a ação das autoridades coloniais portuguesas, que objetivavam esmagar a vontade dos nacionalistas moçambicanos de lutar pela independência do país, e de forma esporádica retrata algumas prisões que foram ocorrendo com muitos membros da FRELIMO na clandestinidade, antes do início da luta de libertação no Niassa, em 1963. Explica o autor, os contornos da detenção e apresenta os locais para onde estes foram levados, com base em depoimentos de combatentes que estiveram envolvidos no processo

² Docente e coordenadora do Curso de Licenciatura em Ensino de História do Instituto de Educação a distância na Universidade Católica de Moçambique. Mestre Em Pedagogia do e-Learning -Licenciada em Ensino de História e em Direito. tsalite@gmail.com

³ Ver, Paul (1977), Ver Ndegue (2009), Ndegue (2012) e Vene (2016)

de implantação da frente de combate. No segundo Volume, Ndegue (2012), prossegue discutindo acerca da continuidade dos fatos retratados no primeiro, entretanto, reserva um capítulo em que discute com base em depoimentos, a prisão, tortura e a morte de combatentes no âmbito das ações das PIDE/DGS, durante o avanço da guerra no Niassa em 1967. Com detalhes dos seus entrevistados, explica as condições de reclusão na prisão da Machava.

Vene e Raidone (2016) contextualizam a prisão dos professores na Missão de Messumba, no âmbito da emergência de ideais e ações nacionalistas na região. A semelhança de Paul (1977), eles descrevem as campanhas intimidatórias levadas a cabo pelas autoridades coloniais na região do Lago Niassa, e que culminaram com a detenção de quase todos os professores da escola e da Missão de Messumba. Falam das repreensões e sevícias a que todos foram submetidos, e vão mais longe ao explicarem os procedimentos de recrutamentos de agentes informadores nas comunidades, com vistas a facilitar as atividades do regime colonial e a ação da igreja Anglicana de Messumba no contexto da luta de libertação. Trata-se de uma descrição científica feita na base de análises de outras publicações, entrevistas citadas e diretas.

Na generalidade, as referências sobre as prisões na região do Niassa resultam de depoimentos de combatentes da luta de libertação de Moçambique, residentes da então Vila Cabra e Metangula, carecendo até então de análises e comparações com vista a obter retratos concretos.

A ação da PIDE e as primeiras prisões no Niassa

A autoridade colonial portuguesa, através do seu consulado geral em Salisbury, tomou conhecimento através dos seus órgãos de espionagem sobre a movimentação de elementos da MANU e da UDENAMO, tendentes a levar a cabo ações de revolta no território moçambicano, considerando o apoio que Nyerere dava aos países como Moçambique e Angola, no sentido de alcançarem a independência a partir de 1961 a 1962.⁴ A maior ameaça em torno de uma possível revolta no território moçambicano para as autoridades de Salisbury, residia no fato de em Dar-es-Salaam estarem presentes missões diplomáticas e consulares comunistas e americanas. Também constituía ameaça o regresso de africanos de Moçambique treinados em Gana. Por outro lado, o trabalho subversivo dos agentes indianos e mercenários goeses, gerava a hipótese de desembarque de armas indianas e de outras origens em Dar-es-Salaam.⁵

A propaganda e organização levada a cabo no sul de Tanganica, por pastores protestantes, principalmente os anglicanos como Michael Scott e Hudleston, engrossavam a lista de ameaças a

⁴ PT/AHD/UM/GM/GNP/GNP/RNP/0032.

⁵ PT/AHD/UM/GM/GNP/GNP/RNP/0032.

uma possível revolta dos africanos em Moçambique. Estes fatores obrigaram a autoridade colonial a imprimir uma maior atenção na região junto à fronteira com o Niassa.⁶ A partir do ofício n.º 391, de 27 de março de 1962, do Consulado Geral de Portugal em Salisbury, compreende-se a preocupação deste órgão consular sobre uma possível eclosão de revolta, principalmente ao reportar sobre o apoio que as organizações nacionalistas africanas de Moçambique iam recebendo do Governo de Tanganyika. A isto inclua-se a declaração aberta de Julius Nyerere em conceder apoios aos nacionalistas africanos de Moçambique que se encontravam em Tanganyika.⁷

Olhando para a gama de ofícios que eram enviados para a Portugal, e outros que circulavam em todo o território colonial, é notório que a informação constituiu uma chave fundamental para o contexto da contra insurreição. Tudo porque as autoridades coloniais compreenderam de início, que o fluxo centralizado de informação era um elemento fundamental para as suas ações, visando garantir uma resposta para uma possível revolta armada, e que esta informação só podia vir da população. Consequentemente, planejaram e montaram a sua máquina de recolha de informação para trabalhar neste meio especial. Esta estratégia foi usada pela tropa portuguesa no decurso da guerra, na medida em que os guerrilheiros da FRELIMO eram capturados e interrogados, sendo forçados a dar informações sobre as ações, apoios, estrutura e meios do movimento.

Outro elemento que confirma o uso crucial de informação pelas autoridades coloniais, neste contexto, evidencia-se através de um ofício enviado (através de um telegrama 505/GOV, de 26 de setembro de 1960) ao Governo do Distrito do Niassa,⁸ em que o Governo-geral da Província de Moçambique, após tomar conhecimento de que na região de Kota-Kota (Niassalândia) houve uma reunião clandestina, realizada por Dr Kamusu Banda, no dia 01 de outubro de 1960. Nesta reunião estiveram presentes alguns moçambicanos, de forma clandestina. Diante desta informação, emitiu uma nota em que orienta para prender todos os “indígenas” acusados de terem assistido o comício do Dr. Banda. Tendo também orientado a se instruir o processo a fim de apurar a veracidade dos fatos.⁹ Jovens, que segundo Ndegue (2009, p. 17) tinham parentes a residir na Tanzânia, concretamente os Nyanjas residentes ao longo da margem do Lago Niassa, nas regiões de Messumba, Cóbue, Lunho, Ngoo e Wikihi (Lipoche), rapidamente foram tomando conhecimento por diferentes vias da existência da FRELIMO e paulatinamente souberam dos seus objetivos e tomaram consciências nacionalistas. Dentre estes modos em que se tomou conhecimento da FRELIMO incluem-se visitas aos parentes, emissoras

⁶ PT/TT/SCCIM/A/9/284/2.

⁷ (PT/TT/SCCIM/A/9/63 e PT/AHD/UM/GM/GNP/GNP/RNP/0032).

⁸ (PT/TT/SCCIM/A/19/8).

⁹ (Em anexo 1, - PT-TT-SCCIM-A-20-215_m0030_derivada).

radiofônicas tanzanianas, deslocação em férias e indivíduos que foram chegando à região de Cóbue, com cartões da FRELIMO.

De imediato, elementos da FRELIMO, nomeadamente professores, como foi o caso de Amós Sumane, catequistas e outros que estiveram na Tanzânia, começam a realizar reuniões clandestinas com alguns elementos da comunidade, sobretudo jovens estudantes das missões, concretamente em Messumba. Nestes encontros, segundo informações obtidas por Paul (1977, p. 34), eram abordados assuntos ligados aos mecanismos de adesão ao movimento, encorajamentos para apoiar de todas as formas a luta de libertação do seu país dos colonialistas portugueses, e que também incluía escutas as emissoras radiofônicas da Tanzânia. Face a estes movimentos, segundo Ndegue (2009, p. 18), as autoridades coloniais enviaram, principalmente “para Cóbue muitos agentes de espionagem. Mas, mesmo assim os militantes da FRELIMO continuavam a trabalhar clandestinamente”.

