

REVISTA

Dado(s) de África(s)



Vol. 1 nº 02

2020

Revista Dados de África(s)

Volume 01, n. 02, jul – dez 2020.

Revista Dados de África(s)

Núcleo de Estudos Africanos – NEA

Periódico mantido pelos discentes do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África - Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus II, Alagoinhas, pelo Grupo de Pesquisa África do Século XX – História do Tempo Presente (UNEB/UNILAB), e pelo Programa de Pós Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África – UNEB DEDC II.

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora. Todos os direitos reservados ao Núcleo de Estudos Africanos 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:

Profa. Mestra Cinthia Nolácio de Almeida Maia
Profa. Especialista Rita de Cássia Nascimento dos Santos

Editoração eletrônica:

Dr. Rogério Sávio Link (UNIR)

Revisão linguística:

Profa. Dra. Jacimara Vieira dos Santos
Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
Profa. Ma. Cinthia Nolácio de Almeida Maia
Profa. Esp. Rita de Cássia Nascimento dos Santos

Design da capa:

Dr. Rogério Sávio Link (UNIR)

Sítio de internet:

<https://revistas.uneb.br/index.php/dadosdeafricas>

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

Núcleo de Estudos Africanos – NEA

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
Endereço eletrônico: estudosafrianosuneb@gmail.com

Dados de África (s): Revista do corpo discente do Programa de Pós-Graduação em
Estudos Africanos e Representações da África, Universidade do Estado da Bahia - v1, n. 02.; il.
Semestral ISSN 2675-7699 online

© 2020 do Núcleo de Estudos Africanos da UNEB

Revista Dados de África (s), periódico pertencente aos discentes 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 2675-7699 online, v. 1, n. 2, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/dadosdeafricas>

Editores:

Profa. Mestra Cinthia Nolácio de Almeida Maia

Profa. Especialista Rita de Cássia Nascimento dos Santos

Conselho científico:

1. Afonso Manhice – Moçambique
(manhiceafonso@gmail.com)
2. Alberto Oliveira Pinto – Universidade de Lisboa – Portugal
(alberto.o.pinto@gmail.com)
3. Álvaro Campelo – Universidade do Porto – Portugal
(campelo@ufp.edu.pt)
4. Alyxandra Gomes Nunes – UNEB/DCH-V
(alyxandragomes@gmail.com)
5. Denise Barros – USP
(yadene@gmail.com)
6. Ineildes Calheiro dos Santos – UNEB/UFBA
(ildafrica@yahoo.com.br)
7. Isabel Cristina Martins Guillen – PPGH/UFPE
(icmg59@gmail.com)
8. Ivaldo Marciano de França Lima - UNEB/DEDC II
(ivaldomarciano@gmail.com)
9. Jean Michel Tali – Universidade/Howard EUA
(talilda@yahoo.com)
10. Jose Ricardo Moreno Pinho – UNEB/DEDC II
(ricardomoreno@hotmail.com)
11. Júlio Claudio da Silva – PPGH/UFAM
(julio3oclps@gmail.com)
12. Leonice de Lima Mançur Lins - UNEB/DEDC II
(leonicelins@yahoo.com.br)
13. Mahfouz Ag Adnane – Casa das Áfricas (SP)
(tidjefene@gmail.com)
14. Marcos Carvalho Lopes - UNILAB – Campus dos Malês
(marcosclopes@gmail.com)
15. Mônica Lima – (PPGH da UFRJ)
(monicalimaesouza@gmail.com)
16. Patrício Batsikama – ISPT- Angola
(cipriano23327@ufp.edu.pt)
17. Pedro Acosta Leyva - UNILAB – Campus dos Malês
(leyva@unilab.edu.br)
18. Rodrigo Castro Rezende - UFF – Campos dos Goytacazes
(rodcastrorez@gmail.com)
19. Silvio Correia – PPGH/UFSC
(silviomscorrea@gmail.com)
20. Tomé Morais – Moçambique
(tpedromor7@yahoo.com.br)
21. Yuri Manuel Francisco Agostinho- ISAART- Angola
(yanessanguifada@gmail.com)

Comitê editorial executivo:

1. Euclides V. Silva Afonso – UNILAB – Campus dos Malês/UNEB
(euclidesvictorinosilvaafonso@gmail.com)
2. Ineildes Calheiro dos Santos– UNEB/UFBA
(ildafrica@yahoo.com.br)
3. Ivaldo Marciano de França Lima – (UNEB DEDC II)
(ivaldomarciano@gmail.com)
4. José Fernando de Matos – UNEB
(matossizanga@gmail.com)

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

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

Docentes:

Alexandre Antônio Timbane (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;
Alyxandra Gomes Nunes (Doutora) DCH V UNEB;
Antônio Vilas Boas (Mestre) DEDC XIV UNEB;
Detoubab Ndiaye (Doutor) DEDC II UNEB;
Iêda Fátima da Silva (Doutor) DEDC II UNEB;
Ivaldo Marciano de França Lima (Doutor) DEDC II UNEB;
José Ricardo Moreno Pinho (Doutor) DEDC II UNEB;
Joselito Brito de Almeida (Mestre) DEDC II UNEB;
Marcos Carvalho Lopes (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;
Natália Cabanillas (Doutora) UNILAB – Campus Redenção
Pedro Acosta Leyva (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês.

Apoio:

Universidade do Estado da Bahia – UNEB

Reitor: Prof. Ms. José Bites de Carvalho

Vice-Reitor: Marcelo Duarte Dantas de Ávila

Pró-Reitora de Pós-Graduação: Profa. Dra. Márcea Andrade Sales

Diretora do Departamento de Educação, DEDC II - Maria Neuma Mascarenhas Paes.



DADOS DE ÁFRICA (S)

EDITORIAL - DADOS DE ÁFRICA(S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | Nº. 02 | Ano 2020

COMITÊ EDITORIAL EXECUTIVO

**Euclides V. Silva Afonso
Ineildes Calheiro dos Santos
Ivaldo Marciano de F. Lima
José Fernando de Matos**

Site/Contato

Editores

Cynthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rita de Cássia Nascimento dos Santos
rita.tic@gmail.com

DADOS DE ÁFRICA (S): UM NOVO NÚMERO, CAMINHANDO NA INSISTÊNCIA PARA EXISTIR!

As representações dos conhecimentos sobre o continente africano, na maioria das vezes, se pautam em aspectos essencialistas, homogeneizantes e porque não dizer, equivocados e que corroboram com a cristalização e perpetuação das ideias em torno de uma África que não é reconhecida por muitos dos seus habitantes, e que não condiz com a sua realidade. No Brasil, em específico, tais representações insistem em visibilizar uma África a-histórica, indistinta e original, em que os homens e mulheres do continente, bem como os seus ditos descendentes “trazidos” para cá, são concebidos a partir de uma raça negra essencializada e que possuem costumes e práticas culturais, religiosas e históricas também essencializadas.

Nesse sentido, as pluralidades linguísticas, geográficas, religiosas e culturais do continente e de seus muitos povos, além das historicidades e temporalidades dos homens negros e das mulheres negras do Brasil, que são reais e verdadeiras, vão sendo olvidadas e distorcidas, reforçando estereótipos e gerando prejuízos no que tange aos conhecimentos e a apreensão dos processos históricos. A compreensão dessas questões remete a necessidade de busca de construção e difusão de saberes sobre o continente africano que tenham sentido, que se aproximem da sua realidade, que considerem suas várias formas e sua multiplicidade, e que se pautem em histórias, narrativas e imagens que revelem a África a partir dela própria, em que o protagonismo e centralidade dos seus povos estejam presentes.

Nesse ínterim, a Revista **Dados de África (s)**, traz, numa perspectiva interdisciplinar, estudos, reflexões e resultados de pesquisas sobre diferentes discussões alusivas à África, bem como seus desdobramentos no Brasil, com o propósito de contribuir com a desconstrução de representações balizadas em homogeneizações e estereótipos, bem como contribuir para conformação de novos olhares e de um maior conhecimento no que tange a esse continente tão plural. A Revista traz neste segundo número cinco belos e ricos textos, e que abordam a partir de diversas perspectivas e áreas, temas que contemplam diferentes contextos e aspectos da África e alguns desdobramentos de suas histórias e representações no Brasil.

O primeiro texto, intitulado “Ousmane Sembene e Cheikh Anta Diop: a matrilinearidade como evidência de um diálogo”, produzido por Marcio Luís da Silva Paim, traz a partir de um estudo bibliográfico, uma rica discussão sobre as trajetórias na luta antirracista e anticolonialista, de duas grandes personalidades senegalesas do século XX: o intelectual Cheikh Anta Diop e o artista militante Ousmane Sembene, ressaltando suas aproximações culturais e políticas. O artigo

traz ainda análises do filme *Ceddo* (1976), de autoria de Sembene, para destacar os diálogos, as confluências e complementaridades históricas e ideológicas entre o cineasta e as concepções históricas defendidas por Diop, sobretudo no que tange a questão da matrilinearidade africana.

O segundo artigo, intitulado “A história do povo Mandinga: do seu embrião ao atual Guiné-Bissau”, de Calido Mango, também apoiado em estudos bibliográficos, discute alguns aspectos atinentes à origem, o declínio e aos processos de organização histórica, política e social do povo Mandinga ou “Mandinko”, sociedade que se desenvolveu nas margens do Rio Níger, numa região conhecida como África Ocidental. O artigo também discute suas influências sobre outros povos, particularmente aqueles que constituem a atual Guiné-Bissau. O artigo é bastante importante para contribuir com o rompimento do ostracismo a que foram relegadas outras versões sobre os povos do continente africano durante muito tempo.

Na sequência, temos o belo artigo “Entronização do candidato ao ‘poder político endógeno’ africano: um olhar sobre a organização política do subgrupo Vambalundu, do Reino de Ombalundu dos Ovimbundu e Angola, província de Wambu”, de João Domingos Ngoma, que a partir de reflexões sobre o conceito de poder político e poder político endógeno, aborda algumas questões alusivas aos processos de organização sociopolítica, com ênfase em implicações presentes nos rituais de entronização dos soberanos entre os Vambalundu, um subgrupo oriundo do Reino de Ombalundu, no que hoje nomeamos por Angola. As análises apresentadas pelo autor são importantes para dar visibilidade sobre as histórias dos povos africanos suas dinâmicas, processos e diversidades.

O quarto artigo, intitulado “Mulheres no boxe: corpo, espiritualidade, raça e diáspora africana nas Américas e no Caribe”, de Antônia Gabriela Araújo, a partir de narrativas e histórias de vida de mulheres boxeadoras afro-cubanas e afro-brasileiras, traz importantes reflexões sobre corpo, gênero, sexualidade, raça e questões políticas da diáspora africana nas Américas. O texto traz também discussões atinentes às noções de corpo e corpo/quilombo, referendadas em autoras como Audre Lorde e Beatriz Nascimento, para refletir sobre como essas mulheres no boxe, particularmente no contexto de Cuba e Brasil, pensam e (re) significam o corpo negro, como território político/espiritual de luta e resistência, sobretudo às opressões e violências raciais e de gênero. Eis uma ótima opção de leitura para o aprofundamento de muitas questões, principalmente de gênero, raça e sexualidade.

Completando este volume, o artigo “A descoberta do Mundo Atlântico e as implicâncias da rota triangular na esfera sócio-cultural africana” de José Mateus Francisco, discorre, por meio de estudos bibliográficos, sobre as relações que se estabeleceram no mundo Atlântico ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII no que tange aos tráficos e a escravização de homens e mulheres

de África, a formação do chamado comércio triangular e as implicações que este teve na esfera sociocultural das sociedades africanas. É um texto importante e necessário, particularmente para a desconstrução de conhecimentos equivocados e baseados no senso comum sobre essa temática e que muitas ainda prevalecem, especialmente no Brasil. Enfim, o leitor e a leitora estão de posse de mais um número de Dados de África (s). Tenham uma excelente leitura. Que esse número seja bem aproveitado e traga muitas contribuições.

As editoras.



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | Nº. 2 | Ano 2020

Márcio Luís da Silva Paim

Ousmane Sembene e Cheikh Anta Diop: a matrilinearidade como evidência de um diálogo

Ousmane Sembene and Cheikh Anta Diop: matrilineality as evidence of a dialogue

RESUMO: Esse artigo possui dois objetivos. O primeiro é analisar as trajetórias de Ousmane Sembene e Cheikh Anta Diop pontuando o momento em que ambas se aproximam; o segundo é notar como um dos diálogos do filme *Ceddo* (1976), de Ousmane Sembene conflui com a concepção da história advogada por Cheikh Anta Diop, o que sugere um “diálogo” entre o cineasta militante e o intelectual.

PALAVRAS-CHAVE: Ousmane Sembene; Cheikh Anta Diop; Cinema.

ABSTRACT: This article has two objectives. The first is to follow the trajectories of Ousmane Sembene and Cheikh Anta Diop, punctuating the moment when both approach; the second is to note how one of the dialogues of the film *Ceddo* (1976), by Ousmane Sembene, converges with the conception of history advocated by CAD, which suggests a “dialogue” between the militant artist and the intellectual.

KEY WORDS: Ousmane Sembene; Cheikh Anta Diop; Movie Theater.

Site/Contato

Editores

Cinthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rita de Cássia Nascimento dos Santos
rita.tic@gmail.com

OUSMANE SEMBENE E CHEIKH ANTA DIOP: A MATRILINEARIDADE COMO EVIDÊNCIA DE UM DIÁLOGO

Márcio Luís da Silva Paim¹

INTRODUÇÃO

Cheikh Anta Diop² nasceu em Diourbel, em 29 de dezembro de 1923. Químico, físico, matemático, historiador, antropólogo, arqueólogo, paleontólogo, egiptólogo, sociólogo e linguista, Diop é considerado a personalidade africana de maior destaque no século XX. No auge do debate racial que prevalecia na Europa dos anos 1950, Diop, elaborou uma tese de doutorado, recusada por uma banca de eminentes egiptólogos franceses. Essa tese deu origem a “*Nações negras e cultura*”, obra seminal que reelaborou a narrativa sobre a origem da espécie humana na África e da civilização egípcia.

Sembene nasceu no mesmo ano, em Ziguichor, região da Casamance, em 1º de janeiro de 1923. Embora nascidos em regiões distintas, às trajetórias do intelectual e do artista, além de possuírem aproximações em suas experiências culturais, ambas, em dados momentos, se cruzam. Logo, a oposição ao colonialismo manifestada pelo artista Sembene Ousmane e pelo intelectual Cheikh Anta Diop deve ser compreendida, tendo como ponto de partida – no caso de Ousmane - a longa duração da história de rebeldia da região da Casamance.

Cultura *wolof*: ponto de aproximação (comum) entre Ousmane Sembene e CAD: uma retrospectiva

A história do grupo étnico *wolof* remonta a uma crise sucessória no império de Mali. No século XIV (1360), após a morte do *mansa* (rei) Suleyman, os *wolofs* organizaram uma revolta, liderada pelo soberano *Njajaan Njaay* que ampliou sua autoridade e suas fronteiras até a região da Senegâmbia setentrional, ou seja, ao atual norte do Senegal. A série de vitórias obtidas a partir do início da crise política, permitiu que *Najajaan* criasse a Confederação Wolof. O poder da confederação foi questionado até o seu desaparecimento no século XVI, em função da invasão dos Fulanis (islâmicos) liderados por Kolly Tengela que havia migrado do *sael* maliano para ocupar os altos platôs no sul do Senegal, no *Futa Jalon*. Assim, depois da chegada de um grupo

¹ Márcio Luís da Silva Paim. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia – CEOA\UFBA; Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Sudoeste da Bahia – PPGED\UESB. mrciopm283@gmail.com

² Como uma forma de tornar o nome “repetitivo”, desta página em diante Cheikh Anta Diop, será grafado de forma abreviada como CAD.

de Fulanis islamizados no sul do Senegal, outro grupo se dirige ao norte – região do *Futa Toro* – para fundar a dinastia Denyanke (BARRY, 2010).

A chegada dos colonizadores portugueses ao litoral da Costa ocidental da África ocasionou a desestabilização econômica e política ao longo dos rios do sul do Senegal, o que provocou o desmembramento da Confederação dos wolof. Além da chegada dos portugueses e do desaparecimento da Confederação, a expansão dos Fulanis islamizados para áreas wolof não podem ser secundarizados, pois, constituem requisitos para a compreensão histórica dos grupos étnicos a que pertencem Ousmane Sembene e CAD. Portanto, é a partir de 1445 com a chegada dos portugueses, que o comércio de escravizados africanos é estabelecido como “*pedra angular das atividades comerciais dos portugueses*” (BARRY, 2010, p. 317).

A “dinâmica” do comércio português e a invasão dos Fulanis comandados por Kolly Tengela, além de desmembrar a Confederação wolof, excluiu os mesmos do comércio litorâneo, favorecendo as províncias costeiras portuguesas, assim:

A confederação do Jolof, já abalada pela invasão maciça de Kolly Tengella, desintegrou-se sob a influência do comércio português que, ao favorecer as províncias costeiras, acelerou o desmembramento político da Senegâmbia. É assim que, após sua vitória sobre o *buurba* jolof em Danki, Amari Ngoone proclamou a independência da província marítima do Waalo no estuário do rio Senegal e do Bawol no Sul-oeste, empurrando assim os jolof para o interior. O território jolof foi, portanto, consideravelmente reduzido. O país não manteve mais relações diretas com o comércio transatlântico a partir de então dominante, sendo também excluído, ao norte, do comércio transaariano em função da potência do Reino denyanke do Futa Toro (BARRY, 2010, p. 318).