A PIDE¹⁰ (A Polícia Internacional e de Defesa do Estado) imprimiu ações de vigilância, detenções e repressão contra todos os indivíduos suspeitos de se envolverem em ações, manifestamente expressas contra o regime colonial. Neste contexto, no então Distrito do Niassa, iniciaram as detenções, repressões e torturas levadas a cabo por elementos da PIDE. Foi assim que na Vila Cabral é detido João Massanche, que segundo Paul (1977, p.103), “este encontrava-se a beber num bar e tinha sido ouvido a dizer que os portugueses deviam imitar os outros países europeus e sair de África”, depois de os companheiros o abandonarem, este foi apanhado pela polícia, fechado num armário sem espaço para se sentar durante alguns dias.

Em Messumba, de acordo com Paul (1977, p.104), no mês de agosto de 1963 alguns professores da Missão de Messumba, com destaque para Amós Sumane, bem como alguns servidores do hospital da Missão, e ainda alguns estudantes da região não regressaram das férias que teriam ido gozar na Tanzânia, presumindo-se desta forma que tenham se juntado a FRELIMO. Essa presunção afetou a atitude oficial do governo local em relação a Messumba, de tal forma que o então administrador da Vila Cabral, Costa Matos, chegou a apelar aos padres de Messumba a manter uma vigilância estreita sobre os seus empregados de forma a evitar mais deserções para a FRELIMO. Nesta contenda, o Padre Paul foi suspeito pelo não regresso dos professores, pessoal do hospital e alguns estudantes da Missão que teriam ido a Tanzânia em gozo de férias.

¹⁰ A Polícia Internacional e de Defesa do Estado, foi criada pelo Decreto-Lei n.º 35 046 de 22 de Outubro de 1945, em substituição da Polícia de Vigilância e Defesa do Estado. Chegou a ser considerada como um organismo autónomo da Polícia Judiciária. No âmbito das funções de repressão e de prevenção criminal, tinha competências de realizar instrução preparatória dos processos relacionados aos diferentes crimes, tanto como prendia e interrogava coercivamente os suspeitos (TREMOCERO, 2016).

Outro indivíduo, preso no dia 24 de dezembro de 1963, foi António Chizoma. Este teria ido de férias à Tanzânia na companhia de Amós e outros. No seu regresso, levou alguns cartões da FRELIMO que estivera a vender a 17\$50 cada, em Messumba. Um informador da administração, depois de várias tentativas fracassadas, conseguiu comprar um desses cartões. No dia anterior, também tinham sido presas outras pessoas, incluindo o catequista de Metangula, Salathiel Chizuzu, além de mais duas pessoas de Chigoma. Estes foram levados para Maniamba, de onde posteriormente foram encaminhados para Vila Cabral, local em que foram interrogados pela PIDE. Do interrogatório feito, envolvendo torturas severas, Chizoma confessou tudo, tendo mencionado os nomes de todos que consigo compraram cartões da FRELIMO, e de lá foi conduzido à Lourenço Marques. Salathiel foi solto alguns dias depois e seguiu rumo ao Malawi (PAUL, 1975, p. 106).

Outros indivíduos que também foram presos em Messumba, nomeadamente Reggie e Mário, funcionários da Missão (operários) e que viajaram no barco para Metangula, a partir de Wikih, participaram de uma visita pastoral com o padre Paul, e durante este episódio houve o aparecimento de panfletos da FRELIMO na estrada entre Messumba a Metangula. Por este incidente, foram os dois operários acusados por terem estado na embarcação, em seguida, foram presos em Vila Cabral quando para lá se deslocaram na companhia do Padre Paul. Aí, foram levados à cadeia, na qual foram torturados até desmaiar. Neles foi jogado água fria para voltarem a si, uma ação que foi continuada durante uma semana, e depois foram soltos sem nenhuma confissão de culpa (PAUL 1977, p.105).

Segundo Paul (1977), Alexandre Nkalamba foi outro professor da Missão que também sofreu prisão, acusado de ter transportado panfletos da FRELIMO e espalhado em Messumba. Disseram que foi ele quem trouxe os panfletos no barco de Paul, e que tinha espalhado entre Messumba e Metangula, tendo também conseguido que o resto dos panfletos fosse levado por qualquer outra pessoa de bicicleta para Vila Cabral. Alexandre foi preso e levado para Lourenço Marques, e só foi liberto em fevereiro de 1971, e de acordo com o seu testemunho apresentado por escrito à Comissão das Nações Unidas de Direitos Humanos, em 11 de agosto de 1972, em Dar-es-Salaam, nunca teria sido levado ao julgamento.

Os soldados portugueses, no início do conflito, sempre que se sentissem traídos por conta de uma informação não exata ou ainda inadequada, torturava a pessoa ou família, e chegavam mesmo a cometer assassinatos ou mutilações deliberadas, tal como aconteceu em Ngoo no ano de 1965, quando alguns meses depois do incidente da Base Naval de Metangula e Messumba, alguns soldados portugueses pernoitaram na igreja e no dia seguinte partiram, e depois de percorrerem aproximadamente 10km e caíram na emboscada da FRELIMO (PAUL 1977, p. 124). Na noite seguinte, de regresso a Ngoo, extremamente zangados, foram à casa de Afonso

Messossa, este ao se aperceber da presença da tropa, fugiu pela porta traseira da casa. Os soldados foram à casa do Carlos Catatula, e quando este respondeu a porta, mataram-no a vinte e seis tiros. Em seguida foram apanhando outros empregados da Missão de Messumba, e levaram para casa do padre Chizuzu, tendo espancado e insultado a todos, e na ocasião perante os seus olhos, cortaram a cabeça de Catatula e num ato macabro, foram jogando a cabeça deste como se fosse uma bola de futebol. Depois deles se retirarem, toda a população da aldeia fugiu para as montanhas, exceto o padre Chizuzu e Jacinto Mizaia.

Este ato obrigou o Padre Paul a se descolar da Vila Cabral para contactar o administrador Costa Matos, a fim de se inteirar do sucedido e mostrar ao mesmo que se tratou de um ato macabro contra um indivíduo que não esteve envolvido na emboscada que as tropas portuguesas sofreram, e nem sequer tinha tentado fugir. No seu regresso, Paul forçou a saída dos Padres Chizuzu, Afonso Messossa e Jacinto Mizaia, levando os mesmos a migrarem para o Malawi, tanto como a ida de Bernardo Goi Goi para se juntar a FRELIMO. Os homens que assassinaram Katatula supostamente eram os fuzileiros que andavam constantemente pelas aldeias procurando furiosamente por elementos da FRELIMO, que raramente apanharam. Neste ato, aterrorizavam os aldeões, que em princípio de 1965 foram migrando para a Ilha de Likoma no Malawi, Tanzânia ou para as colinas onde procuravam a proteção da FRELIMO.