A redução da área wolof, após o desmembramento da Confederação, se constituiu como uma das consequências da crise comercial que ocorreu na Senegâmbia. O declínio da confederação foi o resultado de uma série de lutas que abriu espaço para atuação dos senhores da guerra. Portanto, é nesse contexto que as monarquias *sebbe*, subvertem as relações de poder na Senegâmbia.

Do século XVI ao XIX, a ideia da reapropriação dos territórios wolofs perdidos durante o esfacelamento da confederação passou a ser um elemento norteador do grupo. No século XVII, o monopólio do comércio de escravizados africanos por Portugal passa a ser contestado pela Holanda e a França. Também nesse período, o desenvolvimento do comércio de africanos escravizados orientou a reorganização do mapa político da Senegâmbia. Barry (2010) fornece uma análise da conjuntura do período, dos países envolvidos, e dos interesses em jogo:

A reorganização do mapa político estava intimamente ligada ao recrudescimento da violência entre Estados e ao desenvolvimento do tráfico

negreiro que acelerou o desmembramento político da Senegâmbia. Coincidiu também com a chegada dos holandeses, dos franceses e dos ingleses, cuja presença no litoral senegambiano se consolidou, a partir da segunda metade do século XVII, em detrimento do monopólio português. Com efeito, o tráfico negreiro, que se havia convertido em pedra angular do mercantilismo colonial após o avanço da indústria açucareira no Novo Mundo, acelerou a partilha da Senegâmbia em zonas de influência, graças à construção de feitorias fortificadas ao longo da costa (BARRY, 2010, p. 320).

Com o advento do século XIX, a França demonstrou a agressividade de sua política africana para assegurar os interesses estratégicos da metrópole. É nesse contexto que dar-se-á início às disputas entre franceses e holandeses pelas regiões de *Gorée*, *Saint-Louis*, *Rufisque*. Essas três cidades e, depois da independência, Dacar, compuseram as quatro comunas senegalesas onde os habitantes africanos tinham “direito” a cidadania francesa. Cabe ressaltar que, parte da população de Gorée, Saint-Louis e Rufisque, assim como a maioria do país, é composta por membros do grupo *wolof*. Dessa maneira, a islamização do grupo *wolof* apresenta-se como requisito à compreensão dos vínculos históricos, culturais e religiosos entre Ousmane e CAD (GADJIGO, 2007).

A islamização do grupo *wolof*, iniciada pelo movimento marabúutico Nasir al-Din, nos propicia uma dimensão do espaço ocupado pelo islamismo durante a crise política e econômica desencadeadas no século XVII, pois:

O movimento ligado aos marabutos e desencadeado em nome do Islã pelo marabuto mouro Nāsir al-Dīn, demonstrou bem a gravidade da crise provocada, desde essa época, pela presença europeia na Senegâmbia. O movimento, sob o manto do Islã puritano, partiu do sul da atual Mauritânia onde a população berbere sofria, em seu conjunto, com uma profunda crise econômica, em função do declínio do comércio transsaariano, processo acentuado pela instalação dos franceses em Saint-Louis, em 1659 (BARRY, 2010, p. 324).

E ainda:

Nāsir al-Dīn impulsionou então um movimento religioso baseado no Islã puritano, a fim de salvar a sociedade berbere da desintegração através da conquista do vale do rio Senegal, de vital importância para a economia do Sahel. A luta entre os guerreiros *hasaniyya* e os berberes da classe dos marabutos prolongou-se em virtude da proclamação da guerra santa (*jihad*) nos reinos do vale do rio Senegal. Em seu contexto de origem, o movimento de Nāsir al-Dīn constituía uma tentativa de regular a vida política e social segundo os ensinamentos da *shari'a* (lei islâmica) em sua mais pura ortodoxia, a fim de acabar com o poder arbitrário dos guerreiros *hasaniyya* através da instauração de uma verdadeira teocracia muçulmana (BARRY, 2010, p. 326).

A declaração da *jihad* nos reinos do Vale do rio Senegal foi estimulada por fatores econômicos e políticos. O que se nota na Jihad é que, a partir de 1677, através do discurso da “guerra santa”, a introdução dos islamismos vai obter êxito em estados como “o *Waloo, no Futa Toro, no Cayor e no wolof*” (BARRY, 2010, p. 326). É nesse contexto que uma parte do grupo étnico wolof será convertida ao islã. As transformações sociais, políticas e econômicas, provocadas pelas revoluções islâmicas dos séculos XVIII e XIX, foram responsáveis por amplos movimentos migratórios do interior para a cidade. Logo, foram essas migrações *wolofs* que nos permitem entender o grupo étnico como um elemento que aproxima as trajetórias de Ousmane Sembene e CAD (GADJIGO, 2007).

Outras “afinidades” que aproximam Ousmane Sembene e CAD:

Sem perder de vista que Ousmane Sembene e CAD eram africanos, senegaleses, pertencentes à mesma cultura étnica – wolofs islamizados – e nascidos no mesmo ano, pressupomos também que além da aproximação cultural presente entre o artista e o intelectual, existiam outras “aproximações” que contribuíram para que, cada um, ao seu modo, elege-se o combate ao colonialismo como direcionador de suas trajetórias. Dessa maneira, a história de resistência e rebeldia a que ambos estiveram submetidos – no caso de Sembene a região da Casamance, e no caso de CAD, sua própria família – são informações que não devem ser negligenciadas na compreensão das características que aproximavam ambos (GADJIGO, 2007).

A rebeldia, as rebeliões e a resistência se constituem como outra das afinidades – além de pertencerem ao grupo étnico *wolof* - que tornam comum as trajetórias de CAD e Ousmane Sembene. Enquanto Sembene nasce na Casamance – cidade bastião da resistência wolof frente ao poder colonial – Cheikh Anta Diop nasce na família do revolucionário Cheikh Ahmadou Bamba, fundador da irmandade muçulmana *Mourida* no Senegal:

Cheikh Anta Diop nasceu em 29 de dezembro de 1923, na região de Diourbel (Baal-Cayor), em Caytu, aproximadamente a 150 km ao Leste de Dacar, no Senegal. Sua família pertence a uma linhagem originária de Koki, perto da cidade de Louga. O pai de Cheikh Anta Diop, Massamba Diop, faleceu logo após o nascimento do seu filho. Sua mãe, Magatte Diop, faleceu em 1984. O prenome “Cheikh Anta” que foi dado ao único filho, é aquele de seu tio materno por aliança Cheikh Anta M’Backé, um dos irmãos mais jovens de Cheikh Ahmadou Bamba (1851-1927), o fundador da irmandade muçulmana *Mourida*, no Senegal (DIOP, 2003, p. 23).

É importante destacar as histórias de rebeldia da Casamance – lugar de nascimento de Ousmane Sembene – bem como, a linhagem *Mourida* em que Cheikh Anta Diop nasceu, pois partimos do pressuposto de que a experiência de ambos desempenhará papel diferenciado na

definição dos caminhos do artista militante e do intelectual. Dessa maneira, se faz necessário notar a educação islâmica como outro elemento que marca a aproximação entre Ousmane Sembene e CAD.

Educação islâmica:

A “conversão” do grupo étnico *wolof* ao islamismo é outro elemento que torna comum (ou próxima) as trajetórias de Ousmane Sembene e CAD. A expansão Fulani no século XV foi responsável pela islamização de vários grupos étnicos, entre eles os *wolof*. Diourbel e Casamance, respectivamente, os locais de nascimento de CAD e Ousmane Sembene foram alcançados pela expansão religiosa. Portanto, essa islamização fará com que Sembene e CAD tenham a educação islâmica na infância como outro ponto de aproximação na trajetória de ambos (DIOP, 2003).

Sembene integrou a comunidade mulçumana no período em que morou em Dacar, porém, seu processo de aprendizagem foi difícil, pois, segundo ele: "*nosso marabu não falava uma palavra wolof*" (GADJIGO, 2007, p. 12). Nota-se a “ambiguidade” da língua, no contexto formativo de Sembene. Ora, se por um lado ela parece ser um obstáculo, um impedimento, por outro o contato com um homem de língua e formação cultural mandinga, segundo Ousmane: "*o enriqueceu e o impressionou profundamente*" (GADJIGO, 2007, p. 12). Cheikh Anta Diop por seu lado: "*Aos quatro ou cinco anos de idade, (...) foi mandado para a escola corânica em Koki*" (DIOP, 2003, p. 25). Dessa forma, evidencia-se que a religião islâmica aproxima e tornam comuns os passos de Ousmane e CAD (GADJIGO, 2007).

Importante destacar que, no momento que CAD era matriculado na escola regional de Diourbel, hoje Escola Ibrahima Thioye – e já em 1937 aos quatorze anos obtinha: "*(...) seu diploma de estudos primários*" (DIOP, 2003, p. 27), Ousmane “ em 1931, aos oito anos: "*(...) ingressou na escola primária Escale (hoje a Malick Fall Hight School)*” (GADJIGO, 2007, p. 19). O nome da escola prestava uma homenagem ao romancista senegalês Malick Fall, autor da clássica novela francófona *La plaise*, publicado em 1967 (GADJIGO, 2007). Depois da formação islâmica, no momento que Diop conclui o seu curso primário (aos quatorze anos) Ousmane - seis anos mais jovem – inicia seu percurso escolar. Dessa maneira, a “expulsão” de Sembene da escola, não deve deixar de ser mencionada (GADJIGO, 2007).

Várias são as narrativas acerca dos motivos que levaram Ousmane Sembene a ser “expulso” da escola. Moussa Barro, colega do tempo de escola junto com Sembene, destaca que: "*Sembene queria se libertar do ambiente sufocante da sala de aula e gratificar seu desejo*

ardente de sair para nadar e fazer caminhadas no mato” (GADJIGO, 2007, p. 19). Paulin Soumanou Vieyra, apresentando uma versão que está em desacordo com a de Moussa Barro, reduz a problematização ao alegar que: (...) *Sembene foi simplesmente expulso da local pelas autoridades da escola* (GADJIGO, 2007, p. 19). Entre as narrativas de Paulin Vieyra e Moussa Barro, há uma terceira que, além de conciliar as narrativas anteriores, parecer ser coerente:

Merece ser levado em consideração, pois o próprio Sembene retoma-o novamente em um de seus primeiros romances, *O pay, mon beau peuple*: um livro foi roubado e ninguém sabia quem o havia feito. Foi realizada uma investigação, que durou vários dias, mas, como não adiantou, foi tomada a decisão de punir os alunos mais problemáticos, na esperança de que o culpado estivesse entre eles. Como Oumar sabia que ele era inocente, ele se recusou a aceitar a decisão, e foi quando o superintendente lhe deu um tapa na cara. Não há necessidade de lhe dizer que o último foi espancado por Faye e que, como resultado, ele foi expulso da escola... Apesar da mediação dos anciãos, Faye estava convencido de que não voltaria à escola, dizendo que era pescador, nem mais nem menos, como seu pai (GADJIGO, 2007, p. 19).

O “tapa” recebido por Sembene de seu professor foi determinante para a decisão de “abandonar” a escola. Há dúvidas de se quando: *“ele foi expulso da escola enquanto completava sua quinta série”* (GADJIGO, 2007, p. 19). Por outro lado, compartilha-se a certeza de que, a agressão do professor foi o limite para demonstração da revolta de Sembene. Embora não seja determinante em termos do posicionamento anticolonial, a interrupção dos estudos de Ousmane Sembene em relação à Cheikh Anta Diop não pode deixar de ser mencionado. Logo, enquanto Diop estabelece o ambiente acadêmico como “lugar de luta”, Sembene adotará o cinema como estratégia de luta e conscientização política.

A cidadania francesa:

Como africanos de países e regiões de colonização francesa, o debate em torno da “*cidadania*” é outro elemento que aproxima as experiências de CAD e Ousmane Sembene. A ideia de “perfeição, desenvolvimento e civilização” amalgamadas à concepção de “*cidadania francesa*” teria sido outro componente determinante para que ambos – Sembene e CAD – tivessem a Europa (França) como ponto comum de suas trajetórias. Da mesma forma que Cheikh Anta Diop, Ousmane Sembene fez parte de uma geração, onde a “ida” a França tornou-se o “sonho” e o caminho de milhares de trabalhadores e estudantes senegaleses. Dessa maneira. A história da Casamance é uma evidência de como a ideia de uma “*cidadania francesa*” serviu para que muitos africanos vissem a França como uma possibilidade de “civilização” e vida melhor (GADJIGO, 2007).

A Casamance

A região que passou a ser designada por *Casamance*, a partir da chegada dos portugueses no século XV, possui uma história de rebeldia e resistência que remonta ao império do Mali. A palavra *Casamance* está relacionada a um rio que recebe o mesmo nome. Ao chegarem durante o século XV, os portugueses já encontraram os nativos referindo-se ao rio como “*Casa-Mansa*”. Segundo Person (2011), *Casa-Mansa* era também a forma como o soberano dos Bainuk-Kassanga era conhecido na época. Com o “aportuguesamento” da palavra para *Casamance*, o rio passou a designar a região que:

(...) está localizada na parte sul do Senegal, entre o enclave gambiano no Norte e a Guiné-Bissau na fronteira ao sul. A região tem uma área de superfície de 30.000 km² e recebe o nome das 156 milhas do rio que corta ele na metade. O clima é do tipo tropical-chuvoso com uma estação de chuvas e vegetação abundante. O vale do baixo rio consiste em um longo e estreito estuário cuja margem é coberta por mangues e árvores de palmeira devido à ressurgências oceânicas da costa atlântica. No baixo Casamance, *Joolas*, junto com os subgrupos deles (incluindo *Floops*, *Manjakos* e *Balantas*) formam a maior parte da população. Apesar do longo efeito da cristianização, a religião tradicional é muito praticada. No século XX como outras partes do Senegal foi atormentado por uma seca crônica, Wolofs, mulçumanos, e produtores de amendoim deslocaram-se para as terras férteis desta região (GADJIGO, 2007, p. 6).

E mais:

Do Atlântico, no oeste, você imagina que está seguindo o progresso subindo rio acima em um navio na margem direita: em breve você chega a Casamance. Após passar pela ilha de *Karabane*, você chega a *Elinkine*, o enclave *Soninke*, casa do legendário *Djignabo Badji*, que conduziu um ataque no exército francês na base de *Sèlèki* e foi executado em 18 de maio de 1906 por tropas francesas promovendo uma rebelião. Em direção a noroeste as refrescantes, mas turbulentas águas do *Soungrougrou*, um de seus tributários, o rio enrola-se nele mesmo e dobra-se como uma foice no ponto *Saint-George*, antes de desaparecer no Nordeste e fazer uma parada, por assim dizer, em Zinguinchor (GADJIGO, 2007, p. 6 - 7).

A localização geográfica e os fatores climáticos tornaram a Casamance, além de próspera, região central no desenrolar de processos históricos. A abundância de fauna e flora transformou-a em uma região cosmopolita. Suas terras férteis na margem do rio fizeram com que uma multiplicidade de grupos étnicos se estabelecesse na região. Dessa forma, a Casamance se beneficiou do comércio com os portugueses como “herança” desse período (GADJIGO, 2007).

A longa duração histórica de rebeldia e resistência da Casamance deve ser destacada, pois remonta ao período da oposição ao império do Mali, passando pelo contexto das colonizações portuguesa, francesa e senegalesa. A região da Casamance guarda até hoje, a rebeldia amalgamada em sua história, de forma que essa experiência marca a subjetividade de sua população. A colonização francesa, iniciada em 1886 e junto com ela à anexação da região da Casamance ao Senegal, somaram-se em outro episódio de resistência que foi reprimida com uma brutalidade. Dessa maneira, após inúmeros massacres, foi alcançada a “pacificação” e o “controle” da Casamance pelos franceses (GADJIGO, 2007).

Em 1916 – durante a 1ª guerra mundial – o governo francês aprovou um projeto de lei que tinha como objetivo expressar “gratidão” e o “agradecimento” pela participação dos batalhões de militares senegaleses que lutaram ao lado dos franceses no conflito mundial. Além da “gratidão” e do “reconhecimento” o projeto criava quatro comunas - Dakar, Gorée, Rufisque e Saint-Louis - bem como, estendia o direito da “*cidadania francesa*” a todos habitantes dessas comunas. Cabe ressaltar que a “*cidadania*”, nesse contexto, ao ser “estendida” às populações das comunas torna-se um instrumento de dominação do colonialismo francês. Assim, pressupomos que a “*cidadania francesa*” ao ser apresentada aos senegaleses como valor da “civilização” e do “desenvolvimento” terá influência ao colocar a França como destino da “utópica perfeição” da civilização (GADJIGO, 2007).

Além de valores subsumidos no conceito de “*cidadania*”, a Casamance foi colocada sob o regime de *indigenato*, o que significava:

(...) entre outras coisas, que neste contexto colonial os nativos que estavam submetidos a França ficaram no menor degrau da escada social. Para estes cidadãos de segunda classe, como em outros países sob o governo colonial, nenhum sistema de manutenção de registros foi estabelecido para registrar casamentos, aniversários ou mortes (GADJIGO, 2007, p.7 - 8).

Nota-se que, além da “*cidadania francesa*” não abranger a região da Casamance - seus habitantes eram considerados cidadãos de “segunda classe” -, as autoridades coloniais não mantinham, sequer, arquivos ou registros de casamentos, óbitos e\ou aniversários, o que evidencia o desprezo do colonialismo francês pelo território (GADJIGO, 2007). Entendo que, no caso de Ousmane Sembene, mesmo sendo um opositor a “*cidadania francesa*”, a “ida” à França – antes da “conscientização política” - fora o ideal norteador da sua geração. Da mesma forma, em 1946, aos 23 anos, Cheikh Anta Diop terá a Europa (França) como destino e início de sua trajetória acadêmica (DIOP, 2003). Portanto, se faz necessário destacar como a Europa torna-se ponto de cruzamento das trajetórias de Ousmane Sembene e de CAD.