As aldeias que a população abandonava, segundo Paul (1977, p. 128), eram sempre queimadas pela tropa portuguesa de forma que os guerrilheiros da FRELIMO não se aproveitassem de nada, à semelhança do que aconteceu em Manda-Mbuzi. Nesta, segundo relatos do Padre Odala ao padre Paul, a tropa portuguesa queimou catorze casas. Na mesma ocasião, visitaram a casa do Padre Odala, perguntaram-lhe se sabia da movimentação de unidades da FRELIMO, ao que respondeu negativamente, mesmo sabendo que estes se escondiam nas colinas. Entraram na igreja, tendo levado castiçais, cruzeiros e pratos da igreja, galinhas e pertences do Padre Odala, que diante do sucedido fugiu com o seu povo para as colinas, e dois meses depois foi para a Ilha de Likima no Malawi.

O mesmo ato aconteceu quando, segundo informações obtidas por Paul (1977, p. 129-30), as tropas portuguesas foram a Ponta Mala e quando lá chegaram começaram a lançar fogo nas casas. Os que puderam fugiram para as colinas, salvando as suas vidas, tendo cerca de uma meia dúzia de pessoas presas, incluindo o catequista aposentado, Geldart Chisaca. Todos foram obrigados a caminhar para Cóbue, mas no meio do caminho foi-lhes ordenado que entrassem no Lago Niassa e batessem as palmas, depois foram metralhados. Este ato macabro foi contado ao Padre Paul por um sipaio de Cóbue, que esteve na companhia das tropas portuguesas como geralmente se procedia. O chefe do posto, de nome Morais, em finais de 1965 ao chegar a Cóbue encontrou, de acordo com relatos de Paul (1997), alguém que pensou que fosse agente da

FRELIMO e mandando juntar toda aldeia, incluindo um dos padres anglicanos aposentados, no caso, o Padre Polela, e mandou matar o homem a tiro. Na mesma noite a população da aldeia, o Padre Polela e a maior parte dos sipaios do Morais fugiram para a Ilha de Likoma, tanto que o padre Pikito (português) foi para Metangula, e desde essa altura a região não teve nenhum padre residente.

A luta armada e as detenções

A luta armada no Niassa, segundo narrativas oficiais de Paul (1977), Ndegue (2009), Marques (2009) e Tembe (2014), foi desencadeada em 25 de setembro de 1964, na região do Lago Niassa, a partir do ataque feito a casa do Chefe do Posto de Cóbue e a Base Naval da Marinha. Paulatinamente, as ações foram se desencadeando em direção ao sul, nas regiões de Catur, seguindo a margem do Lago Niassa e indo ao interior até Mavago. Com o soar das armas na região do Lago, os portugueses entregaram-se a matanças indiscriminadas. A FRELIMO apenas matava aqueles de que tinha razão para suspeitar, e tanto quanto soube, fê-lo sem torturas nem qualquer outra brutalidade (PAUL, 1977).

Qualquer indivíduo que mostrasse simpatia de qualquer gesto ou mostrasse satisfação face as investidas dos guerrilheiros da FRELIMO, contra empreendimentos ou aquartelamentos portugueses, era alvo das ações da PIDE. E estas podiam envolver prisões e até mesmo torturas, a título de exemplo; **Ernesto Alfredo Rachide** (guarda auxiliar da P.S.P), **Marques Aide** (cozinheiro), **Manuel Horta Massanho** (empregado de telecomunicações) e **João Tender** (interprete da Administração) – Na Vila Cabral. Estes funcionários assalariados, manifestaram atitudes favoráveis ao ataque dos guerrilheiros à cantina de Chiulica – Maniamba. A P.S.P, em coordenação com os agentes da PIDE, detiveram os mesmos logo em seguida.¹¹

Ainda segundo Paul (1977, p. 129), nos anos subseqüentes a 1965, os professores da Missão de Messumba eram sempre chamados a Metangula pelas autoridades e não regressavam, ou se voltavam, eram convocados segunda vez e detidos por um grupo de agentes da PIDE de Nampula, que se encontrava a trabalhar na região. Assim que qualquer indivíduo ou parente tentasse visitar o preso, era informado que o mesmo estava sendo mantido *incomunicável*, significava que o mesmo estava degradado fisicamente por conta das torturas que sofria, como forma de persuadir a confessar o seu envolvimento com a subversão levada a cabo pela FRELIMO.

No Niassa, as prisões prosseguiram e foram frequentes. Constituiu uma das principais armas do exército colonial português para conseguir progredir nas suas ações. Ao longo da

escrita das suas memórias, Paul (1977) descreveu o que ele chamou de “*O sábado Negro*” que se deu no dia 24 de julho de 1965, quando por volta da madrugada se ouviram tiros esporádicos que ele julgou se tratar da tropa portuguesa brincando com espingardas. Pela manhã deparou-se com um homem sendo levado ao hospital com tiro na cabeça, abatido quando fazia necessidades biológicas numa mata a céu aberto. Por volta do meio-dia, foi recebendo notícias de detenções de homens que se deslocavam à Missão de Messumba naquela manhã, levadas a cabo pela tropa portuguesa de tal forma, que na horta situada na traseira da sua casa onde alguns homens deviam estar a trabalhar, encontrava-se deserta com os instrumentos pousados no chão. Tratou-se de uma operação comandada pelo inspetor Campus, funcionário da PIDE em Nampula, acompanhado do Rosa também agente da PIDE (PAUL, 1977, p. 114).

Na mesma tarde, os agentes pediram ao padre Paul para os acompanhar, porque queriam ver as casas dos professores, e enquanto isso dois aviões militares sobrevoaram a região. Nestas buscas, levaram os dois professores superiores que sobravam da missão, sob alegação de que estavam indo a Metangula para responder a certas questões, e de lá um deles só regressou para a Missão três anos e meio depois, e outro, cerca de sete anos mais tarde. Eram professores com aproximadamente de 50 anos de idade. Naquele dia, a região de Messumba ficou toda cercada de soldados, a PIDE “tinha prendido algo como 350 pessoas”, incluindo algumas da Missão católica romana da Nova Coimbra, no qual o superior era o padre Inácio Mondine. Todos os presos foram levados a Metangula, em que cerca de 50 foram soltos por não serem naturais. Em algumas aldeias os soldados tinham levado toda a gente. Os cerca de 300 prisioneiros em Metangula eram mantidos ao ar livre, rodeados de arame farpado construído às pressas e guardado por soldados armados, expostos ao frio de junho que ocorre na região do Lago, e não tinham direito a visitas (PAUL, 1977, p. 135).

Dias depois os prisioneiros foram levados à Vila Cabral para mais interrogatórios e mantidos sem visita. Estas prisões eram executadas através de equipes de caça na recolha de informações encabeçada pela PIDE, que segundo Bernardo (2003, p.23), foi montada em Moçambique em 1960, cuja Delegação situava-se em Lourenço Marques, dirigida por António Vaz. Este mesmo senhor montou várias subdelegações na Beira, Vila Cabral, Porto Amelia, Nampula e Tete. A região norte de Moçambique era dirigida por Orlando Cristina, que tinha sob a sua alçada um conjunto de oficiais milicianos fazendo pesquisas de informações em Cabo Delegado e Niassa. Os milicianos eram liderados por Manuel Gomes dos Santos.

Considerações finais.

¹¹ (PT/TT/SCCIM/C/1/13/6, f 16).

A PIDE foi uma instituição que constituiu o braço direito e garante da administração colonial, reforçando os seus poderes entre os quais se contaram o recurso à prisão preventiva e à “medida de segurança”. Esta medida podia ser aplicada antes do julgamento ou depois do cumprimento da sentença de prisão imposto por um agente da PIDE. Servia para pôr fora de atividade e neutralizar os suspeitos de ação política revolucionária, e foi-se tornando gradualmente uma das principais armas da polícia política.

Analisando os fatos descritos pelas diferentes fontes mencionadas, é notória a ação violenta da autoridade colonial portuguesa por meio PIDE, face à ação política revolucionária no Niassa, principalmente a partir de 1963 nas regiões de Cóbue, e na Missão Anglicana de Messumba, dado o elevado número de indivíduos destas regiões que foram presos, torturados e até mortos. Tratou-se de uma ação de violência visando aterrorizar e acabar com as ações revolucionárias que já eram evidentes.

Constata-se também que as autoridades coloniais portuguesas, assim que suspeitassem da presença de indivíduos nativos com suspeitas de ligações ao movimento de libertação de Moçambique, encabeçado pela FRELIMO, intensificavam a vigilância na referida região através de seus informantes (moçambicanos) nas comunidades, e toda sua máquina de pesquisa de informação nas regiões supostamente afetadas para prende-las, torturar e eventualmente obter informação sobre o envolvimento de mais pessoas na ação revolucionária encabeçada pela FRELIMO.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AKOMFRAH, John. **The Last Angel of History**. London: Black Audio Film Collective, C4/ZDF, 1995.

DELEUZE, Gilles. **Cinema II – A imagem-tempo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pal Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997. 176 p.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. tradução: Luiz Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro: ed. Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: para uma literatura menor**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia: v. 1**. São Paulo: Ed. 34, 1995

MBEMBE, Achille. **O fardo da raça**. N-1, 2018. Série Pandemia.

Recebido em: 25/02/2023

Aprovado em: 30/05/2023



ISSN: 2595-5713

Vol. 06 | Nº. 11 | Ano 2023

Victor Simões Henrique
Roberto Momade Preto

A MOBILIDADE DE MOÇAMBICANOS PARA A ÁFRICA DO SUL: DO TRABALHO MINEIRO AO COMÉRCIO INFORMAL NO SUL DE MOÇAMBIQUE E SUAS DINÂMICAS SOCIAIS

THE MOBILITY OF MOZAMBICANS TO SOUTH AFRICA:
FROM MINING WORK TO INFORMAL TRADE IN SOUTHERN
MOZAMBIQUE AND ITS SOCIAL DYNAMICS

RESUMO: O presente artigo objetiva discutir sobre o modo como a redução da contratação de trabalhadores moçambicanos nas minas da África do Sul contribuiu para o surgimento e consolidação do comércio informal transfronteiriço, e descrever as dinâmicas sociais relacionadas com a mobilidade dos moçambicanos para o país citado. Metodologicamente, recorreu-se a revisão bibliográfica específica, assim como entrevistas pautadas nas histórias de vida. Ao que parece, a mobilidade de moçambicanos para África do Sul teve origem no século XIX, compreendendo várias fases, das quais o período para as plantações de cana-de-açúcar, minas de diamantes e ouro, bem como a prática do comércio informal como forma de busca de recursos de sobrevivência para os envolvidos. Apesar da mudança da atividade econômica predominante, a concepção da África do Sul como local de oportunidades continua sendo importante para os habitantes do Sul de Moçambique.

PALAVRAS-CHAVE: Comércio Informal Transfronteiriço; Mobilidade; Transformações Sociais.

ABSTRACT: The aim of this article is to discuss how the reduction in the hiring of Mozambican workers in South African mines contributed to the emergence and consolidation of informal cross-border trade, and to describe the social dynamics related to the mobility of Mozambicans to the country in question. Methodologically, a specific bibliographical review was used, as well as interviews based on life stories. It seems that the mobility of Mozambicans to South Africa originated in the 19th century, comprising several phases, including the period for sugar cane plantations, diamond and gold mines, as well as the practice of informal trade as a way of seeking survival resources for those involved. Despite the change in the predominant economic activity, the concept of South Africa as a place of opportunity remains important for the inhabitants of southern Mozambique.

Site/Contato

Editores

Ivaldo Marciano
ivaldomarciano@gmail.com

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

KEY WORDS: Cross-border Informal Trade; Mobility; Social Transformations.

A MOBILIDADE DE MOÇAMBICANOS PARA A ÁFRICA DO SUL: DO TRABALHO MINEIRO AO COMÉRCIO INFORMAL NO SUL DE MOÇAMBIQUE E SUAS DINÂMICAS SOCIAIS

Victor Simões Henrique¹
Roberto Momade Preto²

Introdução

Este artigo aborda um dos temas centrais da história econômica e social do sul de Moçambique, desde o início da mobilidade de moçambicanos da região sul do Save para as plantações de cana-de-açúcar nas antigas colônias britânicas do Natal e do Cabo, seguindo-se a fase da sua deslocação para as minas de diamantes em *Kimberley* e de ouro no *Transvaal*. O estudo estende-se até ao período da implementação da economia liberal, mediante a adoção do PRE em 1987, avançando para a aprovação da Constituição Democrática e Multipartidária em 1990, que se enquadram no âmbito das reformas impostas desde a aderência de Moçambique às instituições do *Breton Woods*. A transição da economia, centralmente planificada, para uma economia do mercado abriu grande espaço à intervenção de indivíduos singulares nas atividades econômicas e muito particularmente o comércio informal transfronteiriço, realizado por mulheres em grande número e alguns homens no sul de Moçambique.

Na elaboração do trabalho recorreu-se a pesquisa de campo e à observação direta, mediante a deslocação dos pesquisadores para alguns locais onde é praticada com regularidade o comércio transfronteiriço, com incidência em alguns distritos da província de Inhambane, nomeadamente Homoíne, Maxixe, Morrumbene e Massinga. Paralelamente à observação direta, foram realizadas entrevistas semiestruturadas dirigidas aos intervenientes nesta atividade, visando buscar as suas experiências e histórias de vida, expectativas sobre a atividade, assim como o recurso das memórias que permitiram perceber a contribuição desta atividade como fator catalisador de transformações sociais e econômicas que ocorrem nas suas famílias e no meio rural onde vivem.

No seu desenvolvimento, o artigo começa por fazer uma breve abordagem ao início da mobilidade dos moçambicanos do sul do Save para as plantações, e mais tarde para as minas da África do Sul. Em seguida, aborda a emergência e consolidação do comércio informal decorrente do processo da redução de contratações para as minas a partir de 1976, sendo que a supressão de vistos constituiu um fator impulsionador da mobilidade para a prática do comércio informal.