A ideia da Europa (França) como lugar de educação\civilização ocupou espaço na elaboração no imaginário de gerações de senegaleses. Tal imaginário pode ser pensado a “*partir do poder que a cultura do colonizador exerce sobre o colonizado*”. Fanon (2002) apresenta as qualidades atribuídas à “cidade do colonizador” - no caso, a França – ao ser apresentada pela colonização como a “utopia” do colonizado, assim:

A zona habitada pelos colonizados não é complementar a zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, mas não a serviço de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, elas obedecem no princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, nunca vistos, nem mesmo sonhados. Os pés do colono nunca se mostram, exceto talvez no mar, mas nunca se está bastante próximo deles. Pés protegidos por sapatos fortes, enquanto as ruas de suas cidades são limpas, lisas, sem buracos, sem pedriscos. A cidade do colono é uma cidade empanturrada, preguiçosa, seu ventre está sempre cheio de coisas boas (...) (FANON, 2002, p. 55).

As subjetividades do pensamento colonial introjetam na consciência do colonizado a ideia de que a “perfeição”, amalgamada à civilização nas zonas e cidades do colonizador estimula no colonizado a desejar – ou “invejar”, como supõe Fanon (2002) - a França, em detrimento de uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, assim:

A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada. (...). O olhar que o colonizado lança sobre a cidade do colono, é um olhar de luxúria de inveja. Sonhos de posse. Todos os modos de posse: sentar-se a mesa do colono, deitar-se na cama do colono, se possível com a mulher dele. O colonizado é um invejoso (FANON, 2002, p. 55 - 56).

A oposição entre a cidade do colonizador – a França, a cidade “perfeita” e a cidade do colonizado, a “*cidade agachada, uma cidade de joelhos*” (FANON, 2002, p. 55 - 56) que torna a metrópole europeia a referência das ideias para gerações de senegaleses. Essa ideia de desenvolvimento e “perfeição” atribuída à cultura da França e fixada pelo sistema da educação colonial educou gerações de africanos – incluindo as de Ousmane Sembene e CAD – no juízo de que a França era o “centro” das ideias. Logo, partimos do pressuposto de que essa referência da França como “*centro das ideias*”, subsumida na educação que Sembene e Diop tiveram acesso, contribuiu para que ambos tivessem a Europa como denominador de suas trajetórias.

A Europa e o racismo

A experiência com o racismo na Europa, tanto para CAD quanto para Ousmane Sembene - além de aproximar as trajetórias – ocupou espaço importante na definição no caminho do militante e do intelectual. É importante pontuar a diferença na forma como Ousmane Sembene e CAD foram confrontados com o racismo. No caso de Diop, ele foi acareado com a forma subsumida do racismo expresso no âmbito acadêmico. A imagem de uma África “sem história”, onde “*os negros, jamais teriam sido responsáveis por um único feito de civilização*” (DIOP, 2003, p.6), foi um dos fatores que influenciaram para que CAD usasse a pesquisa como forma de questionar o juízo corrente, assim:

A visão de uma África ahistórica e atemporal cujos habitantes, os negros, jamais teriam sido responsáveis por um único feito de civilização, estava imposta nos escritos e tinha sido ancorada nas consciências. (...) É, pois neste contexto singularmente hostil e obscurantista, que Cheikh Anta Diop foi levado a questionar, por uma pesquisa científica metódica, os mesmos fundamentos da imagem do mundo que o Ocidente de então veiculava sobre a gênese da humanidade e da civilização (DIOP, et.al, 2003, p. 6).

Depois de ser confrontado com o racismo, CAD passa a combater a “*visão de uma África ahistórica e atemporal*” (DIOP, et.al, 2003, p. 6) redirecionando seus estudos. CAD havia desembarcado na França, em 1946, com objetivo de se tornar engenheiro de construções aeronáuticas e ingressou no curso de matemática superior, no Lycée Henri IV, em Paris. A partir de sua experiência racial na metrópole, também se matriculou na Sorbonne, para a preparação de um diploma em filosofia. Dessa maneira, o racismo foi um elemento definidor do “futuro” de um dos intelectuais de maior destaque na África no século XX (DIOP, 2003).

Em 1948, Diop obtém o bacharelado em Filosofia. No ano seguinte (1949), fez sua inscrição no doutorado na Faculdade de Ciências Humanas e:

(...) inscreveu nos registros da Sorbonne o tema da principal tese de doutorado que pretende tratar sob a direção de Gaston Bachelard, e que se intitula *O futuro cultural do pensamento africano*. Seu tema de tese secundária, registrado em 20 de abril de 1951, intitula-se “*Quem eram os egípcios pré-dinásticos?*”, cuja preparação é efetuada sob a direção de Marcel Griaule, conhecido por seu trabalho sobre a cultura Dogon (DIOP, 2003, p.32).

A ousadia dos temas abordados por Diop deu notoriedade a ele por se tratar de um estudante africano a questionar a imagem da África construída na memória coletiva ocidental. As hipóteses sustentadas por CAD refletem uma forma de questionar o racismo amalgamado às narrativas sobre o passado do continente africano. É desse contexto que surge o livro: *Nações nègres e cultura - Da antiguidade negro-egípcia aos Problemas culturais da África negra de*

hoje, publicado em 1954 pela revista *Presence Africaine*. Logo, a publicação desse trabalho marca o início de vasta produção acadêmica.

É importante notar, na trajetória de CAD, como o racismo amalgamado na imagem negativa erigida sobre a África, foi determinante na reelaboração dos seus objetivos investigativos. Desse modo, o ambiente acadêmico destacou-se para o humanista senegalês como “trincheira” na luta contra o racismo (DIOP, 2003).

No caso de Ousmane Sembene, o contato com o racismo na Europa (França) dar-se-á em outro contexto. Ao analisar a experiência racial vivida por Ousmane Sembene na Europa, é necessário perceber como a experiência com o racismo o aproxima de CAD. Portanto, diferente do contexto com o qual CAD foi confrontado com o racismo, o exército e a guerra – no caso de Ousmane Sembene – foram os motivadores de sua conscientização política e racial (GADJIGO, 2007).

O ano do alistamento militar de Sembene permanece um mistério, pois, na altura, a data exigida para o serviço militar era de 20 anos e ao que as evidências apontam, Sembene parecia ser um pouco mais velho, assim:

A data exata do alistamento de Sembene permanece um mistério. A idade exigida para prestar serviço militar era de 20 anos e, portanto, Sembene deve ser da classe de 1943, e não de 1942, como sugeriu Vieyra. É mais agradável que ele tenha se registrado em 1º de fevereiro de 1944, no mesmo dia que seu amigo Djbril Mbengue. Por que esperar um ano após a data regular de seu rascunho? A questão ainda paira no ar, mas, seja qual for o motivo, um novo capítulo foi aberto na vida de Sembene, e essa experiência de guerra transformaria radicalmente sua visão de mundo (GADJIGO, 2007, p. 60).

As memórias da guerra, somada a outros fatores, foram decisivos no reordenamento político de Ousmane Sembene. O tratamento como cidadão de segunda classe, os treinamentos intensivos e exaustivos fizeram com que Ousmane confidenciasse a seu amigo, Maurice Fall, a “dureza” da vida militar. Sembene se deu conta do racismo existente nas tropas do front, a partir da discriminação direcionada aos soldados negros, assim:

Tornou-se privado de segunda classe Ousmane Sembene, número de identificação 689, e ficou até abril. O treinamento foi intenso, e Maurice Fall percebeu que estava cobrando seu amigo sempre que ele vinha visitá-lo; Sembene ficou realmente um pouco desiludido quando confiou a Maurice Fall: *"mbêr fii kekk la, nem du fih ondé"* (literalmente: "Cara, esse é um terreno difícil, nenhum ovo se recuperará"). Essa era a maneira de Sembene transmitir, através dessa expressão popular, a dureza da vida no exército. Os recrutas costumavam ser presos sempre que perdiam um dia de treinamento. Além dessa disciplina rígida, que de modo algum poderia concordar com seu temperamento rebelde, Ousmane Sembene experimentou discriminação racial, como todos os soldados negros (GADJIGO, 2007, p. 60).

As reminiscências da guerra levaram Sembene ao questionamento de si próprio. Ele passou por longo processo reflexivo que provocou a reelaboração de seus princípios e práticas políticas. Uma dimensão da sua percepção da guerra pode ser narrada por Oumar Faye, protagonista do romance: "*O pays, mom beau peuple*" (OUSMANE, 1975), segundo, na trajetória literária de Ousmane Sembene. Faye é o personagem "válvula de escape", ou seja, é o personagem o qual Sembene externaliza sua opinião e suas percepções sobre a guerra. Sobre o conflito, Faye explica que:

(...) "Quando a guerra terminou", narra Oumar Faye, "celebramos loucamente uma vitória alcançada a um custo tão alto. Acabávamos de recuperar que a liberdade universal significava para todos. Um dia, um ano depois dessa vitória, um homem com quem eu lutei me disse: "Sem nós, o que seria de vocês, o que seria das nossas colônias?" Essa frase, proferida no primeiro dia de libertação, foi um choque total para mim. Então tudo ficou claro para mim de uma só vez. : "Entendi que não tínhamos pátria, que éramos os párias deste mundo". Quando os outros disseram "nossas colônias", o que poderíamos ter dito, nós africanos? A dignidade de um homem... é também o país dele (GADJIGO, 2007, p. 62).

Façamos das palavras de Faye as de Sembene, já que o romance: "*O pays, mom beau peuple*" (OUSMANE, 1975) é uma das estratégias usadas por Ousmane – a literatura - para expressar sua compreensão da guerra. É nesse contexto que Sembene reconstrói sua percepção política. Desse modo, 1946 torna-se um ano emblemático, pois, depois de confrontarem o racismo – CAD e Sembene Ousmane -, ambos, irão reelaborar seus antigos objetivos e práticas políticas.

CAD e Sembene Ousmane entre 1946-1960

Certamente, além de africanos, senegaleses, pertencentes ao grupo étnico *wolof*, e iniciados na religião islâmica, Ousmane Sembene fundamentou, historicamente, seus filmes – o filme *Ceddo*, é o exemplo desse embasamento – na concepção de história elaborada por CAD. Dessa maneira, antes de verificar a relação entre a "*matrilinearidade*", presente no diálogo do filme *Ceddo* e o entendimento construído por CAD sobre esse aspecto, é importante acompanhar os passos dados pelo intelectual e pelo militante entre 1946-1960.

Entre 1946-1960: trajetórias

É importante destacar que, quando CAD desembarca na França (1946) para dar continuidade aos estudos superiores, Sembene retorna ao Senegal (Dakar) depois de ter completado o serviço militar obrigatório. Cabe destacar que, nesse período, cada um, da sua forma, havia confrontado o racismo europeu. Portanto, para Ousmane Sembene, 1946 marca o início da reelaboração de sua consciência política em relação ao período anterior a guerra (GADJIGO, 2007).

O ano de 1947 para CAD foi de aulas preparatórias, pois, a preparação existente nas escolas francesas, tornava incompatível outras atividades variadas e paralelas exercidas por ele. Para Ousmane os anos entre 1947 e 1950 são de mudança em sua percepção política (GADJIGO, 2007). Enquanto Sembene reorganiza sua compreensão das relações sociais, em junho de 1948, Cheikh Anta Diop concluiu seu bacharelado em Filosofia e um ano depois:

Em 1949, inscreveu nos registros da Sorbonne o tema da principal tese de doutorado que pretende tratar sob a direção de Gaston Bachelard, e que se intitula *O futuro cultural do pensamento africano*. Seu tema de tese secundária, registrado em 20 de abril de 1951, intitula-se "*Quem eram os egípcios pré-dinásticos?*", cuja preparação é efetuada sob a direção de Marcel Griiaule, conhecido por seu trabalho sobre a cultura Dogon (DIOP, 2003, p.32).

De 1949 a 1954 CAD dedica-se à preparação de sua tese de doutorado. Com a maturidade política obtida na guerra, em 1950, Sembene retoma suas atividades e se filia a Confederação Geral de Trabalhadores (CGT); em 1951 filia-se ao partido comunista. Esse é um ano que Sembene mergulhará na leitura dos autores comunistas, fazendo dela um dos marcadores de seus textos fílmicos. Portanto, é nesse contexto que Ousmane Sembene começa a escrever *Black Docker* (OUSMANE, 2002), seu primeiro romance e que ocorre sua aproximação com a literatura (GADJIGO, 2007).

Em 1952 Diop estava preparando a defesa da sua tese – Ousmane Sembene começa a militar contra a guerra da Coreia e da Indochina. Essa militância evidencia, gradativamente, o aprofundamento de sua consciência política, intensificado a partir do fim da guerra. Em 1953, faz uma aparição no cinema num “extra” de um filme intitulado; “*Le Rendez-vous des quais*” do professor Paul Scarpita que lecionava na escola comunista e virou “diretor” (GADJIGO, 2007). Dessa maneira, Sembene começa a se “familiarizar” com o cinema, entendendo o potencial das imagens como elemento de formação política e combate ao colonialismo.

Ao mesmo tempo em que preparava a tese – (1949-1954), CAD, estuda ciências exatas e obtêm da Faculdade de Ciências de Paris, em 1950, dois certificados de química: química geral e química aplicada. Em seguida, iniciou uma especialização em química e física nuclear no Instituto Curie do Instituto do Rádio, cujo francês, Frédéric Joliot-Curie, assumiu a liderança,

após morte da esposa, a cientista Irene Joliot-Curie. Simultaneamente ensinou física e química no *Liceu Voltaire* e no *Liceu Claude Bernard*, em Paris, como mestre assistente.

Em 1954, Cheikh Anta Diop defendeu a tese intitulada “*o futuro cultural do pensamento africano*”, tese primária, e como tese secundária o título. “*Quem eram os egípcios pré-dinásticos?*” CAD terá o resultado de seu trabalho comprometido, pois, na ocasião, não conseguiu reunir em sua banca de defesa, os especialistas que entendia ser indispensáveis à avaliação do seu trabalho:

Seu resultado acadêmico ficará seriamente comprometido porque Cheikh Anta Diop não conseguirá reunir um júri concordando em examinar seu trabalho como parte de sua tese doutorado; ele não conseguiu\conseguirá reunir a banca (DIOP, 2003, p. 33). (Tradução do autor).

Mesmo sem conseguir reunir a “banca”, Diop teve a tese aprovada com “restrições”, o que o obrigou reescrevê-la, dois anos depois (1956):

Apesar dos obstáculos encontrados anteriormente, em 1956 ele reescreveu sua tese de doutorado com dois novos temas que não se referem especificamente ao antigo Egito, mas ganham importância nas formas de organização das sociedades africanas e europeias, e sua respectiva evolução: tese principal: *estudo comparativo dos sistemas políticos e social da Europa e da África: da antiguidade a formação dos estados modernos*. Tese complementar: *domínios do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica* (DIOP, 2003, p. 33 - 34). (Tradução do autor).

A “segunda” versão da tese, revisada e ampliada, foi defendida em 9 de janeiro de 1960, na Faculdade de Letras da Sorbonne, culminando na aprovação do aluno. A formação de “quadros” e o estímulo às Ciências humanas, depois da defesa, foi um dos objetivos entre os quais CAD passou a se dedicar. Após a defesa, falando sobre seus planos, explicou:

Voltarei definitivamente à África negra a partir da próxima semana, e tentarei contribuir para a formação dos quadros e contribuir também para o impulso da pesquisa científica, bem como no campo das ciências humanas como no campo das ciências exatas (DIOP, 2003, p. 37). (Tradução do autor)

Depois do seu retorno ao Senegal, onde desenvolveu junto ao Instituto da África Negra - IFAN as pesquisas que o ocupariam por toda vida, sua tese foi publicada em 1959 e 1960 pelas edições *Presence africaine* sob os dois respectivos títulos: *A África negra pré-colonial* (DIOP, 1987) e *a Unidade cultural da África negra* (DIOP, 2014). Portanto, a partir desse momento, CAD deu início à vasta produção que o tornará o intelectual de maior destaque no continente africano no século XX (DIOP, 2003).

No ano da defesa da tese (1954) de Cheikh Anta Diop, o que fazia Ousmane Sembene? Este passou a tomar parte nas manifestações de oposição à colonização na Argélia e na Indochina. Em 1956, quando Diop começou a reescrever sua tese, Sembene publicou na Revista “Ação Poética” o poema “*Liberdade*”; participou do Primeiro Congresso de Trabalhadores Negros de Paris, tornando-se secretário-geral da Organização de Trabalhadores Negros da França. Dessa maneira, nota-se a “radicalização” da consciência política do artista (GADJIGO, 2007).

Em 1957, cria em Marseille (França) uma seção do Partido Africano da Independência e publica seu segundo romance: “*O pays, mom beau peuple*”, no qual narra suas memórias da guerra. Em 1958 é enviado pelo partido comunista francês (PCF) à Praga (Polônia) para participar de um programa de treinamento. Em 1959, em Marseille, cria uma seção do Partido Africano pela Independência da Guiné e de Cabo Verde (PAIGC) e toma parte no Segundo Congresso de Trabalhadores Negros em Roma. Em 1960 publica seu terceiro romance: “*Le Bouts-de-Bois-de-Dieu*” (OUSMANE, 1971); renuncia sua cidadania francesa, abandona todas as organizações políticas da qual faz parte e retorna ao Senegal (GADJIGO, 2007). Logo, nota-se que, da mesma forma que CAD, Ousmane Sembene retornou ao Senegal após a experiência na Europa (GADJIGO, 2007).

Há outros aspectos nas trajetórias de CAD e Ousmane Sembene que os aproximam. A divergência política com Leopold Sédar Senghor, presidente do Senegal, pode ser mencionada como um desses aspectos que, por questão de espaço, não será aprofundado, pois, entendemos que a finalidade do artigo aqui proposto é perceber como CAD e Ousmane Sembene se aproximam em vários aspectos. Seria necessário outro artigo para analisar o pensamento, a obra do intelectual e do artista e, nesse sentido, a década 1960 pode ser usada como referência para ter uma noção da atuação política de ambos. Portanto, além dos aspectos aqui mencionados, o discurso de “*matrilinearidade*”, presente no filme *Ceddo* de Ousmane Sembene, deve ser compreendido como outro elemento que evidencia influência do pensamento de CAD nos filmes de Ousmane Sembene (GADJIGO, 2007).

A matrilinearidade no filme *Ceddo*: evidência da influência de CAD nos filmes de Ousmane Sembene

Como dito anteriormente, o objetivo do artigo não é fazer uma análise do pensamento e da obra do artista Sembene e do intelectual CAD, porém, é necessário destacar que o filme *Ceddo*, lançado em 1976, faz parte do período mais criativo da carreira do diretor. O filme narra a

história das disputas políticas e religiosas em uma aldeia africana – o que, futuramente, seria o Senegal –, no contexto em que coexistem europeus mercadores de escravos, uma elite convertida ao Islamismo e parte da população, que se opõem a conversão (os *Ceddo*). A situação se torna ainda mais tensa, pois, a princesa Dior - filha do chefe do grupo -, é sequestrada. Numa tentativa de golpe de estado, seu pai, o rei, é assassinado e os nobres são afastados do poder.

A princesa é raptada por um *Ceddo* como uma forma de protesto contra a conversão ao islamismo. Para resolver o interregno, a elite recém-convertida convoca uma reunião para decidir quem resgataria a princesa. Os envolvidos são: *Madior Fatim Fall* (sobrinho do rei); *Saxewar* (guerreiro pretendente da princesa) e *Biram* (o príncipe filho do rei). Tudo começa quando o guerreiro *Saxewar* fica sabendo do sequestro da princesa *Dior* e aparece como candidato a tirá-la do cárcere. Madior Fatim Fall – sobrinho do rei – se opõe a ideia de *Saxewar*, alegando “ausência de direito”. Fall destaca a *matrilinearidade* ao afirmar que ele como sobrinho do rei possui, não só o “direito” de resgatá-la, bem como de casar-se com a mesma. Logo, é nesse contexto que o príncipe *Biram* pronuncia o diálogo que evidencia o rompimento da cultura tradicional pelo islã.

O príncipe *Biram* rechaça o príncipe Madior Fatim Fall, alertando-o de que o “direito” dele em relação ao resgate da princesa de Dior é (está) assegurado pelo direito consuetudinário, mas que, depois da conversão ao islamismo, o “direito tradicional” perdeu sua função. Nessa conjuntura *Biram* adverte Fall: (...) não, não, não, nós somos mulçumanos e o islã proíbe o matriarcado³. O matriarcado, para CAD, não representa o triunfo absoluto e cínico da mulher sobre o homem; e consiste num dualismo harmonioso, uma associação aceite pelos dois sexos para melhor construir uma sociedade sedentária, na qual cada um prospera plenamente entregando-se à atividade que está em maior conformidade com a sua natureza fisiológica (DIOP, 2014, p.108). Portanto, deve deixar de instar pelo trono, ou seja, o príncipe Fall deveria abdicar da ideia de chegar ao trono para não ameaçar o direito real de *Biram*, já que o direito matrilinear o qualificava para a disputa. A crítica sobre a perda do espaço da mulher, expressa nessas palavras, conflui com a explicação de CAD sobre a importância dos príncipes na “substituição” da tradição matrilinear. Diop (2014) explica que:

A islamização da África ocidental foi iniciada com o movimento almorávida, no século X. É possível notar-se que este introduziu uma espécie de demarcação na evolução da consciência religiosa, em primeiro lugar dos príncipes, e por consequência, mais tarde, nos povos. A religião tradicional desvaneceu gradualmente sob a influência islâmica, bem como os costumes e as tradições. Foi deste modo que o regime patrilinear se substituiu, parcial e progressivamente, ao regime matrilinear desde o século X. Assim compreendem-se as causas externas que originaram esta mudança (DIOP, 2014, p. 64).

³ CEDDO. Direção de Sembene Ousmane. Senegal: Film Doomi reew, 1977.

Um dos impactos da introdução da religião islâmica nas sociedades africanas, segundo Diop (2014), pode ser demonstrado na perda do espaço que a mulher ocupa na definição sucessória e no que diz respeito à herança, assim:

(...) os filhos de duas irmãs pertencem a duas famílias diferentes, as dos seus pais. Contrariamente á tradição matriarcal, não possuem nenhum laço parental. O mesmo acontece com suas mães que não herdam uma da outra. Apenas o irmão mais velho do sexo masculino é que herda; caso não haja descendentes, é o irmão e não a irmã. Se não houver irmão, procura-se, no ramo colateral mais próximo, um antepassado homem, cujo descendente – também ele de sexo masculino e vivo – se torna o herdeiro (DIOP, 2014, p. 30).

É importante notar que, quando *Biram*, o príncipe filho do rei – personagem criado por Sembene – adverte seu primo Fall de que: “(...) *somos mulçumanos e o islã proíbe o matriarcado*”. Portanto, *deve deixar de instar pelo trono*’, ele estabelece um diálogo com Cheikh Anta Diop sobre a compreensão da mudança provocada pelo islã ao impor o homem – em sociedades onde o espaço da mulher era antes assegurado – como único “legítimo” em caso de disputas sucessórias, pois:

Apenas o irmão mais velho do sexo masculino é que herda; caso não haja descendentes, é o irmão e não a irmã. Se não houver irmão, procura-se, no ramo colateral mais próximo, um antepassado homem, cujo descendente – também ele de sexo masculino e vivo – se torna o herdeiro (DIOP, 2014, p. 30).

Na cultura islâmica as disputas sucessórias são comumente resolvidas em favor do filho (irmão) mais velho, ou seja, em torno do homem. Esse é o motivo pelo qual *Biram* alerta o príncipe Fall de que ele: *deve deixar de instar pelo trono*⁴, pois ele, *Biram*, como o filho mais velho do rei – de acordo com a tradição islâmica – é quem tem a “legitimidade” para suceder o pai. Nesse contexto, Diop (2014) explica como a introdução do islamismo na África, reorientou o sistema do *matriarcado africano* presente antes da chegada do islamismo, pois, seguindo ele:

(...) não se herda do pai, mas sim do tio materno e desposa-se a sua filha, a fim de que esta não seja totalmente desfavorecida. Todos os direitos políticos são transmitidos pela mãe; excetuando o recurso a usurpação, nenhum príncipe pode herdar o trono se sua mãe não for uma princesa. A importância do tio materno reside no fato de que é este que auxilia a sua irmã, que representa em todo lado e, caso seja necessário, toma a sua defesa. Este papel de assistência à mulher, inicialmente, não cabia ao marido considerado antes como um estrangeiro aos olhos da família da mulher. (...). O tio, em algumas línguas

⁴ CEDDO. Direção de Sembene Ousmane. Senegal: Film Doomi reew, 1977.

africanas, significa aquele que tem o direito de vender (subentende-se, o seu sobrinho): isto quer dizer que, caso se torne prisioneiro, este pode voltar a comprar-se entregando o seu sobrinho para ocupar o seu lugar: Daí a etimologia de sobrinho, na mesma língua: aquele que pode servir de resgate, que pode ser vendido para libertar o primeiro das correntes da escravidão (DIOP, 2014, p. 34).

É na conversa entre *Biram* e *Fall*, no filme *Ceddo*, que notamos um “diálogo” entre o artista militante Ousmane Sembene e o intelectual Cheikh Anta Diop, pois, ambos, confluem sobre a desregulação do funcionamento das relações sociais na África, e na perda do espaço da mulher nas sociedades matrilineares como um dos impactos da introdução do islamismo. A partir das palavras do príncipe *Biram*, pressupomos que tenha existido complementaridade histórico-ideológica, mútua, entre Ousmane Sembene e CAD. Dessa maneira, o diálogo do filme de Sembene acerca da proibição do “matriarcado” pelas sociedades tradicionais africanas deve ser compreendido com uma das evidências da complementaridade histórico-ideológica referida anteriormente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desse artigo foi demonstrar a aproximação cultural e política existente entre Ousmane Sembene e Cheikh Anta Diop. Ambos são africanos, senegaleses, pertenciam ao grupo étnico (wolof), nasceram em 1923, possuíram educação islâmica na infância, como também um histórico de “rebelião” em suas trajetórias, a Casamance no caso de Sembene, e a irmandade *Mourida*, no caso de Cheikh Anta Diop. Ambos tiveram a estadia na Europa e a experiência com o racismo – Sembene na Guerra e Diop na academia – como acontecimentos que redirecionaram seus objetivos e trajetórias. Além dessas aproximações, evidências preliminares sugerem que Ousmane Sembene e Cheikh Anta Diop coexistiram no mesmo ambiente político com instituições e pessoas comuns – a revista *Presence africaine*, é um exemplo de um dos espaços a que tinham acesso.

A análise da conjuntura que elaboraram no contexto das independências – e o lugar da África na mesma – os aproximavam ainda mais, pois, eram antirracistas, marxistas, anticolonialistas, críticos da “colonização” árabe, da introdução ao islamismo na África e militantes da libertação do continente africano. Essa aproximação cultural e política entre Ousmane Sembene e Cheik Anta Diop, nestes aspectos aqui mencionados, nos levam a inferir uma complementaridade histórica, mútua, entre o diretor e o intelectual. Nesse contexto, entendemos o diálogo acerca da introdução da religião islâmica e da sucessão matrilinear nas sociedades africanas, presentes no filme *Ceddo* (1976), como o lugar onde o ponto de vista crítico de ambos conflui.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRY, Boubacar. A Senegâmbia do século XVI ao XVIII: a evolução dos Wolofes, dos Sereres e dos Tuculores. In: OGOT, B. A. (org.). **História Geral da África V – África do século XVI ao XVIII**. Brasília: MEC/UNESCO. 2010, p. 313-355.

DIOP, Cheikh M'Backé. **Cheikh Anta Diop: L'homme et oeuvre**. Paris: Presence africaine, 2003.

DIOP, Cheikh Anta. **L'Afrique noire précoloniale**. Paris: Presence africaine, 1960.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade Cultural da África Negra: Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica**. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

DIOP-DIONG, M; DIOP, Cheikh M'Backé; DIOP, D; LAM, A. M. **Panorama histórico da vida e da obra de Cheikh Anta Diop**. Trad. Humberto Luiz Lima de Oliveira. Recife: UFPE, 2019.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GADJIGO, Samba. **The making of a militant artist**. Bloomington, USA: Indiana University Press, 2007.

LOPES, Nei. **Enciclopédia da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

OUSMANE, S. Le Bouts-de-Bois-de-Dieu. Paris: Presses Pocket. **O pays, mom beau peuple**. Paris: Presses Pocket, 1975.

_____. **Le Docker noir**. Paris: Presence africaine, 2002.

RIESCO, B. L. O caminho de um amadurecimento na utilização da música no cinema africano: Sembene, Sissako e Sené Absa. In: BAMBÁ, M; MELEIRO, A. (Orgs). **Filmes da África e da diáspora: objetos de discursos**. Salvador: Edufba, 2012, p. 101-128.

Recebido em: 23/09/2020

Aprovado em: 10/11/2020

A HISTÓRIA DO POVO MANDINGA: DO SEU EMBRIÃO AO ATUAL GUINÉ-BISSAU

THE STORY OF THE MANDINGA PEOPLE: FROM ITS EMBRYO TO CURRENT GUINEA-BISSAU



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | Nº.2 | Ano 2020

Calido Mango

RESUMO: O intento deste trabalho centraliza-se na história da sociedade Mandinga e na sua organização social, cultural e no seu poderio político e militar enquanto povo e detentor de um dos reinos mais tradicionais da África do Oeste. O texto projeta a origem do povo Mandinga, desde os seus primórdios até à sua ligação histórica ao Império do Mali, incluindo a sua estruturação independente no Reino de Kaabú na antiga região da Senegâmbia. Tratou-se também da sua relação pacífica e posteriores conflitos com os povos que habitavam esta região antes da sua chegada; a influência sobre estes grupos até a consolidação da sua supremacia afirmada através da identidade kaabunké que se veio a demolir nos finais do século XVIII através de um conflito militar com os teocratas Fulas.

PALAVRAS-CHAVE: História do Povo Mandinga; Afirmação do Poder Kaabunke; Relações Políticas; Conflitos pelo Poder.

ABSTRACT: The intent of this work is based on the history of Manding society and on its social, cultural organization and on its political and military power as a people and holder of one of the most traditional kingdoms of West Africa. The text projects the origin of the Manding people, from its beginnings, to its historical connection to the Empire of Mali, including its independent structuring in the Kingdom of Kaabú in the ancient Region of Senegâmbia. It was also about their peaceful relationship and subsequent conflicts with the peoples who inhabited this region before their arrival; the influence on these groups until the consolidation of their supremacy affirmed through the Kaabunké identity that was demolished in the late eighteenth century through a military conflict with the theocratic Peul.

KEY WORDS: History of the Manding People; Affirmation of Kaabunke Power; Political Relations; Conflicts over Power.

Site/Contato

Editores

Cinthia Nólacio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rita de Cássia Nascimento dos Santos
rita.tic@gmail.com

A HISTÓRIA DO POVO MANDINGA: DO SEU EMBRIÃO AO ATUAL GUINÉ-BISSAU

Calido Mango¹

INTRODUÇÃO

As regiões africanas estão repletas de povos com origens e descendências historicamente relacionadas com diversidades sociais, culturais, tradicionais e linguísticas. Dentre os muitos povos africanos que constituíram reinos próprios e uma estrutura social, cultural e política voltada às realidades tradicionais africanas, escolhemos o povo *Mandinko*² para descrever um pouco de sua história, cultura, sociedade e o sistema político.

O povo *Mandinko* encontra-se pelas diversas regiões da África e é um dos que exerceram grandes influências e notabilidade nas zonas de Alta Guiné (região que compreendia territórios que hoje são chamados Guiné-Bissau, Senegal, Mali, Guiné-Conacri, partes da Costa do Marfim, Gâmbia, Serra Leoa e Libéria). É um grupo originário “do Níger Superior” ou das margens do Níger, um espaço territorial conhecido como “África Ocidental”. Entre muitos povos na atual Guiné-Bissau, este detém um *status* de autóctone devido à chegada ancestral a esse território (DJALÓ, 2012, p. 66).

Na mesma linha da sua difusão originária, surge a possibilidade desse grupo ter pertencido a outra descendência que provém “(...) do cruzamento dos autóctones com povos oceânicos da segunda invasão (sucessores dos bantos, da primeira invasão) e brancos do mediterrâneo” (MOIO, 2008, p. 1), antes de iniciarem as suas migrações à procura de *habitat* favorável à sua fixação, percorreram várias zonas antes de invadirem as vastas regiões de Massiná e Hodh, o que indica inúmeros contatos desse povo com os outros até:

(...) chocando-se com os povos aborígenes pelo sul. Os brancos do Mediterrâneo, por sua vez, impulsionados por mesmo desejo de fixação, vieram sobre as massas negras. Estabeleceram-se os mais variados cruzamentos e, muito provavelmente, dessa miscelânea nasceu o grupo “bafur” (...), também nome de um grupo que habita as regiões de Hudh na Mauritània (MOIO, 2008, p. 1).

Nessa mesma caminhada de debruçar sobre a trajetória do povo *Mandinko*, sabe-se que, no século I, D.C. um povo da origem semita, de “civilização adiantada”, entrou no deserto do

¹ Cientista social pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), e mestrando em Ciência Política pelo Departamento de Ciências Sociais, Políticas e do Território - DCSPT, Universidade de Aveiro - UA (Campus Universitário de Santiago, Aveiro – Portugal). oficialmango1@gmail.com

Saara, e caminhando para o centro, encontrou o já referido grupo “Bafur”, com o qual manteve contatos, que talvez tenha durado um século. As suas relações evidenciaram um predomínio dos semitas sobre o grupo negro (Bafur), gerando uma modificação profunda no modo de vida desse grupo, segundo uma maior ou menor duração dos contatos, os quais terão reflexo em outros elementos “étnicos” com características ou condições especiais que autorizam a sua diferenciação. Essas ligações permitiram que o grupo Bafur se tornasse um tronco genealógico dos chamados povos sudaneses, de onde surgiram os grupos: Sonrhai, Seréré e Uangará frutos das “modernas famílias de Sudão do qual saem os Sarakolé ou Soninké e Fulbes [...]” (MOIO, 2008, p. 1- 2).