¹ Doutor em História de África Contemporânea, pela Universidade Pedagógica de Maputo, docente na Universidade Save-Sede, hhvictorsimoos@gmail.com

A Mobilidade de Moçambicanos para a África do Sul: Do trabalho mineiro ao Desenvolvimento do Comércio Informal no Sul de Moçambique

O processo de migração de moçambicanos para África do Sul remonta aos 1850 e 1860, quando homens oriundos da atual província da região sul de Moçambique, nas atuais províncias de Maputo, Gaza e Inhambane percorriam vários quilômetros a caminho das plantações de cana-de-açúcar da antiga colônia britânica do Natal. Harries (1985) discute as origens do crescimento do número de trabalhadores migrantes a partir do interior da *Delagoa Bay*, e analisa os mercados de trabalho sul-africano no período anterior a conquista colonial. O autor mostra ainda as causas do trabalho migratório, no contexto dos ajustamentos sociais e econômicos aliadas à pressão exercida entre a sociedade Tsonga.³

Por seu turno, Covane (1989) analisa o mesmo período e mostra que a migração da mão-de-obra moçambicana para as colônias inglesas do Cabo e Natal era uma prática corrente, o que é corroborado por Harries (1985) que mostra a criação, entre 1853 e 1858, da *Natal Native Affairs Commission*, como uma entidade que devia organizar e gerir o processo migratório nas referidas colônias. Foi assim que no ano de 1888, por solicitação do governo do Natal, que houve a autorização para a saída de emigrantes dos antigos distritos de Inhambane e Lourenço Marques. Posteriormente foram agentes que deviam se encarregar do processo de recrutamento e envio de trabalhadores para a África do Sul, como diz Covane (1989). Com o aumento da migração clandestina de trabalhadores, foi instituído no ano de 1891 o uso de passaporte, que em certa medida veio facilitar o processo de embarques de trabalhadores, principalmente nos portos de Inhambane e de Lourenço Marques, reduzindo a emigração clandestina.

O processo mencionado anteriormente garantiu ao governo colonial português, em Moçambique, a coleta de impostos aos emigrantes e aos agentes recrutadores. Em 1886 foram descobertos os jazigos auríferos em Witwatersrand, o que intensificou a procura de mão-de-obra em Moçambique. Assim, o País passou a ser um dos principais fornecedores de mão-de-obra. Este processo viria aumentar bastante a emigração dos moçambicanos em busca de novas oportunidades de emprego. Conforme destaca First (1977), foi com o estabelecimento da indústria mineira de ouro em *Witwatersrand* que a exportação da mão de obra moçambicana começou a ser organizada numa estrutura gigantesca, sistemática e em grande escala.

² Mestre em Ensino de História pela Universidade Pedagógica de Maputo. Docente na Universidade Rovuma, Extensão do Niassa. robertofakirdin68@gmail.com

³ Muita literatura usa este topônimo para se referir a região da Baía de Maputo, antes da consolidação da dominação colonial portuguesa no atual território moçambicano.

Anteriormente, a mão-de-obra moçambicana apenas emigrava para as plantações de açúcar no Natal e para os campos diamantíferos de *Kimberley*, sem qualquer acordo entre o governo português e a parte sul-africana. Com a afirmação do estado colonial português no sul de Moçambique, houve mudanças no sentido de estruturar e organizar o recrutamento de trabalhadores moçambicanos. A pressão sobre o mercado moçambicano, como resposta à procura de mão-de-obra, é analisada por Covane (1989, p. 15), nos seguintes termos:

a) A impossibilidade de recrutar mão-de-obra suficiente nas plantações locais nas reservas do Natal, em virtude de nelas a agricultura ainda ser capaz de satisfazer as necessidades fundamentais e também pelo facto da penetração do capital monetário não ter atingido um nível significativo; b) O facto das formações políticas independentes mais próximas das zonas de grandes exportações económicas como o reino Zulu não necessitar de promover a emigração dos seus homens para garantir o seu sustento e a manutenção e reprodução das classes dominantes.

Pelas evidências trazidas pelo autor acima citado, mostra-se que o recurso à mão-de-obra moçambicana era a única solução para responder a crescente necessidade de mão-de-obra para a emergente indústria mineira sul-africana. A crise política, pela sucessão, no império de Gaza de Sochangane entre Muzila e Mawewe (1859-1864) forçou a emigração que permitia a aquisição de dinheiro para a aquisição de armas de fogo e pagamento do tributo que passou a ser cobrado em libras.⁴ Ainda no período em estudo, na região sul do Save se registrou um número significativo de colonos que usurpavam terras férteis dos africanos, afetando significativamente a agricultura tradicional, levando os camponeses a abraçarem o projeto migratório.

Em 1897 foi formalizado o recrutamento da mão-de-obra no sul de Moçambique, entre o governo português e o *Transvaal*, que culminou com a assinatura de acordo de 1901, o qual garantia à WENELA o monopólio no recrutamento de trabalhadores moçambicanos. Isto permaneceu até 1965, quando foram admitidas outras agências de recrutamento, a saber: ATAS⁵, ALGOS⁵, CAMON.⁶ Estas novas agências recrutavam a mão-de-obra para as minas não filiadas à Câmara das Minas, principalmente as de platina, carvão e para agricultura, com maior destaque para as plantações de cana-de-açúcar no Natal (COVANE, 2001).

Um outro elemento de diferença entre os dois sistemas de recrutamento das duas entidades, de acordo com First (1977), consistiu no fato de, na WENELA, o mineiro poder por seu direito contratual, rejeitar um máximo de 3 minas. Depois ele não tinha, no entanto, qualquer outra possibilidade de escolha no que respeita a sua colocação e sob os sistemas da ALGOS,

⁴A crise de sucessão ao trono real é desenvolvido por autores como Malyn Newitt (1995) e Ana Maria Vilhena, Liesegang (1999).

⁵ Esta agência recrutadora era conhecida pelas iniciais do seu proprietário Albano Domingos,

⁶ Companhia Angariadora de mão-de-obra Nacional.

CAMON e ATAS, o trabalhador que assinava o seu contrato em Moçambique devia trabalhar para um empregador escolhido ou estipulado nesse momento pelas agências recrutadoras. Com a formalização do início da exportação legal da mão-de-obra, em 1897, foi garantida ao governo português um lucro originado pelo comércio da mão-de-obra, o que espreitou o governo colonial para o alargamento do comércio da mão-de-obra.

Esta preferência, segundo First (1977), era motivada pela necessidade de a indústria mineira sul-africana necessitar ter reservas de mão-de-obra, provenientes dos países vizinhos, praticando em troca baixos salários, pois os negros sul-africanos mostravam-se indispostos e renitentes em trabalhar no subsolo. A década de 1850 conheceu um rápido desenvolvimento do cultivo da cana-de-açúcar no Natal, com o conseqüente aumento da procura de mão-de-obra como forma de suprir a lacuna que a população local não conseguia dar resposta. Os proprietários das farmas encontraram o sul de Moçambique como o principal mercado para obter a mão-de-obra que podia solucionar o problema de falta de trabalhadores (NEWIT, 1995).

A conjuntura econômica no interior de Moçambique foi outro elemento que estimulou a emigração, nomeadamente:

- a) Durante o Séc. XX a ascensão do estado de Gaza fez-se acompanhar de um sistema tributário cujos impostos obrigaram muitos homens a emigrarem em busca de recursos para a satisfação dos impostos. Alia-se a isto a exigência das autoridades imperiais em gado e produtos importados.
- b) Não menos importante, foi a forte procura do marfim que fez com que por volta de 1870, as manadas de elefantes abandonassem a baixa da savana, o que veio a destruir uma importante fonte de pagamento de imposto.

Havia entre os trabalhadores de *Kimberley* uma relativa facilidade de aquisição de armas de fogo e muitos chefes locais enviaram muitos jovens em grupos para poderem comprar armas de fogo. Os salários pagos nas minas eram relativamente altos e permitiam aos trabalhadores, sobretudo jovens, comprar bens de consumo que aumentavam a sua posição social ou *status*, permitindo o pagamento do *lobolo* quando este foi monetarizado⁷, em substituição das enxadas que anteriormente eram usadas como moeda de pagamento, principalmente depois da escassez do gado, fruto da instabilidade política verificado no Estado de Gaza. O *lobolo* chegou a custar cerca de 20 libras esterlinas, acrescidos de outras ofertas adicionais tais como: tecidos, missangas

⁷ Com a intensificação das migrações para a África do Sul, aliado aos salários relativamente altos que eram auferidos, as autoridades gentílicas moçambicanas deixaram de cobrar o *lobolo* em gêneros diversos, passando a ser cobrado em valores monetários, o que de certa forma estimulou a atividade migratória de muitos jovens do sexo masculino para a África do Sul em busca de melhores oportunidades que lhes permitissem ter dinheiro.

e uma arma de fogo oferecida aos pais da noiva. A oferta de arma de fogo foi uma das principais razões para a emigração para *Kimberley*, como se explicou anteriormente. Os emigrantes que iam para *Kimberley* percorriam muitos quilômetros, em circunstâncias muito tenebrosas até chegarem ao destino, ao passo que para o Natal atravessavam os territórios Swazi e Zulu.

Com a independência de Moçambique em 1975, registrou-se a redução das contratações para o setor mineiro sul-africano devido a múltiplos fatores, com destaque para a industrialização do setor mineiro, internalização da mão-de-obra, as relações tensas entre o governo minoritário sul-africano do *Apartheid* e o governo da República Popular de Moçambique, independente desde 1975. Na sua política socialista, Moçambique via a contratação da mão-de-obra como continuação da exploração do homem, principalmente para as economias capitalistas como era o caso da sul-africana.

Muitos moçambicanos recorreram a atividades de rendimento que os permitissem garantir as sobrevivências das suas famílias no meio rural, a exemplo de barbeiros e sapateiros. A maior parte emigrou para as zonas urbanas à procura de empregos, no qual alguns se empregaram como guardas-noturnos, vendedores e assistentes de balcões em lojas de comerciantes asiáticos. Depois de 1975 esses acordos foram revistos, porque nem sempre favoreceram Moçambique e os trabalhadores. Os salários do setor mineiro permaneceram baixos durante longos anos, até 1972, momento em que o preço do ouro subiu, contribuindo para a subida dos salários, e assim fazendo com que este setor se tornasse mais atrativo. Paralelamente a este processo, houve crescente ativismo no setor do trabalho na África do Sul, acompanhado pelo desenvolvimento de sindicatos fortes que também tiveram impacto considerável no aumento dos salários dos negros sul-africanos, que começaram a trabalhar nas minas de ouro. Isto teve um impacto negativo nas economias dos países vizinhos, incluindo Moçambique, o que justificou a adoção de um novo padrão de acumulação baseada no comércio transfronteiriço informal, que é o objeto do estudo do presente artigo.

Assim, a redução da contratação de mão-de-obra para as minas sul-africanas contribuiu para a busca de outras estratégias de sobrevivência nas zonas rurais. A prática do comércio informal foi a que apresentava soluções imediatas de ocupação de mão-de-obra, bem como consequente redução do desemprego no meio rural. A liberalização da economia, iniciada no contexto da assinatura dos acordos de adesão de Moçambique às instituições do *Breton Woods*, em 24 de Setembro de 1984, constituiu uma das recomendações saídas do IV Congresso da Frelimo,⁸ em Abril de 1983, na altura que era Partido-Estado controlava todas as esferas da sociedade, especialmente a política, econômica e social.

⁸Na área econômica constam as seguintes decisões, tomadas no IV Congresso, realizado em Abril de 1983: a importância do setor privado na economia, sua consequente liberalização nos preços, comércio a retalho,

A introdução do PRE, em Maio de 1987⁹, foi outro fator muito decisivo para o avanço da economia informal no meio rural em Moçambique, pois permitiu a abertura para a economia do mercado. Com isto, foi abandonada a economia centralmente planificada no pós proclamação da Independência Nacional em 1975, o que é corroborado por Abreu (2008) ao afirmar que o setor informal surge e cresce como negação à repressão econômica. Esta teve lugar em muitos países onde predominou o controle estatal sobre os preços, as taxas de juro e câmbios que têm limitado a iniciativa privada e o pleno funcionamento dos mercados. Mais adiante o mesmo autor mostra que em Moçambique o setor informal emerge e prospera como contrapeso ao processo de liberalização e abertura dessas economias ao exterior e ao investimento estrangeiro. Com isso, dispôs de meios para combater o desemprego, funcionando a margem dos sistema tributário e dos registros das estatísticas oficiais. É por esta razão que Abreu (2008) enaltece o setor informal como algo que representa um salto qualitativo para a economia de subsistência.

Os impactos do PRE se fizeram sentir nos níveis econômico e social, com destaque para a desvalorização da Moeda Nacional e corte do orçamento em desfavor dos setores sociais, a exemplo da educação e saúde. A privatização das empresas estatais lançou milhares de trabalhadores ao desemprego. Como corolário do crescimento do número de desempregados, a pobreza aumentou. Nesta fase, se assiste a uma desagregação de agregados familiares, com frequentes saídas de homens para irem trabalhar nas minas da RSA. Os que tivessem familiares a trabalhar na RSA, possuíam uma situação relativamente vantajada, o que explicou um número cada vez crescente de emigração clandestina em busca de emprego e melhor vida, afim de fazer face à situação de pobreza rural. É neste mesmo contexto que as atividades do setor informal começaram a robustecer, embora numa primeira fase elas estivessem circunscritas às cidades, mas posteriormente afetaram gravemente o meio rural. O número de mulheres que se envolviam no comércio informal para Maputo e para RSA aumentou, conforme aponta Dodson (2008).

Supressão de Vistos

Outras características marcantes neste período são os acordos de supressão de vistos, assinado entre Moçambique e África do Sul, em Abril de 2005, e que tiveram como resultado o

transportes, agricultura e descentralização da planificação, passando a mesma para condição de estar baseada no distrito. O IV Congresso da FRELIMO representou um marco critico no desenvolvimento pós-independência de Moçambique, isto porque o referido evento avaliou a experiência da estratégia socialista seguida desde 1977, ano em que o III Congresso estabeleceu a tarefa de desenvolver uma sociedade socialista,

⁹O Programa de Reabilitação Econômica, iniciado em 1987 pelo governo moçambicano, depois das negociações com o Fundo Monetário internacional e o Banco Mundial, estabeleceu um sistema econômico de reajustamento a implementar durante o período 1987-1989. Contudo, a partir de 1981 a guerra e a seca afetaram negativamente a produção e os meios de subsistência da população, levando a generalização das privações e da fome a par dos custos

aumento considerável das migrações de moçambicanos, que passaram a ter relativas facilidades de emigração, principalmente para o desenvolvimento da atividade comercial. Com a supressão de vistos, as relações entre os dois países passaram a ser dominadas por grandes fluxos migratórios de moçambicanos para a África do Sul, pois muitos emigrantes moçambicanos que possuíam passaportes deixavam de esperar a autorização da embaixada para viajarem ao território Sul-Africano.