As históricas relações de mestiçagem entre os semitas e os diversos povos subsaarianos, estes também cruzados entre si, resultou em agentes denominados genericamente de “sudaneses”, que vieram a espalhar-se nas regiões das margens do Níger ao Senegal, até ao sul do Saara. Com as crescentes ondas de invasores provenientes do centro da África naquela época, sobretudo pelos dois grupos que provinham do norte (berberes e tuaregues) e os etíopes vindos do leste, a sua presença nessa região deixava vestígios das suas influências através dos traços culturais e dos costumes relacionados com os Sarakolés ou com Soninkés.³ Esse último grupo era o “mais numeroso e importante, que deu origem à Mandinga (...)” (MOIO, 2008, p. 2), que viria a constituir-se numa autêntica pátria Mandé na margem esquerda do Djalibá no Níger, perto da atual Bamako.

O percurso migratório desse povo passou a crescer a partir daí; Andah (2010, p. 219) aponta a migração Mandé rumo ao Sahel, em decorrência do início do ressecamento do Saara, lá introduzindo o conhecimento da agricultura. Estes permaneceram ali antes de se deslocarem para o litoral da chamada África Ocidental, no século III da era Cristã, depois de terem sido forçados pelo Estado do Sudão Ocidental. Em consequência disso, esse povo teve uma grande expansão nessa região, vindo a constituir o grande Império do Mali, povo também conhecido em outras regiões africanas como os **Manden**, **Mandinké**, ou **Soninké**⁴ que granjeiam de popularidade no continente africano, devido à sua importância cultural, linguística, social e política.

A EXPANSÃO MANDÉ PARA GUINÉ-BISSAU

² *Mandinko* é o povo conhecido literalmente como Mandinga, o termo *Mandinká* remete a originalidade e a correta pronúncia do nome deste povo na sua língua.

³ Soninke é a identidade do Estado de Gana, e sarakolé é parte do grupo dentro dessa identidade, aqueles que constituíam os concelhos, mas durante o império do Mali, parte dos sarakolés vieram a ser chamados não pela função social, mas sim, sarakolé como povo, igual ao termo soninké, que inclusive incluía os Mandinka, Sussoe e outros.

⁴ A denominação Soninké não é muito comum nos dias atuais, no seio dos mandingas, devido à islamização deste povo, porque o termo soninké é sinónimo de animismo, ou seja, a religião tradicional africana.

A história dos *Mandinko* na Guiné-Bissau está fortemente ligada à dos malinkés do antigo Império do Mali, que também abarcava partes do território da atual Guiné-Bissau. Para explicar melhor esta expansão, precisamos recorrer a outros detalhes sobre o início desse percurso. Apesar de os *Mandinko* terem sua origem ligada à margem do Níger, como vimos acima, aqui iremos dar enfoque à sua história desde o Mali até à sua afirmação independente no reino de *Kaabú* e a sua expansão para outras partes do território da atual Guiné-Bissau.

Sabe-se que em África havia uma época de grandes e numerosos impérios e reinos, organizados em termos de poder social, econômico, militar e político. Dentre eles havia o Império de Gana, que segundo Lopes (1986, p. 20) “após o seu declínio era o Império do Mali que servia de órgão centralizador da região (...)” ocidental da África. A fundação do Império do Mali deve-se à vitória do povo mandé sob liderança de Madi Diatta⁵ (o leão do Mali), mais conhecido por Sundiata Keita sobre Somouro Kanté. De acordo com Lopes (1986, p. 20), “(...) o Império do Mali está intimamente ligado à epopeia do Sundiata, seu fundador no ano de 1235 após vitória sobre Somouro, na batalha de Kirina”. Esta fundação deve-se também a outros fatos, como o resultado dos conflitos para o controle do comércio de ouro e outras especiarias no antigo Estado de Gana, degradado pela presença dos Almorávidas.

Essa vitória constitui o embrião do famoso império mandé, que integrava partes do território da atual Guiné-Bissau, Gâmbia, Casamansa (no Senegal) e Labé (na atual Guiné-Conacri) – “o sentimento nacional mandé, que suscitava a vitória de Kirina, fazia surgir um estado cuja capital seria Niani ao sul da Guiné-Bissau atual” (LOPES, 1986, p. 7) onde ficava o centro político do império.

DO MALI À ESTRUTURAÇÃO DO ESTADO KAABUNKÉ E O SEU PODERIO

O surgimento do reino de Kaabú

O *Kaabú* era um reino africano que pertencia ao poder *Mandinko* localizado na região conhecida atualmente como a “África Ocidental”, no qual possuía um imenso e vasto espaço territorial que se estendia da atual “Gâmbia, ao norte, até aos confins da Guiné-Conacry, ao sul, passando pela Guiné-Bissau, pela média e alta Casamansa [sic]” no atual Senegal. Era dividido

⁵ Era um nome de Sundiata carinhosamente chamado pela sua mãe Sogholon Konté ou Khediugu “a feia”, seu pai é Naré Famanghan que foi Mansa (rei) do Mali (1218-1230).

em doze *kankan* ou *kanka*⁶ constitutivas entre elas o “Sama, Jimara, Pakana ou Patiana, Mana, Sankolla, Kolla, Tiagna, Kantora, Niampayo, Toumana, Propana e Badiar”, chegando a possuir uma “formação social de envergadura sub-regional [...]” (MANÉ, 1989, p. 18). Os fundadores do Kaabú a serem descritos posteriormente eram emigrantes mandingas, descendentes do povo Mandé, “antepassados de Guélowars, Sines e Salouns, e originários do Kaabú” (MANÉ, p. 18), tendo sido parte do império do Mali como província, posteriormente granjeou-se como um reino autónomo e completamente independente.

O conhecido reino⁷ *Mandinko* do Kaabú é vassalo de um dos grandes impérios vistos na África. O Império do Mali, histórico pelo seu poderio, estrutura social, política, tática militar e a influência sobre muitos povos da região. Deste, surgiu um reino independente, segundo Lopes (1990, p. 20), que menciona: “numerosas lendas, transmitidas pela tradição oral, dão conta do nascimento do Kaabú [...]” através das quais foi preciso identificar um período “a partir do qual um mito fundador passou a existir: séc. XII ou XIII através da conquista militar [...] por Tiramankhan Traoré” (LOPES, 1990, p. 20), depois de o seu principal Mansa⁸, o lendário rei guerreiro mandinga Sundiata Keita, conhecido também como rei dos reis na África Ocidental, ter se convertido ao islamismo.

Uma parte desse império, que não aceitou integrar-se à nova religião, tinha tomado a iniciativa para fundar o reino de Kaabú, que estabeleceu o seu centro político em Kansalá, de onde partia as decisões, no interior da atual Guiné-Bissau e rapidamente adquiriu o *status* de império, quando exerceu a sua “influência política que se estendia para o norte e para o leste, até a região de Casamance [sic], no Senegal, e mais ao norte até [a] Gâmbia; a sua influência também se estendia ao sul, para partes da moderna Guiné” (MENDY, 2011, p. 16), ou seja, Guiné-Conacri.

Sabe-se que antes da fundação desse reino, havia a presença antiga dos *Mandinko* na região senegambiana desde o séc. XII. Segundo Mané (1989, p. 19), nessa época, “os imigrantes mandingas eram ainda os minoritários no seio das populações Baynuk, considerados como os autóctones da região”. Vale a pena ressaltar que entre os povos Baynuk, onde os *Mandinko* eram minoria e, tampouco tinham o poder político, submetiam os que governavam na Senegâmbia as “*Musso-Mansa*” (‘rainhas’ em mandinga) (MANÉ, 1989, p. 19).

Resolveram aceitar as realidades locais, impregnando-se dos valores socioculturais dos Baynuk e outros povos, os *Mandinko* começaram a estabelecer alianças matrimoniais e

⁶ Um espaço territorial amplamente vasto e dividido em províncias.

⁷ O Kaabú foi considerado reino não só por ter a organização política, econômica ou cultural. É chamado reino pela sucessão patrilinear e por ter estrutura do poder centralizado, principalmente patriarcal da linhagem familiar e pelo sangue, um dos principais aspetos desse reino é a sua administração central.

participavam também da organização política dividida em diversos reinos, como era tradição entre os Baynuk. As relações começaram a tornar-se mais favorável para os *Mandinko* quando cresceram em números, vindos do Império do Mali no início do século XIII, iniciariam progressivamente a presença no poder político em detrimento dos autóctones, e posteriormente destituíram as rainhas uma a uma em “Niomi, Jaara, Kombo, Kiang, Badiar” (MANÉ, 1989, p. 19-20), e por todo o lado na Senegâmbia onde elas governavam. Era uma revolução política para implementação do patriarcado.

Contudo, os Nyantios⁹ voltam a apresentar os traços de matriarcado, que não desapareceu completamente no poder político supremo de Kaabú por muito tempo. O reino de Kaabú foi quase a vida toda matrilinear (devido a sucessão do poder que era considerada através da linhagem matrilinear) e não muçulmano entre os mandé (até perderem a guerra com os fulas em 1867, uma data que marcou a islamização dos mandé de Kaabu. Diferente dos mandé de Mali, que desde século XII, além de tornarem muçulmanos, contribuíram para conversão doutros povos, principalmente no período do Kankun Mussa, que criou o movimento *Diakanka* de *Diaka* e que islamizou parte do território Djalof de Senegal). A situação veio a mudar definitivamente com a conquista de Tiramankhan, uma figura patriarcal numa expedição em que ele matou Djolofing Mansa e afirmou a supremacia *Mandinko* sobre todos os povos e a “aristocracia reinante dos Sané e Mané” passou a vigorar (MANÉ, 1989, 19-20). Tornaram-se mestres do Kaabú e detentores do poder político, e assim organizaram a sua sociedade, que perdurou por séculos.

Organização social e política

Os *Mandinko* são um dos muitos povos africanos com a tradição política e a organização social conhecida há séculos no continente africano. Dedicaram-se durante decénios até ao fim do século XIII e início do século XIV para estruturar a administração política em modelo confederativo entre as doze províncias constitutivas do Kaabú, que eram controladas por um poder central. No começo do séc. XIV os “Nyantio impôram-se [sic] e fizeram” uma grande revolução institucional que tomou nome de Nyanthioya para legitimar e fortalecer a sua revolução, os Sané-Mané criaram o mito do Nyanthioyos que deixou os clãs Sonko, Sagna, Mandjam e Djassi fora do poder central (MANÉ, 1989, p. 20-21).

⁸ Designação do rei na língua Mandinga.

⁹ Um dos clã matriarcal no reino de Kaabú.

Acredita-se que o Nyanthio descendia de três mulheres sobrenaturais nascidas numa gruta do Kaabú, que pertenciam a um pai *Djinó*, ou seja, gênio extranatural com uma mãe princesa mandinga, chamada de Ténémba, considerada fugitiva da corte do seu pai, um imperador do Mali de uma descendência sagrada e prestigiada. Estas três mulheres chamavam-se Balaba Tinkida, Ufara e Kina. Fala-se do deslocamento da primeira para instalar-se em Pakana ou Patiana, a segunda ter-se-ia movimentada para radicar em Sama, e a terceira ficou em Jimara; tomadas como suas prováveis terras natais. Considera-se que essas três cidades da residência dessas três mulheres, eram únicas províncias Nyanthios de Kaabú e as outras eram províncias dos Koring, donos de aristocracia reinante debaixo dos Nyanthios, dela (os Koring) pertenciam os conhecidos chefes guerreiros e os governadores das províncias dos clãs Sonko, Sagna, Mandjan e Djassi. São descrições que irão privilegiar os Nyanthios e os Koring no poder político do reino, e a razão que tornou o poder político rotativo entre Sama, Pakana ou Patiana e Jimara, no reino de Kaabú, referindo-se às três rainhas (MANÉ, 1989, p. 21).

A classe nobre dos Nyanthios gozava de privilégios reais no reino, e “recebiam os tributos dos camponeses-escravos ou de agrupamentos étnicos dominados e procediam à sua redistribuição, nomeadamente entre os *Nyamakala*, que viviam assim do consumo dessa produção” (LOPES, 1990, p. 21). Dessa redistribuição, posteriormente surgiu a técnica de troca que possibilitou o aparecimento da camada comercial chamada “*Dyula*” ou *Djilas*, o conhecido método de trocas existente em quase todas as sociedades de caráter tributário, e que facilitavam a funcionalidade das mercadorias no acesso interno e externo (LOPES, 1990, p. 21).

De acordo com Lopes (1990), depois do desmembramento do poderoso império Mandé (Mali), o estado kaabunké estruturou-se em categorias para composição social, econômico e político, distinguido em quatro principais grupos:

a) No primeiro grupo figurava a aristocracia Nyantio, que se subdividia entre os verdadeiros Nyantio, de ascendência real, e os Koring (ou Coring), detentores do poder político e militar no reino;

b) O segundo incluía “os homens livres” que ficavam ao serviço do Mansa, particularmente para fazerem a guerra, comandados pelos chefes Coring;

c) O terceiro era constituído pelos Nyamakala, pertencentes às “castas”, que deviam respeito a uma estrita endogamia. Geralmente eles compunham o germe das futuras profissões liberais, tal como as corporações no mercantilismo europeu;

d) O quarto e último grupo eram compostos pelos trabalhadores e grupos sociais dominados, que trabalhavam a terra ou se ocupavam do gado dos seus senhores.

No reino de Kaabú levava-se em consideração outros grupos de grande importância na estruturação social desse reino, tais como os sapateiros, os ferreiros-agricultores e os comerciantes, tidos como parte essencial do tecido social do reino. De acordo com Artur Augusto da Silva, a estratificação social tradicional dos *Mandinko* distinguia-se também por:

- **Escravos:** que eram prisioneiros da guerra, homens comprados (aqueles que se davam como penhores para pagamento de dívidas aos seus filhos, que ficavam à serviço da família real;

- **Homens livres:** desta categoria faziam parte “os homens do ofício, os agricultores, os guerreiros e o clero”, sendo que dentro dos cleros encontram-se três categorias específicas de religiosos, “os Almamis, Fodeos e os Arafans” que geralmente são conhecedores corânicos (DJALÓ, 2012, p. 67 - 68).

O poder governativo *Mandinko* servia-se do apoio dos “escravos” e “homens livres” para o governo, pois partia de uma consulta a todas as classes, respeitando as autonomias como forma de evitar divergências e acabar com boa parte dos conflitos, favorecendo uma “submissão” de certa forma compreensível e aceitável entre pequenos grupos nos escalões inferiores do reino (LOPES, 1990, p. 23).

A estruturação social *Mandinko*, segundo Djaló (2012), ocorre também por “casta de filiação sanguínea”; neste caso, se um filho de casta dos ferreiros viesse a aprender outro ofício, ele não deixaria de pertencer à sua casta de origem. Nessa sociedade as “castas incluem duas categorias de ofícios”, tais como:

- Na primeira categoria encontram-se os sapateiros (karan-keó), os ferreiros (numó), os tintureiros (karalo-lá) e os actores (djideu);

- Da segunda categoria faz parte os tecelões (dar-lá), os alfaiates (karar-lá), e os ourives (sani-numó) entre outros.

Essas estruturas eram importantes e muito úteis para o reino, à organização social e política do Kaabú, permitindo-lhe alcançar o estatuto de um estado tradicional *Mandinko* na África Ocidental. O poderio criado em volta da sua estrutura política valeu-lhe uma profunda supremacia que perdurou por séculos, até 1867, ano em que o reino sofreu ameaça através dos chefes teocráticos Fulas, Alfa Yaya e Mussa Moló. Estes vieram pôr um fim ao poderio do Kaabú na famosa batalha de Kansalá ou *Turban-Kelo*, assunto sobre o qual trataremos mais à frente.

O EMBRIÃO DA ISLAMIZAÇÃO NO ESTADO KAABUNKÉ

Na sociedade *Mandinko* a prática ancestral de *djalanbom*¹⁰ perdurava como principal espiritualidade desde as fases primordiais desse grupo, e que continuavam leis às tradições ancestrais durante séculos, venerando os deuses nos bosques sagrados e muitas vezes protegidos pelo *Bidá*, a serpente sagrada. O contato desse povo com o islã deu-se relativamente cedo, num período que pode estar antes da aparição de Nyanthioya, embora houvesse uma expressão muito insignificativa perante a espiritualidade tradicional africana. Surgiram as primeiras famílias muçulmanas de Kaabú que nasceram de dois grandes *marabouts*¹¹ tal como os “Sanoba e Fatiba que, diz-se, eram companheiros dos primeiros imigrantes mandingas animistas vindos do Mandé” (MANÉ, 1989). Sabe-se que nessa época, o império de Mali já se convertia sob a liderança do seu eterno *Mansa Sundiata Keita*.

O islã continuou minoritário por muito tempo nessa sociedade, sem grandes efeitos, entre os séculos XVI e XVII, no coração mesmo do Kaabú, em Bidjini (na atual Guiné-Bissau), iria instalar-se outro ramo *marabout* vindo de Tombouctou, dentro desse ramo havia os clãs Baio reforçados pelo Sama e Cassamá, entres eles estiveram sábios e conhecedores da escritura corânica, as suas atividades influenciaram a religiosidade islâmica no reino e contribuíram para a identidade islâmica que perdura nessa região, inclusive nos dias atuais (MANÉ, 1989). Nessa época, os *morikunda* (lugar das famílias muçulmanas) da minoria *marabout*, continuou a sua expansão das atividades corânicas até ao séc. XIX, as suas ações não eram preocupantes para a família real que era espiritualmente voltada as práticas religiosas tradicionais africanas, por nunca sentirem atrapalhadas ou ameaçadas pela influência islâmica, uma vez que não intervinham nas suas cerimônias e eram tolerados justamente por isso. Os Kaabunkés tinham diversos lugares de culto ancestral nos bosques sagrados, sendo que uma das mais célebres, onde os Nyanthios (linhagem da família real) iam para o culto, chamava-se *Tamba-Bibbi* em homenagem a um lugar situado próximo à capital Kansala (MANÉ, 1989, p. 24).

A MANDINGUIZAÇÃO

O processo de “mandinguização” simboliza uma das fases de maior influência política, econômica, cultural, e linguística que povo *Mandinko* exerceu sobre muitos povos na África Ocidental, sobretudo na atual Guiné-Bissau. Acredita-se que “mandinguização” era uma estratégia política movida sobre os demais povos para criação de uma “sólida unidade cultural ao serviço da hegemonia mandinga sobre os povos do conjunto da Senegâmbia, Norte da Gâmbia

¹⁰ Prática de adoração voltada para a ancestralidade onde se evocam os espíritos.

¹¹ Mestres corânicos e conhecedores das leis islâmicas.

até aos confins da pátria Nalú na Guiné-Conacry ao sul” (MANÉ, 1989, p. 26), sendo uma forma de afirmação do seu poderio político no estado kaabunké.

No reino não havia apenas populações pertencentes ao povo *Mandinko*, de mesmo modo que os kaabunké não eram apenas os *Mandinko*; o termo kaabunké designava à todos os povos desse reino como uma nacionalidade, e eram chamados de kaabunké, do qual se identificavam muitos povos que se juntavam ali em estados e pequenos reinos, entre os quais é preciso citar, segundo Mané (1989), “Komboke (Kombo), os Niominka (Niomi), os Badibunke (Badibou), os Woyinke (woy), e os Pakawnke (Pakao)” (MANÉ, 1989, p. 26), como também os Balantas, Beafadas, Fulas e Pajadincas.

Portanto, a estratégia política de consolidar seu poder num auge hegemônico, fez com que os soberanos de Kaabú, sobretudo os que controlavam o poder político — nesse caso os Nyantios — impusessem sobre esses povos a política de “mandinguização”, vista como um dos meios mais eficazes de assegurar e exercer a sua hegemonia cultural sobre os demais povos, que tivessem que passar pela dominação além política, ou seja, a dominação cultural (MANÉ, 1989, p. 26).

Na região de Senegâmbia, segundo Lopes (1990, p. 20), “os Baynuk foram os primeiros alvos da influência malinké, e serão os primeiros a integrar-se naquilo que virá a tornar-se uma hegemonia nova, “kaabunké” de dominante malinké”, entre os finais do séc. XVIII ao início XIX. A “mandinguização” funcionava como a mestiçagem biológica e cultural como as diferentes formas de associação ao poder político, e também era vista como forma de empregar a hegemonia cultural *Mandinko* sobre outros grupos (LOPES, 1989, p. 6).

Conseguiram exercer a sua influência política e cultural sobre os povos com quais estabelecessem laços de vizinhança ou qualquer aproximação, dessa forma, influenciaram ou converteram outros grupos através das invasões territoriais e conquistas militares, mas a “mandinguização” veio a ter outras vantagens pelo contato com a fé islâmica, após os Mandingas terem se convertido ao islamismo.

Esse povo manteve fortes laços históricos com a maioria dos povos que vieram a passar pela sua política de modificação, como foi o caso dos *Balantas* que habitavam as regiões de Casamansa e outras partes de norte da atual Guiné-Bissau. Os *Balantas* “usavam patronímicos de Saminanko, Samikane, Dingol etc antes da mandinguização” (MANÉ, 1989, p. 27), tiveram contato com os *Mandinko* e envolveram-se nos conflitos pela disputa territorial nos finais do século XV. Uma parte deste povo foi dominada e submetida ao “mandinguização”, outra parte que se mostrou mais resistente ao processo foi expulsa e empurrada para a costa, como assevera

Robalo (2016, p. 84): “os Balantas foram dominados no seu povoado pelos mandingas”, em detrimento desse processo, tendo se movido para outras margens.

O crescimento islâmico no seio deste povo acompanhou a sua política de dominação sobre outros grupos, e sobre os quais exercia a sua influência, de tal forma a islamizar os que ainda não havia se convertido a esta religião. Neste “processo, boa parte dos Balantas converteu-se para o islã, adotando nomes nobres dos Manés para a sua descendência. E passaram a ser chamados de Balanta-Mané” (ROBALO, 2016, p. 84). Entre os povos que habitavam a atual região de Oio na Guiné-Bissau, muitos eram de origem Balanta e acabaram por assumir a identidade *Mandinko*.

A “mandinguização” tornou-se mais forte e notável no início de século XIX, com a conversão dos balantas para mandinga na atual região de Casamansa que pertencia ao reino de Kaabú. As populações Balanta conhecidas nesta região, como os *Bejaa* e *Becanja*, sofreram a influência da dominação cultural e política *Mandinko* quando “estavam em Kaabú” (GIESING, 1993, p. 125).

A onda assimilacionista terá atingido os Padjadinkas e os Beafadas localizados nos reinos próximos do rio Geba, na Guiné-Bissau. Percebe-se que neste auge de assimilação, ficaram de fora neste processo alguns grupos, a exemplo dos *Pepel*, *Mandjacos*, *Mancanhas*, entre outros, e isso aconteceu justamente porque estes eram minoritários e viviam nas áreas de fraco interesse sócio-político *Mandinko*, confinados aos seus terrenos à volta do rio Geba. Eles jamais constituiriam um perigo político para o Estado de Kaabú, conseguindo escapar de sua influência. No processo de assimilação movida sobre outros povos, destacou-se entre muitos líderes guerreiros *Mandinko*, como símbolo deste processo, uma “figura lendária de Kaabú, Kéléfa Sané, de pai kaabunké e mãe Beafada” (MANÉ, 1989, p. 27), visto como um guerreiro que encarnava a diversidade dos povos kaabunké na sua envergadura militar.

O FIM DA SUPREMACIA KAABUNKÉ NA BATALHA DE KANSALÁ

O reino de Kaabú, consolidado há cerca de cinco ou mais séculos pelos soberanos *Mandinko* e todo o povo kaabunké, enfrentou uma das suas fases mais difíceis no final do século XVIII até o início do século XIX, por fatores internos e externos. A primeira crise que afetou a classe governante do reino surgiu, visto como fator interno, no seio dos Nyanthios e começou a fragilizar os princípios políticos do estado, conforme a:

Rotatividade do poder entre as três províncias fundadoras deixou de ser respeitada, dividindo os Nyanthio. Quando o *Mansa Sibo* (principal rei) da

provincia de Sama morreu, a rotatividade exigia que o *Mansa-Bá* (rei supremo) seguinte fosse o Dianké Wali, da provincia de Pakana. Mas os descendentes do primeiro fizeram “ouvido do mercador” e mantiveram o poder por mais um ano (LOPES, 1989, p. 12).

Isto foi visto como um dos fatores internos que eclodiram o conflito entre os Mané de Sama e Sané de Pakana; as rupturas aconteceram numa fase de ameaças agressivas de Futa-Jalon, para o que deviam ter coesão e não dispersão das forças.

A situação começou a degradar-se nitidamente com este poderio histórico, com o declínio dos Nyanthios que se verificou a partir do séc. XIX, suscitando as divergências e vários tipos de contradições, o que acabou por afetar fortemente a desestabilização sócio-política e económica do estado kaabunké. Por outro lado, considerado como fator externo está o interesse europeu no comércio transatlântico, orientado muito cedo sobre o tráfico negreiro, que teria criado e incentivado as ideias de rupturas e as progressivas subversões dos circuitos tradicionais do comércio senegambiano. Isto afetou a vida interna do reino no aspecto político, tendo incentivado as rupturas que descambam em fragilidades no âmbito estrutural. Recordar-se que esta região foi partilhada entre três grandes potências coloniais europeias (Portugal, França e Inglaterra) após a conferência de Berlim de 1884-1885 (MANÉ, 1989, p. 24).

Perante o tal imbróglio, o poder central sentiu-se obrigado a fazer crescer as suas razias sobre outros povos, como forma de evitar ou impedir a independência militar de vários chefes de Nyanthio. No mesmo olhar crescem os interesses portugueses e franceses sobre outros povos para dificultar o controle do poder por partes dos Nyanthios, contribuindo na origem da perda de controle territorial da *mansaya* (poder) kaabunké. As pequenas aldeias ao redor do reino “sentem-se pressionadas e querem autonomizar-se” (LOPES, 1990, p. 24), desacreditando no poder central, em virtude de este não oferecer as garantias de outrora.

Esta infiltração externa terá criado sentimentos de ruptura entre os pequenos estados costeiros de Kaabú, acredita Mané (1989). O poder central do reino chegou a oferecer-lhes (estados costeiros) os meios de impedir infiltração externas, e tentar travar as oposições e aumento das rivalidades verificadas entre as províncias de Nyanthio de Sama e Pakana, mas não tiveram resultados esperados. As crescentes clivagens no seio das duas províncias Nyanthio, originaram a morte do mais célebre dos chefes de guerra do Kaabú no séc. XIX, que era chamado de N'ghallen Sonko, um líder guerreiro dotado de uma capacidade notável e força física ímpar, bravo, veloz, forte e muito inteligente. Era um Koring de Sankolla-Béré-kolon. A sua morte mexeu muito com exército do poder central do Kaabú, de acordo com as tradições orais *Mandinko*, a perda de N'ghallen Sonko influenciou no:

[...] enfraquecimento do sistema de defesa nacional de Kaabú face ao seu vizinho mais ameaçador: a teocracia muçulmana do Futa Djalon, no Sudoeste do Kaabú e que, após a sua formação no séc. XVIII, não havia cessado de fazer da queda dos Nyanthios um dos eixos da sua política da conquista territorial (MANÉ, 1989, p. 24 - 25).

É fundamental apontar que os Fulas se encontravam dentro do reino kaabunké durante dois ou três séculos, sob a jurisdição *Mandinko*, e pagavam tributos da terra e entre outras exigências que lhes eram impostos; os Fulas por sua vez, agiram de forma secreta e muito inteligentes a moverem-se paulatinamente para estruturar num autêntico exército nas terras de Futa-Jalon no atual Guiné-Conacri, para enfrentar o supremo poder kaabunké. Após os teocratas terem reunido as condições necessárias, nos meados de século XIX, ponderaram atacar o Kaabú, começaram a estudar as estratégias militares e políticas para fazer a conquista, e iniciaram uma série de guerras por volta de 1865, conduzidas sobre os pequenos estados sob a tutela central de Kaabú, com intuito de atingir o supremo poder em Kansalá. O célebre Mansa Dianke Wali Sané organizou uma resistência heroica, conhecida na tradição oral *Mandinko* como *Turban-Kelò* (a guerra do fim da geração). Este evento resultou numa batalha drástica que culminou com muitas perdas humanas tanto para os *Mandinko*, como para os Fulas (MANÉ, 1989, p. 27).

A luta aproximava-se da sua derradeira fase, quando os teocráticos Fulas acercaram-se da capital Kansalá, depois de terem conquistado vários estados controlados pelo reino. Sitiaram Kansalá, o último reduto de Mansaya (poder absoluto), durante onze dias, munidos de forte dispositivo militar e um numeroso exército para tentar ultrapassar a cerca fortificada que protegia o palácio real em Kansalá. O último dia foi intenso pelas trocas de tiros, da madrugada até o final do dia, quando o Mansa ordenou às guardas reais que atexassem fogo sobre a sua residência, pois nesse momento sentiram-se fragilizados por não terem munição suficiente para continuar a batalha e evitar uma captura pelo exército inimigo.

Era uma batalha ferrenha que ditou o fim de uma tradição de poder, no qual figurou como o último Mansa, o ferrenho guerreiro *Mandinko*, o Mansa Mama Dianke Wali Sané (chefe supremo de mansaya) kaabunké, um “animista feroz” que transformou aquela guerra “num acto de fé anti-muçulmano” (LOPES, 1989, p. 7).

Os registros da tradição *Mandinko* demonstram que o *Turban-Kelò* simboliza um ato de “coragem, pujança, resistência, e de dedicação à integridade territorial da pátria kaabunké sagrada”. A queda do reino possibilitou a libertação dos Fulas do Kaabú, submetidos desde há muito à ordem *Mandinko*, e o surgimento das aldeias independentes Fulas conhecidas como

“*Fouladou*¹²” constituindo pequenas províncias, livres de “jugo mandinga” e colocadas sob a nova tutela dos *Molo*¹³ (MANÉ, 1989).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar a descrição histórica do reino *Mandinko*, retomando o processo histórico que teve influência direta da sua constituição através do laço com o poderoso Império do Mali, a história da expansão do povo *Mandinko* pelas vastas regiões do continente africano constitui fonte riquíssima para a descrição deste relato histórico. Nos dias atuais se verificam as relações pacíficas que o povo *Mandinko* mantém com os demais povos guineenses. A sua influência cultural e linguística é fortemente notável entre muitos grupos, sobretudo os islamizados e outros que passaram pela sua jurisdição no processo de “mandinguização”. A sua rica história continua a suscitar interesses no campo de estudo não só no meio acadêmico, como no dia-a-dia, considerando seus aspectos políticos, sociais e culturais, pois desse povo ocupou e ocupa um lugar de grande importância entre os muitos que constituem a atual Guiné-Bissau.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDAH, Basse W. Os povos da Guiné superior (entre a Costa do Marfim e a Casamância). In: FASI, El Mohammed; HRBEK, Ivan (Org). **História Geral da África, Vol. III - África do século VII ao XI**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 619 – 652.

DLALÓ, Tchernó. **O mestiço e o poder. Identidades, dominações e resistências na Guiné**. 1 ed. Lisboa: Nova Veja. 2012.

GIESING, Cornélia. Agricultura e resistência na história dos Balanta-Bejja. In: **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**. Bissau: INEP, n. 16, jul. 1993. pp. 125-177.

LOPES, Carlos. Relações do poder numa sociedade malinké: O Kaabú do séc. XIII ao séc. XVIII. In: **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**. Bissau: INEP, n. 10, jul. 1990. pp. 17-26.

LOPES, Carlos. **Guiné-Bissau a procura de um modelo social**. In: **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**. Bissau: INEP, n. 1, jan. 1986. pp. 5-38.

LOPES, Carlos. Resistências africanas ao controle do território: alguns casos da Costa da Guiné no séc. XIX. **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**. Bissau: INEP, n. 7, jan. 1989. pp. 5-16.

¹² Terras ou territórios autônomos Fulas.

¹³ Mestres corânicos e detentores do poder religioso e político.

MANÉ, Mamadú. **O Kaabú: uma das grandes entidades do património histórico senegambiano.** In: **Soronda: Revista de Estudos Guineenses.** Bissau: INEP, n. 7, jan. 1989. pp. 17-30.

MENDY, Peter. **Amilcar Cabral e a libertação da Guiné-Bissau: contexto, desafios e lições para uma liderança africana efetiva.** In: LOPES, Carlos (org.). *Desafios contemporâneos da África: o legado de Amilcar Cabral* São Paulo: Editora Unesp, 2012.

MOIO, Rui. **Mandingas, ou um pouco da história da Guiné.** Antologia: s/l. 2008

ROBALO, Ardjana Ghislaine Francisca Lacerda. **Mara kassamente: a tradição de casamento arranjado nas etnias Balanta e Mandinga na Guiné-Bissau.** Dissertação (mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

Recebido em: 12/09/2020

Aprovado em: 08/11/2020



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | Nº. 2 | Ano 2020

ENTRONIZAÇÃO DO CANDIDATO AO “PODER POLÍTICO ENDÓGENO” AFRICANO: UM OLHAR SOBRE A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DO SUBGRUPO VAMBALUNDU DO REINO DE OMBALUNDU DOS OVIMBUNDU DE ANGOLA, PROVÍNCIA DE WAMBU

**APPLICANT'S ENTRONIZATION TO THE AFRICAN
“ENDOGENOUS POLITICAL POWER”: A LOOK AT THE
POLITICAL ORGANIZATION OF THE VAMBALUNDU SUBGROUP
OF THE OMBALUNDU KINGDOM OF THE OVIMBUNDU OF
ANGOLA, PROVINCE OF WAMBU**

João Domingos Ngoma

RESUMO: Este artigo objetiva refletir sobre o processo de entronização do candidato ao poder, como soberano dos Vambalundu, do Reino de Ombalundu, situado na província de Wambu em Angola. Utilizou-se o conceito de “poder político”, na acepção de Jean Copans, como aporte para a discussão e compreensão deste fato, além de revisão bibliográfica sobre a temática, a partir da História, Antropologia e Ciência Política. O artigo também dispôs da utilização de análise acurada sobre o poder político endógeno. A posteriori identificou-se a estrutura política, olhando para a organização e para os papéis do soberano.

PALAVRAS-CHAVE: Entronização; Poder Político Endógeno; Vambalundu de Wambu.

ABSTRACT: This article aims to reflect on the process of enthronement of the candidate to power, as sovereign of the Vambalundu, from the Kingdom of Ombalundu, located in the province of Wambu in Angola. We used the concept of "political power", as defined by Jean Coppans, as a support for the discussion and understanding of this fact, in addition to literature review on the subject, from History, Anthropology and Political Science. The article also made use of an accurate analysis of endogenous political power. Subsequently, the political structure was identified, looking at the organization and the roles of the sovereign.

KEY WORDS: Enthronization; Endogenous; Political Power; Vambalundu from Wambu.