O autor acima citado mostra que a atividade do comércio informal foi bastante influenciada pela supressão de vistos, uma vez que criou flexibilidade na realização das suas viagens, sem terem que esperar pela emissão dos vistos de entrada, tal como vinha acontecendo. Isto também significou um aumento dos praticantes da atividade comercial informal, devido a relativa facilidade encontrada por muitos comerciantes. Esta situação promoveu grande concorrência, reduzindo grandemente as margens de lucros que vinham se registrando, antes da supressão de vistos.

Ainda no período em análise, encontramos um aspecto social muito marcante que é a infecção e propagação do *vírus* do HIV/SIDA, que afetou sobretudo os trabalhadores mineiros e outras categorias de emigrantes. Desde então, estes aparecem entre os mais infectados, de acordo com várias estatísticas apresentadas pelas instituições que lidam com este fenômeno. Sobre a propagação do HIV/SIDA, Rabe (2006) destaca o problema enfrentado pelas minas de ouro, no seio das massas de trabalhadores migrantes que mais sofrem com a propagação de HIV/SIDA:

Se você quisesse espalhar uma doença sexualmente transmissível, levaria milhares de rapazes para longe das suas famílias, os isolaria em alojamentos do mesmo sexo e lhes daria acesso fácil ao álcool e ao sexo comercial. Então para espalhar a doença em todo o País, você os mandava para casa de vez em quando para as suas esposas e suas namoradas (RABE, 2006, p. 195).

A citação em epígrafe mostra as condições em que o HIV/Sida se propaga facilmente entre os emigrantes mineiros, no qual se ressalta o fator do isolamento e a prática do sexo comercial afetando famílias por longos períodos. Nas minas frequentemente se promove um comportamento sexual de alto risco. Os padrões de gravidez e de infecção por HIV/SIDA demonstram que tanto os maridos, quanto as esposas tendem a ser sexualmente ativos durante os períodos de separação como resultado da migração. A ligação entre a migração e a propagação do HIV/SIDA tornou-se uma questão preocupante entre a Câmara das Minas e o NUM. durante as décadas de 1980 e 1990.

imensos em termos de sofrimento humano e perdas materiais, resultantes da brutalidade enorme como o MNR conduziu a guerra (WUYTS, 1983).

O movimento de moçambicanos para África do Sul é muito antigo, conforme já vimos, e muitos autores, tais como Harries (1994), Rabe (2006) e Crush (1996) convergem ao afirmar que a década de 1850 marcou o início do processo migratório de moçambicanos para a África do Sul, em busca de condições laborais em diferentes setores econômicos. Os primeiros migrantes iam para as colônias de Natal para trabalharem no setor agrícola (plantações de cana-de-açúcar), e mais tarde, com as descobertas dos diamantes em Kimberley (cerca de 1866) e ouro em Witwatersrand (cerca de 1884) e em Barbaton (1873), nova situação se criou. Muito recentemente, em 1940, a atividade mineira também surgiu no Estado Livre de Orange, onde os fluxos migratórios de trabalhadores moçambicanos passaram a estar orientados para o *Transvaal*.

Algumas Transformações Sociais

O novo contexto migratório tem como destino o setor comercial dominado pelas mulheres, em oposição ao cenário anterior em que a migração masculina tinha como destino o setor mineiro, praticamente dominado pelos homens. Procurando trazer mais argumentos em relação ao exposto no parágrafo anterior, Dobson (1998, p. 6) argumenta que a migração masculina está ligada a busca de emprego nas minas, ao passo que as mulheres emigram mais para a compra de mercadorias para posterior revenda. Por isso, os homens geralmente têm múltiplos destinos para buscar oportunidades de emprego, ao passo que as mulheres sempre vão para cidades já identificadas.

O trabalho realizado no campo mostrou que muitos estudos abordam a migração feminina de forma superficial, ou seja, como uma categoria residual. A mulher é vista como sendo dependente de familiares residentes na RAS, principalmente os maridos, ou ainda como fazendo parte da bagagem dos trabalhadores mineiros que vão à África do Sul. Atualmente, contudo, em função dos dados colhidos no local de estudo, a prática do comércio informal transfronteiriço mostra que as mulheres estão cada vez mais independentes e elas são verdadeiras atrizes, muito empenhadas e mais importantes do que aquilo que se pensava sobre elas, principalmente depois de 1994 e no período pós-apartheid, onde a entrada na África do Sul deixou de ser problema.

Buscando mais evidências sobre as transformações sociais criadas pela prática do comércio informal, Koroma et al. (2017) mostra que o comércio informal transfronteiriço sempre foi importante para a provisão de recursos nos locais necessários para sustento das famílias, uma vez que garantia o acesso aos serviços básicos, a exemplo de escolas, alimentação, saúde, bens de prestígio, etc. Cohen (1997) apud Hiralal (2017), destaca que as migrações femininas foram sempre um processo escondido da história do Homem. Ele reconhece que as mulheres são agentes importantes, geradoras de transformações sociais e econômicas a nível local, provincial e

nacional, fato que foi comprovado nas entrevistas realizadas ao longo do presente estudo, que mostra o comércio transfronteiriço envolvendo mulheres, e assim gerando a feminização da emigração.

As entrevistas igualmente mostraram que a prática do comércio informal contribuiu para o desenvolvimento e empoderamento social das mulheres, passando de simples agentes sociais passivas para socialmente ativas. Desta forma, contribuindo para a refutação da estrutura patriarcal mediante a quebra das antigas estruturas sociais de controle do patriarcado, que limitavam a mobilidade feminina, considerando as mulheres como estando reservadas ao papel de mães, esposas e filhas. Por seu turno, Rugube e Matshe (2001) argumentam que o comércio informal transfronteiriço tornou-se um setor lucrativo para indivíduos que não conseguiram empregos formais, oferecendo melhores oportunidades econômicas. Muitos dos envolvidos, sobretudo as mulheres, tornam-se novas líderes econômicas e sociais, conseguindo sustentar as suas famílias, como foi constatado nos locais de estudo, durante a realização do trabalho de campo.

Um outro aspecto que foi possível constatar, no âmbito da construção dos laços de solidariedade entre as comerciantes transfronteiriças, é a realização de créditos rotativos (*xitique*) entre as envolvidas, e que consiste numa forma de poupança com base numa periodicidade e valores previamente acordados. A estratégia de realização do *xitique*, entre as comerciantes informais, permite o seu empoderamento, sendo também uma das formas de financiamento para muitas envolvidas na atividade do comércio informal transfronteiriço. Durante a realização do trabalho de campo foi possível constatar algumas transformações no tratamento das pessoas. Quando o padrão de ouro (em que o movimento transfronteiriço era orientado para a procura de emprego nas minas de ouro) era forte, os emigrantes locais eram localmente conhecidos como *magaizas*. Eles, ao voltarem, podiam trazer objetos de valor como colares, anéis, brincos e pulseiras de ouro. Estes objetos, depois, podiam ser vendidos ou usados no lobolo. Mas, no contexto atual, onde o padrão de troca é a moeda rand e metical, as pessoas envolvidas no comércio informal têm a designação *mukherista*, em alusão a prática do *mukhero*, que é uma atividade de compra de produtos na África do Sul para posterior comercialização em Moçambique.