Site/Contato

Editores

Cinthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rita de Cássia Nascimento dos Santos
rita.tic@gmail.com

ENTRONIZAÇÃO DO CANDIDATO AO “PODER POLÍTICO ENDÓGENO” AFRICANO: UM OLHAR SOBRE A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DO SUBGRUPO VAMBALUNDU DO REINO DE OMBALUNDU DOS OVIMBUNDU DE ANGOLA, PROVÍNCIA DE WAMBU ¹

João Domingos Ngoma ²

INTRODUÇÃO

A intenção deste artigo assenta na entronização do candidato ao poder endógeno “tradicional³” africano, do subgrupo Vambalundu do Reino de Ombalundu, da província de Wambu em Angola. O objetivo de apresentar este artigo centra-se no fundamento de uma experiência que tive em uma pesquisa de campo em 2009-2010 no município de Ombalundu da província de Wambu. A observação sobre a organização política dos Vambalundu criou em mim um sentimento dualístico “endógeno e moderno”, colocando desta maneira a admissibilidade da realidade sobre o “poder político”. Este conceito, conforme apreciação de Copans (1974, p. 150), permite definí-lo como “um poder que difere de outros poderes na medida em que se relaciona com o conjunto de processos e papéis sociais pelos quais são efetivamente tomadas e executadas decisões que comprometem e obrigam todo grupo, eventualmente, sob coação”.

A base da organização política endógena, face ao poder político, pode ser entendida em dois sentidos: (i) – em um sentido micro, elemento para consecução dos objetivos de governação, perante o exercício das tarefas e dos interesses da comunidade, (ii) – em um sentido macro, o elo para manter o equilíbrio social em torno da consciência sociopolítico e cultural das pessoas.

¹ PODER POLÍTICO ENDÓGENO é definido por Chico Adão (2010) como um «Poder tradicional» “como sendo o (...) poder de autoridade que, nos termos dos usos, dos costumes e do correspondente direito costumeiro dos povos (...) na prossecução do interesse dos povos das respectivas comunidades tradicionais é exercido pelo conjunto dos órgãos da monarquia de uma Nação Ancestral e, respectivamente, pelos correspondentes signatários e titulares.

SUBGRUPO VAMBALUNDU: Pedro Lusakalalu (2005), no seu livro Línguas e Unidades Glossonímicas ilustra os etnónimos Vambalundu (plural – conjunto de pessoas que formam o subgrupo) e Mbalundu (singular – pessoa afeto ao Vambalundu).

REINO DE OMBALUNDU: No Dicionário de Etnologia de Angola, Adriano Pereira (2013) sugere o topónimo Ombalundu, ao invés de Bailundo como lê-se em muitos escritos. Entende-se que o termo Ombalundu obedece à grafia sociolinguística do alfabeto das línguas do povo Bantu, concretamente do grupo Ovimbundu.

OVIMBUNDU: Segundo Pereira, (...) é a nação angolana do planalto central, cuja língua é umbundu, e que se encontra (...) no centro e Sul “sudoeste” de Angola (...).

PROVÍNCIA DE WAMBU: Ao contrário de Huambo, no livro Línguas e Unidades Glossonímicas, Pedro Lusakalalu, (2005) apresenta no quadro 2 da categoria da língua umbundu; raiz Wambu (província) referindo-se ao topónimo. Uwambu é o etnónimo, designa-se a pessoa que pertence a Wambu. Porém, vawambu plural do etnónimo uwambu, aglomerado de pessoas de “Wambu”.

² Docente na Faculdade de Artes da Universidade de Luanda. Mestrando em Ensino de História de Angola, no Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda – Angola. ngomakokoto@gmail.com Meus agradecimentos ao colega e professor Yuri Agostinho pela sugestão e apoio em publicar este artigo nesta egrégia revista.

³Aqui não utilizaremos este termo para dar ênfase à cultura africana, sobretudo angolana, pois, a ideia da aplicação do mesmo (pelo menos neste estudo em concreto) remete a uma certa desvalorização e inferiorização dos elementos culturais endógenos dando o sentido de desuso, caduco, velho e antiquado.

Com base no conceito de poder político, na visão de Copans (1974), atiou o interesse de olhar para o emaranhado político dos Vambalundu com o objetivo de compreender a realidade sociopolítica endógena transversalmente, em Angola. Como metodologia, utilizou-se a priori um prisma de observação analítico que norteou a abordagem sobre o poder político endógeno, olhando para os papéis do rei em relação à comunidade.

Ombalundu: passado-presente histórico

O reino, também município de Ombalundu, à semelhança de outros era habitado por grupos de pessoas resultantes do movimento migratório que caracterizou o continente africano, sobretudo naquela parcela territorial. As fontes orais confirmam a presença dos primeiros habitantes no Ombalundu, eles viviam junto da montanha chamada “**Halavala**”, a destacar os personagens tais como: Mbulu e Cingala, os quais não conheciam armas de fogo. Estas figuras eram os responsáveis da comunidade, como é notório em qualquer agregação sociocultural. Este agregado governava-se pelos trâmites do direito costumeiro.

Como distintivos característicos deste subgrupo, as mulheres usavam pintura feita de ervas em forma de circunferência preta na face chamada *Ohalanganja*, e os homens, um risco preto da testa à ponta do nariz chamado *Ombalundu*. A comunidade dava-se à agricultura, à caça, à pesca, ao artesanato, dentre outras atividades como é característico no grupo Ovimbundu.

O Reino de Bailundo foi fundado com a chegada de Katyavala Mbwila à região, isto é, nos finais do século XVI. Katyavala filho de Kalwelwe Ngombeya-Citungu, proveniente de Kwanza Sul, Município de Waku Kungu, instalou-se no Norte de Halavala em companhia de seus pais. Volvidos que foram alguns anos, Katyavala é expulso da companhia de seus pais, em virtude de ter abatido uma série de cabeças de bois dos quais ele era pastor. Katyavala fixou-se numa área chamada Nsambu, há 10 km de distância para Halavala, onde se dedicou à caça e, tornou-se um grande comerciante de carne de caça ao mesmo tempo em que desposou uma jovem da comunidade Halavala (SANJUKILA, 1997, p. 13).

Para Katyavala conquistar a confiança da comunidade;

Katyavala procurou estabelecer intercâmbio com os caçadores de Halavala, por intermédio de troca de carne da caçada, enquanto Katyavala dava aos parceiros caçadores a carne abonada, esses por sua vez, davam-lhe apenas um membro da caça por eles abatida. Foi este ato que mais apoquentou Katyavala, isto teve como consequência a realização de seu ancestral sonho de poder, um dia, atingir a montanha Halavala, área que muito cobiçou para poder contemplar o resto da região. Um dia desses, Katyavala apercebendo-se que os jovens tinham ido a uma caçada, como era hábito da comunidade de Halavala, disparou alguns tiros contra a montanha, queimou alguns molhos de capim que aí tinham amontoado. Este ato pôs em pânico todos os aldeãos que meteram-se em fuga,

inclusive, os jovens que haviam se apercebido do que se estava a passar na aldeia, porém, procuraram regressar rapidamente da caça, também alguns tiros contra eles (SANJUKILA, 1997, p. 14).

Entre os Ovimbundu, quando uma determinada comunidade sofre invasão, a ponto de ela ser expulsa da sua zona de habitabilidade, como resultado desse ato, a mesma procura deslocar-se para outra área onde se instala e o novo espaço recebe o nome de “*Lumbanganda*, a exemplo de Mbulu, Ciganla e a sua comunidade” (SANJUKILA, 1997, p. 14). Mediante o contexto, a mesma área passa a chamar-se *Citomba*, que na língua umbundu significa *humilhados*. Conforme Sanjukila,

Katyavala uma vez instalado na montanha que sempre cobiçou, ordenou seus emissários para convocarem a comunidade, a fim de serem informados que, a partir daquela data todos passariam a pagar-lhe tributo inclusive pessoas de aldeia mais distantes, tais como: Viye (Bié), Ndulu (Andulu), Kaliki e Ciyaka, não exceptuando os natos de Halavala. Desta feita, Katyavala, passa a governar a comunidade com base nos novos princípios de justiça o que, granjeou-lhe mérito e confiança diante da comunidade. Katyavala resolveu criar uma *Ombala* (aldeia grande) à semelhança daquelas da origem de seus pais. Convidou, deste modo, a comunidade, mandou-lhes embelezar a montanha para realizar a festa de inauguração da *Ombala* e de seu empossamento como Rei Máximo da comunidade. (SANJUKILA, 1997, p. 16).

Para a sua instituição como rei não obstante Katyavala, em jeito de ritual de entronização, “Katyavala, mandou abrir uma cova onde foram colocadas uma cabeça do galo, uma de vaca, uma de cão, uma de cabrito e outra de pessoa e, esta última degolada a um transeunte “*ngendalika* na língua umbundu” (SANJUKILA, 1997, p. 16).

A decisão de Katyavala de mandar enterrar a cabeça de uma pessoa criou contestação por parte de seu pai, porém, em torno do que sucedeu a favor do ritual da sua entronização, Katyavala, dirigiu-se ao seu pai dizendo-lhe que na festa “era apenas um convidado, e não podia intrometer-se nos assuntos ligados à sua vontade para realização da atividade. Contudo, enterradas as cabeças de vários seres, plantou-se sobre elas uma árvore silvestre naquela, é chamada Ohumbi” (SANJUKILA, 1997, p. 17).

Com intuito de prosseguir com o ritual, urge a necessidade da implantação do (*Onjango – alpendre*), neste, entretanto, apareceu “uma toupeira-real com um risco na testa semelhante ao dos Vambalundu que os homens de Halavala traziam na testa, para o Katyavala o risco é o de bom senso, admirado com o tal fato, olhou para os homens de Halavala, exclamou em voz alta: ***etali onduko ya Halavala yapwa cilo ame Mbalundu; omo ndikasi p'ovipala vy'owiñgi wosi***, em português entende-se: “hoje o nome Halavala terminou-se, passo a chamar-me Mbalundu porque, estou na testa da comunidade aqui presente” (SANJUKILA, 1997, p. 18).

A partir desta data, *Halavala* fica para traz, o Reino passa a chamar-se *Ombalundu*. O Reino de Ombalundu, de igual modo os outros, sobretudo em África não foge à regra da política de ocupação colonial:

O Reino de Bailundo até o século XVII manteve-se à margem do poder colonial que Portugal fez presente no avanço da penetração colonial. Por volta de 1770/71, Portugal se fez presente no reino de Bailundo através de um regente, criando desta feita premissas para a instalação de um posto avançado de penetração colonial. A partir de 1885, a presença colonial nesta parcela territorial foi representada por um Capitão-mor, durante o reinado de Rei Ekwikwi II, que reinou desde 1876 a 1890 no seu reinado incentivou a população à produção de género alimentícios para autossustentabilidade da comunidade do reino. Bailundo nestas alturas não conheceu guerra de grande intensidade, quanto mais ligeiros conflitos. Com a morte de Ekwikwi II, surgiram grandes guerras entre as quais a de 1902 que, culminou com a subjugação do Reino, assim como dos demais reinos do planalto central de Huambo. Após a subjugação do reino de Baialundo, surgiu a Vila de Bailundo, tendo recebido o nome de VILA TEIXEIRA DA SILVA, ao 8/1/1925, através do Decreto-lei nº 54, B.O. nº 1, (FILIPE, 2005, p. 2).

De acordo com FILIPE, (2005, p. 2), do ponto de vista político-administrativo, Bailundo, “possui uma superfície de 7.065km² e está dividido em comunas, aldeias, bairros/sectores”. Para sua organização social e não só, o Município é dirigido por um administrador por orientação do governo Provincial de Huambo, o município de Bailundo administrativamente conta com as comunas seguintes:

Bailundo – Vila Teixeira da Silva, sede do Concelho do Bailundo, Dist. Do Huambo, primitivamente chamava-se Catape e passou a designa-se «Vila Teixeira da Silva», por D. L. 54, de 8/1/1925 (B.O. 1) tem uma superfície territorial de 838km², a comuna de Bimbi posto adm. do Conc. do Bailundo, Dist. do Huambo, criado a 16 de Julho de 1902 por Dec. da mesma data, publicado no B. O. 3, quando foi criado o conselho de Bailundo, tem uma superfície territorial de 1.004km², a comuna de Hengue, posto adm., do Conc. de Bailundo, Dist. do Huambo, com sede em Hengue, criado por D. L. 4153, de 1/9/1971 – b. O. 206, tem uma superfície territorial de 1.510km², a comuna de Lunge posto adm., do Conc. do Bailundo, Dist. do huambo, criado pelo D. L. 54, de 8/1/1925 (B. O. 1) tem uma superfície territorial de 2.163km², e a comuna de Luvemba posto adm., do Conc. do Bailundo, Dist. do Huambo, com sede em s. Miguel, criado por portaria 8490, de 17/2/1954, possui uma superfície territorial de 1.550km² (MILHEIROS, 1972, p. 3).

As comunas acima referenciadas são “dirigidas por administradores comunais, coadjuvados pelos *Olosoma* (plural de *Osoma*) e, os mesmos dependem das orientações do Administrador e do Rei de Ombalundu”. As Olombala são dirigidas por Olosekulu (anciãos) que, por orientação da corte real dirigem-nas segundo o molde de governação de seu Rei máximo (FILIPE, 2005, p. 2).

A autora continua situando geograficamente o município de Bailundo, o mesmo partilha fronteiras com os seguintes Municípios e Comunas: ao Norte o município de Waku Kungu (província de Kwanza Sul) e o município de Mungu (província de Wambu), ao Sul o município de Wambu e Cikala Colohanga, ao Leste o município de Kunyinga (província de Viye) e Kacihungu (província de Wambu), ao Oeste o município de Londwimbale (Província de Wambu). O Município de Ombalundu “de norte ao Sul é atravessado por um dos mais importantes rios, o Keve, o seu clima é temperado e, apresenta duas estações durante o ano, o cacimbo e a época chuvosa” (FILIPE, 2005, p. 3).

Direito Costumeiro: um saber imensurável à luz da filosofia “Bantu”⁴

Os costumes de certa comunidade não passam, necessariamente, por um processo de criação de leis, em que o legislador cria emendas constitucionais a partir de medidas provisórias. Em direito consuetudinário as leis não precisam necessariamente estar num papel, serem sancionadas ou promulgadas. A distinção entre usos e costumes favorecem observar se há prática reiterada e constante, por estar associada à convicção de obrigatoriedade. Os costumes estão constituídos pelo elemento material, e os usos pelo psicológico, a convicção de que o comportamento adotado é de fato, obrigatório. O Direito costumeiro e/ou consuetudinário é considerado como direito ancestral privado do poder:

Direito costumeiro é um complexo “conjunto de leis, normas e condutas usuais nas sociedades tradicionais, que se transmitem oralmente de gerações a gerações, que se aplicam na vida quotidiana. Respeitando o direito costumeiro, as crenças são professadas de acordo com a realidade de cada grupo cultural ou etnolinguístico porque estas constituem a base da cultura dos povos, como não há povo sem crença” (ADÃO, 2010, p. 91).

O direito costumeiro tem característica peculiar que procura permanentemente a harmonização entre as necessidades da ação administrativa do poder e as exigências de garantia da satisfação dos direitos dos povos das comunidades de uma nação ancestral e/ou do poder endógeno. outrora, o *Osoma* (Rei) tinha direito de uma *Eyamba* (casa grande) com primeiro

⁴ AKOUN, (1972, p. 89), Bantou/Bantu, o termo designa o conjunto dos grupos africanos que falam línguas pertencentes à família linguística “Banta” Bantu. Afora os Sans, os «Bantu» são os únicos a ocupar um território imenso ao sul de Douala. Os «Bantus» segundo todas as probabilidades, são os únicos, o resultado da mistura de uma estirpe negra, originária do Nordeste Africano, com povos de pastores de tipo caucasiano, falando línguas hamíticas, que se incorporaram aos diversos povos durante o século I a.c., repartem-se actualmente em duas zonas: a região dos lagos da África Oriental, onde são conhecidos pelo nome de «Bantu» «interlacustres»: Gandas, Toros, Nioros (Uganda), Luís (Quênia) ocupada pelos Bantu «orientais»: Quicuios, Quisiis, Cambas, Taitas, estes Bantu (chegam do Kilimanjaro).

andar onde pudesse guardar o crânio do seu antecessor a fim de proteger a vida dele e a do reino, tinha direito de beber o poder pelo crânio do seu antecessor e comer um bocado da língua do mesmo, para ser bom *nganji* (retórico/orador).

O Osoma tinha direito de envolver-se em todos os assuntos da comunidade, ter a última palavra, receber imposto devido à administração da justiça, receber dos caçadores uma parte da caça, acender o fogo novo (*ondalu yo kaliye*), declarar guerra contra qualquer grupo sociocultural, orientar a política externa, sentar na *omangu yo calo* (cadeira especial, transportada pelo Wongo, durante as suas deslocações), o Osoma tinha direito de usar o penteado reservado só para as mulheres, o Osoma podia casar sem dar dotes, podia ter mais de uma mulher, podia tê-las em cada *yimbo* (aldeia) para ser o olho da sua governação, dentre elas a *Nakulya* a responsável pelas refeições do Osoma e, *Nolamba* com quem mantinha relações sexuais durante o dia.

O Osoma tinha o direito de ter uma *owanda* (tipoia) para deslocar-se de um lado para o outro. Durante a sua deslocação todas as pessoas ficavam de pé, ninguém podia ter algo sobre a cabeça. O Osoma mantinha ordem sociopolítica e, económica com os seus súbditos comandados pelo (*Kapitango*), alojava e alimentava os necessitados, tais como velhos, diminuídos físicos e mentais, viúvas, órfãos, dentre outros, como também distribuía aos seus súbditos terras para o cultivo e caça.