Neste estudo foi possível constatar a mudança conceitual existente entre os antigos e os novos elementos que se deslocam a África do Sul em busca de oportunidades de sobrevivência. Todos os indivíduos que emigravam para as minas da África do Sul eram denominados *magaizas*, pelo fato trazerem grandes bagagens em embrulhos de igual tamanho, e que se destinavam sobretudo ao consumo familiar. Os novos emigrantes, designados *mukheristas*, vão a África do Sul e efetuam compras de diversos produtos para fins da prática de comércio informal.

Algumas diferenças básicas entre os *magaizas* e os *mukheristas* consistem no tempo de permanência na África do Sul. Os primeiros permaneciam por muito tempo em território sul-africano, que podia variar entre os 12 a 18 meses de cumprimento dos seus contratos nas empresas mineiras. Mas, as mulheres *mukheristas* têm um tempo de permanência limitado e curto, dificilmente elas ultrapassam uma semana, isto muitas vezes é justificado pela necessidade de entregar as encomendas aos clientes e evitar muitos custos.

Outra característica que marca diferença entre as duas categorias é o fato da atividade de rendimento que cada grupo pratica na África do Sul. Os *mukheristas* se dedicam a realização do comércio informal, e os *magaizas* se dedicam ao trabalho nas minas da África do Sul. Um outro aspecto importante a ser destacado entre as categorias em estudo são as relações de gênero, em que os *magaizas*, são geralmente homens que se dedicavam ao trabalho das minas ou nas plantações da África do Sul, ao passo que o *mukhero* é praticado por mulheres que se dedicam a compra de diversos produtos para posterior comercialização nos seus locais de origem.

Conclusão

Ao longo do desenvolvimento do presente artigo, foram descritas as principais atividades econômicas que caracterizam a mobilidade de moçambicanos, sobretudo do sul do Save para a África do Sul, onde se destacam dois principais períodos, nomeadamente, a ida para o trabalho na plantações de cana-de-açúcar nas colônias britânicas do Natal e do Cabo, e mais tarde para as minas de diamantes e ouro em *Kimberley* e *Transvaal*. Numa segunda fase, a mobilidade é justificada pela prática do comércio informal transfronteiriço, principalmente depois do início das reduções das contratações iniciadas em 1976. Com a redução das contratações para o setor das minas, os moçambicanos, principalmente para os que já tinham sido mineiros, buscaram novas alternativas econômicas praticando o comércio informal, que inicialmente era tido como uma atividade proibida e designada *Candongá*. Mais tarde, veio a ser liberalizada no contexto das reformas políticas e econômicas introduzidas em Moçambique durante os finais da década de 1980 e princípios de 1990.

Com a introdução das reformas políticas e econômicas em Moçambique, a economia do sul deste país, outrora dominado pelas contratações de trabalhadores para as minas da África do Sul, passou a ser gerida pelo comércio informal, numa fase inicial realizada entre as vilas e cidades moçambicanas, e que posteriormente passou a fase transfronteiriça, cuja consolidação foi depois da assinatura dos acordos de supressão de vistos de entrada entre os dois países em 2005. A principal conclusão a que se chegou durante a elaboração deste artigo, é de que a mobilidade dos moçambicanos para a África do Sul é um fenómeno antigo e esteve, em sua maior parte,

orientado para a busca de melhores condições de vida por parte dos moçambicanos ao longo do tempo, sendo que numa primeira fase foram para o setor das plantações e minas, e atualmente se dirigem ao setor do comércio informal. Pelo exposto no parágrafo anterior, é possível constatar que tanto na primeira fase, quanto na segunda, a concepção da África do Sul como terra de oportunidades é um aspecto determinante, o que contribuiu para a continuidade das relações de dependência de Moçambique em relação a África do Sul.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

COVANE, Luís António. **O trabalho Migratório e a Agricultura no Sul de Moçambique (1990-1992)**. Promedia: Maputo, 2001.

CRUSH, Jonathan. **Migration in Southern Africa**. UCT and Quens University: September, 1996.

DE ABREU, Alexandre José Germano **International Migration and Sending Country Development: impact And Policies**. ISEG: Lisboa, 2006.

DOBSON, Belinda. **Women on the Move: Gender and Cross Border Migration to South Africa**, Nr 9, SAMP. 1998.

FIRST, Ruth. **O Mineiro Moçambicano, um estudo sobre a exportação da mão-de-obra de Inhambane**. CEA/ UEM: Maputo, 1997.

HARRIES, Patrick. **Work, Culture and Identity Migrant Laborers in Mozambique and South Africa 1860-1910**. Witwatersrand University Press: Pretória, 1995.

HENRIQUE, Victor Simões. A migração laboral no período colonial na África Austral: As dinâmicas sociais e econômicas dos trabalhadores moçambicanos na África do Sul. **Revista Síntese**, vol. IX, n. 19, Maputo. 2021.

JAIROCE, Jorge Fernando. **A mulher e o comércio informal transfronteiriço, vulgo Mukhero no sul de Moçambique. Casos das fronteiras de Namahacha e de Ressano Garcia 1984-2016**. UFRGS: Porto Alegre. 2016.

NDLELA, Daniel. **Informal Cross Border Trade: the case of Zimbabwe**. Institute of Global Dialogue: Johannesburg, 2006.

NSHIMBI, Christopher Changwe; MOYO, Inocent. **Migration, Cross- Border Trade and Development in Africa Exploring the Role of Non-State Actors in the SADC Region**, Palgrave Mcmilan: Pretoria. 2017.

PEBERDY, Sally. **Monitoring Small Scale Cross Border Trade in Southern Africa. Report for Regional Trade Facilitation Programme**. SAMP: Cape Town. 2007.

PEBERDY, Sally. **Border Crossings; Small Entrepreneurs and Informal Sector Cross Border Trade Between South Africa and Mozambique**. Tijdschrijf voor Economische en Sociale Geographie: 2000.

RABE, Maria Elisabeth. **Black Mineworkers' Conceptualisations of Fatherhood: a sociological exploration in the south african gold mining industry.** University of South Africa: Joanesburg, 2006.

RAIMUNDO, Inês; CHIKANDA, Abel. **Informal Entrepreneurship and Cross-Border Trade between Mozambique and South Africa**, vol 3 Nr 2, AHMR: 2017.

SCHNEIDER, F. and ENSTE, D.H. **Shadow Economies: Size, Causes, and Consequences**, Journal of Economic Literature: 2011.

WUYTS, Marc. Camponeses e Economia Rural em Moçambique. In: **Revista Agrária de São Paulo**, vol 13, n. 6, São Paulo: 1983.

Recebido em: 18/04/2023

Aprovado em: 27/07/2023