O Osoma lançava as primeiras sementes na terra no início de cada fase agrícola, acompanhado de seus ministros e conselheiros, dirigia a caça, e queimadas do mato para as atividades cinegéticas. O Osoma anunciava as datas para realização dos rituais de puberdade, quer masculina quer feminina. O Osoma não podia tocar batuque (*oñgoma/ngoma*), podia sim, um bêbado recebê-lo como sinal de respeito, não podia conviver com os antigos colegas, e tampouco comer e beber com eles. As suas esposas não podiam moer a farinha de milho com outras mulheres para não romperem com o sigilo da corte real. Neste subgrupo, o Osoma é o Juiz, o Osoma Kesenje apenas julga na ausência do Osoma, e este último, de regresso, encontrava a parte que lhe cabe como chefe máximo da comunidade.

Os julgamentos frequentes eram: *ukoyi* (adultério, na língua umbundu), em que a mulher permanecia com o seu marido, e neste caso o adúltero pagava um boi; e *ocipweya* (adultério, em que a mulher é repudiada pelo marido, mas tinha o direito de permanecer com o adúltero). No caso da segunda opção, o adúltero pagava duas cabeças de bois. O homicídio era penalizado por dez cabeças de bois e um menino, quando a vítima fosse do sexo masculino, e com uma menina, quando do sexo feminino. A pena para o roubo, nessa comunidade, variava consoante às circunstâncias e ação do contexto.

Entronização: um ritual sociocultural ancestral

No fundamento do direito costumeiro, este ritual é a porta oficial e formal de acesso ao poder. No livro 1º Encontro das Autoridades Tradicionais em Angola, que resultou desse encontro, organizado pelo Ministério da Administração do Território (MAT) da República de Angola em 2004, mais precisamente na página 95, assevera-se que a “entronização tem como objetivo garantir à comunidade o poder tradicional a partir de um ato cheio de rituais baseados na cultura local, que atestam não só a idoneidade do candidato à chefe como também a sua aceitação pelos ancestrais ou antepassados, como também pelos vivos, bem como propiciar condições materiais, espirituais e morais para o exercício do seu poder em benefício dos vivos”.

Este ato é feito dentro das normas e regras da tradição do subgrupo Vambalundu. Desse modo, prossegue-se com a ideia de que “os rituais próprios devem ser observados com rigor. Há segredos, interditos e simbolismos no contexto da umbanda⁵ que vulgarmente são designados por feitiço. Por esta ocasião, a lei é suspensa; as crianças são guardadas em casa, acontecendo o mesmo com os animais que ficam no curral ou na capoeira. Nesta altura, pode-se fazer refém a uma criança ou a um animal, podendo posteriormente ser resgatados de acordo com as normas tradicionais”.⁶

O ritual descrito obedece acertadamente os princípios ditados pela tradição do subgrupo; ora, antes do prosseguimento do processo de entronização deve-se rigorosamente apagar o fogo (*ondalu*) de todos Olonjango (*alpendres*). O eleito deve certificar que frequentou a Ekwenje (*ritual de iniciação masculina - circuncisão*), como também deve ser conhecedor da realidade da comunidade.

A pré-condição para o tal ato pauta-se no juramento em Akokoto (jazigo onde são colocados os crânios dos reis sepultados) através da história do grupo, fazendo uso do crânio como vaso em que possa tomar um líquido, bem como fazer a divisão do fogo sagrado aos seus súbditos. Além do rito de passagem obrigatório, independentemente de ter já passado nele ou não, o candidato deve por excelência conhecer a história da sua comunidade, e esta é demonstrada através da narração completa de todos os antepassados que por aí passaram, reinaram e estão depositados em Akokoto.

⁵ Umbanda é definida por Adriano Pereira (2010, p. 676), como “ordem do conhecimento e, em princípio, arte mágico (...) de bem fazer, em prol da vida. A umbanda é, na tradição, a base de apoio e o sustentáculo vital de todas as instituições sociais “endógenas”, mormente as do poder e autoridades. Não se trata de feitiço. (...) É a mundivivência, a práxis (...) o *modus vivendi* ditado e como naturalmente imposto pela visão e explicação do cosmos”.

⁶ Ministério da Administração do Território, 2004, p. 93.

Na presença de todos anciãos (Olosekulu) e das elites da comunidade, o candidato começa a narrar os efeitos heróicos de cada *Ekonlõ* (crânio que representa um rei) depositados em Akokoto, isto é, desde o fundador ao último, que é o seu antecessor. Quando chegar a vez deste, porque é a quem vai substituir, os Olosekulu introduzem no interior do *Ekonlõ* certa quantidade de Ovingundu ou Ocimbombo (*bebida local consumida em épocas festivas*) para o candidato beber. Este é um dos pontos mais elevados da cerimónia, o que significa dizer que o poder foi apropriado pelo seu sucessor. É no crânio onde reside de fato o *Usoma W'olosoma* (*poder real*) e é por este motivo que os crânios de todos *Olosoma Vivene* não são enterrados para que o *Usoma* não desapareça com o defunto. A ausência desta cerimónia justifica a ilegalidade no processo da tomada do poder (*Usoma*).

Esta cerimónia é acompanhada por toda elite da corte, assim como os Olosekulu, a fim de testemunharem a rigorosidade do processo, porque no final quando o tição for colocado no centro do Onjango, cada Osoma estará convencido da pureza desse mesmo fogo. O recém-entronizado (*Osoma*) fará a divisão do fogo aos seus colaboradores que o levarão para atizarem nos seus Olonjango o famoso *ondalu ikola* (*fogo sagrado*). O fogo entre os Ovimbundu é fundamental, não só no sistema político, mas também no parentesco. A divisa do fogo em termos políticos corresponde à distribuição do novo *Osoma*, e esta cerimónia assemelha-se com a tomada de posse em nossos tempos, quando o juramento e a assinatura são predominantes. Todos os membros deste reino são uma parte do fogo inapagável, o que por norma deve ser parte integrante do poder político da autoridade endógena, e deve representar o período de uma certa governação ou reinado. Por isso é que esse fogo é acendido uma única vez, isto é, na tomada do poder, para ser apagado nas cerimónias fúnebres de quem encabeçou o reino.

A sucessão do trono perante o sistema uterino

Na África tradicional o governo correspondeu sempre à forma monárquica, no topo de cada emaranhado político encontrava-se sempre um chefe. Os Reis, imperadores e chefes tradicionais africanos dominavam e governavam homens, não territórios porque, estes não podem ser propriedades dos vivos, mas sim um usufruto deixado pelos antepassados, o homem é meramente um ocupante não é o dono (ALTUNA, 2006, p. 100).

Para se ascender ao trono do poder endógeno “tradicional” nesse reinado, tem que se observar o sistema do diagrama do parentesco, e aqui o sistema em vigor para esse fim é o da linhagem *matrilinear* (*uterina*). Melo (2005, p. 99), sobre esta questão, salienta que:

(...) embora o homem detenha o poder de mando e represente a linhagem, a hegemonia masculina é relativa, já que é a mulher que assegura esse domínio, garante a manutenção da consanguinidade para as questões de poder, herança e sucessibilidade, continua e reforça essa linhagem (...) (MELO, 2005, 99).

Embora tenha condição natural e legítima, a candidatura pode ser questionada. O fato de o candidato reunir todos os requisitos nem sempre é assaz para ser sucessor do Rei, posto que tal pleito exija uma indicação dos mais velhos da corte, além de ser aceito pela comunidade. Pode-se depreender aqui que todas as atividades dos Olosoma são regidas por uma constituição dita *Direito costumeiro*, onde todo Osoma é aprovado, e determinado pela vontade dos antepassados, recaindo verticalmente sobre os vivos, porque o *Usoma (poder)* é pela sua natureza uma propriedade inegociável dos ancestrais. E neste âmbito infere-se que um Osoma, na tradição dos Ovimbundu (*concretamente no subgrupo Vambalundu*), não deve ser exonerado até à sua morte porque os ancestrais não autorizam a mudança de um Osoma em vida.

A ascensão ao trono efetua-se havendo um antecessor falecido, cuja cerimónia fúnebre realiza-se na Ombala que é ao mesmo tempo o palácio real, a capital suprema da nação com monopólios de todos os poderes político, sociohistórico, religioso, económico, cultural e local, no qual todos os antecessores são sepultados. Sepultar o Osoma na Ombala é uma questão de tradição, cultura e, moralidade. Caso não for possível por razões óbvias, o *ekõnlo (crânio)* tem mesmo que seguir (para Ombala) independentemente do tempo que levar, porque, é nele onde reside o Usoma (poder), sua ignorância pode comprometer as futuras tomadas de posse. **Akokoto** constitui o grande testemunho do poder político consuetudinário, por ser o local onde são depositados os *akõnlo* (crânios), e tem carácter secreto, além de rigorosamente sagrado, daí a referida denominação. Este é o templo sagrado bastante secular. Por outra, os *akokoto* determinam a listagem de todos os líderes políticos Ovimbundu que ali reinaram. A ausência de um na lista constitui um grande constrangimento para o resto da vida das comunidades.

Para além de ser um momento de celebração mágico/religioso, o trono tem estreita relação com a morte do antecessor, porém, não é vulgarizada pela convicção de que *o Osoma não morre*, segundo os ditames da tradição dos Ovimbundu, porque se o Osoma morrer a comunidade insegura pode entrar em pânico e meter-se em fuga como forma de escapar-se da ira dos antepassados, independentemente das manifestações dos indivíduos, espontâneos animadores de óbitos e de outras manifestações comunitárias que também afugentam a mesma comunidade. No momento da doença do Osoma, diz-se apenas que ele está constipado, caso viesse a morrer anunciava-se uma suposta doença desde que seja grave, neste, entretanto, os aldeões apascentavam os animais longe da aldeia, e interditavam os pequenitos de passearem nas

proximidades a fim de não serem presas (*hulunguta*) dos carrascos do palácio (*vakwacisoko y'elombe*), pois desapareciam duma vez para sempre.

A seleção do candidato sucessor tem princípios fundamentais que seguem abaixo:

(I) - O Candidato deve ser consanguíneo, isto é, pertencente à linhagem matrilinear do seu antecessor. Esta opção justifica-se através de um provérbio que, traduzido em português diz o seguinte; “*ao hóspede não dê o batuque, no dia em que tomá-lo poderá certamente evocar a sua terra natal e os seus ancestrais entre batucadas e euforia da música*”. Explica-se que a herança política patrilinear (agnática) pode ser motivo de conflitos, porque não se sabe ao certo se o filho/candidato é o do rei antecessor; e isto não acontece com os herdeiros/sobrinhos da linhagem matrilinear (uterina).

(II) - O Candidato deve ser designado pelo antecessor, o candidato escolhido entre os *Vakwelombe* (*membros da corte real*), com eles passa a grande parte da sua vida aprendendo a arte de governar. Nesta altura, deve desempenhar papéis importantes no contexto político como colaborador mais próximo daquele que irá substituir, o que significa dizer que a preparação do sucessor é de longo prazo. *O poder da autoridade dos Olosoma não se entrega de uma só vez, apropria-se durante longos anos de permanentes trocas de experiências entre o candidato e o Osoma*. Porém, o sucessor é conhecido com antecedência, para ser acompanhado pela comunidade, e a mesma puder opinar publicamente sobre a sua conduta, criticando-o permanentemente. Esta atitude é fundamental para o seu próprio destino. É por aí que o candidato deve fazer parte do corpo da *Elombe*, devem ser os *Vakwelombe* a seguirem de perto toda a sua atividade, o que permitirá a comunidade tirar lições significativas sobre a sua conduta.

Até ao dia do empossamento deste, não deverá haver dúvidas, o processo passa pela transparência de testemunho entre o velho Osoma e o novo. Se houver qualquer impedimento para a realização da cerimónia, a comunidade compromete-se ir ao encontro dos antepassados, para informá-los o motivo do impedimento de tal sorte o adiamento e, pedir-lhes desculpas prometendo que as expectativas das cerimónias deverão ser feitas com um intenso sacrifício de diversos tipos de aves e animais domésticos desde que sejam todos de cor preta. Esta cerimónia demarca um verdadeiro festival comunitário capaz de convencer os antepassados e nesta ordem de ideias a comunidade deverá participar com toda rigorosidade.

O processo da ascensão do candidato

O processo para ascensão ao poder político nesse reino, passa por cerimônias ritualísticas, pois o candidato procura um lugar longe da comunidade onde exista água, com condições para o desenvolvimento da agricultura e da caça. Abandonando a sua *ukwenje* (mocidade) o candidato passa a viver nesse lugar com os seus amigos e os seus admiradores independentemente do sexo, da idade e do status social. O local escolhido inicialmente, passa a ser chamado *itula* (Pousada, na língua umbundu, do verbo *okutula* – pousar), a *itula* é sempre estranha porquanto propriedade alheia, para o que sua ocupação se torna constrangedora, muita das vezes.

O constrangimento, parte do princípio de que na tradição dos Ovimbundu nada existe que não tenha um dono, estes seres podem ser vivos e/ou não vivos, por ironia, no processo de migração, só se ocupa lugares aparentemente desocupados, quando ninguém está no local. Sendo assim, os donos desconhecidos têm como única saída a proteção, por causa das investidas dos ancestrais caso haja discordância com a presença dos migrantes.

A título de proteção, os novos ocupantes precisam espetar no chão um pau aguçado na parte superior, tirada de um vegetal chamado *upu* que ao mesmo tempo prendem-se folhas de alguma planta. É essa terapêutica mágico-religiosa que mete em contato os recém-chegados com os ancestrais estranhos à consanguinidade para um pacto pacífico.

Seguidamente, simula-se rapto do neo-eleito, e o tal manifesta resistência aos signatários acima referidos, depois cede. Desta feita, é conduzido em cortejo à *Cilombo* (cabana sem porta, janelas e teto), que se encontra na *Etunda* (aldeia especial), onde permanecem dois (2) dias. Neste período, as relações sexuais lhe são interditas, porque o que vai receber é sagrado. De seguida, recebe presentes da comunidade, e também ele oferece um boi, que será morto pelo *Kesongo* (Ministro da Defesa). No terceiro (3º) dia, o candidato faz a nova fogueira (*Ondalu yo Kalye*), por meio de fricção de dois pedaços de madeira (*usilõsilõ*), com o (*kafukutu*) algodão. Se o fogo do candidato atear, é esperado como futuro Osoma. Se pelo contrário, não é aceito. ***Isto denota que as sementes não darão frutos, a chuva não cairá, as caçadas, o mel, não conhecerão prosperidade.*** Ainda, no terceiro dia é abatido o chamado boi do fogo (*ongombe y'ondalu*) oferecido pelo candidato. Da carne desse animal, ele come a parte saliente da nuca do boi (*ekundukundu*) e, o fígado (*omuma*) para simbolizar a responsabilidade que ele vai assumir.

Come da carne preparada primeiramente o candidato e, seguir-se-ão o *Mbumba*, o *Kapitango*, o *Kaley*, o *Kesongo* e a comunidade. Desta forma, começa o festim (*ocipito*) animado pelos músicos. Parte-se de *Cilombo* para a sede em cortejo, posto na corte. O candidato encontra resistência da parte dos signatários e do Curandeiro (*Cimbanda*), seguidamente, recebe dos mesmos (i) a coroa real feita de penas de pavão (*Onduva*), (ii)- pele de Leopardo (*ongwe*), (iii) - pele de Leão (*Hõsi*), por conseguinte, o candidato segue à cela (*palange*) onde recebe as

insígnias do poder: (iv)- Alunga (duplo sino de metal), (v)- mutaka (machadinho sagrado), (vi)- okatemo k'olongunja (enxada sagrada), (vii)- andiga (tambor com duas faces), (viii)- ngwelata (pequena barra metálica) (xix)- ucilã w'ongombe (cauda do boi), (x)- uta wo mbanja (espingarda), (xi)- okacalo (cadeira real) e, as (xii)- cimunga co holongo (pulseiras de conchas). Estas insígnias são guardadas na Etambo yelombe (casa sagrada do palácio). Finalmente, a festa (ocipito) estende-se por vários dias e noites comendo, bebendo, dançando, enfim, é muita euforia a comunidade rejubila pelo novo Osoma.

O Osoma na acepção da Antropologia Política Angolana

O chefe tem autoridade quando possui certas qualidades, que tornam-no digno de exercer funções específicas. A autoridade inclui nesta acepção, aptidão tanto ética, social e a do saber. Assim, os que exercem o poder ou a sua dominação gozam de autoridade, ao mesmo tempo em que, desperta nas pessoas a fé na sua legitimidade. A autoridade paterna prolonga-se depois na esfera política através de formas individualizadas de poder. A família é considerada como padrão fundamental da sociedade civil, sendo a autoridade uma forma de governo reconhecida como legítima pelos súbditos, se pelo contrário, o poder contraposto à autoridade é marcado pela dependência e exploração.

Entende-se que enquanto na autoridade existe aceitação e legitimidade, no poder há imposições e manipulação. A legitimidade aparece sempre como critério de autoridade e dominação. O conceito de autoridade é compreendido e expresso pelos Olosoma, o que implica direito de mando, dever de obediência, direito de dirigir, dever de confiança e de fé. O poder tem um carácter de fenómeno total. O poder é sagrado, porque ele invade, dirige, ordena todas as manifestações da vida individual e colectiva. Se o poder é na verdade, na comunidade em questão, inerente à vida associada e onnipotente, então podemos classificá-lo numa dimensão fundamental na ordem política imanente a outros tipos de relações sociais. O poder está ínsito nas relações sociais, mas as relações humanas, no aspecto social, não são unicamente fatores determinantes do despertar e do desenvolvimento da personalidade. Elas são igualmente a sede originária do poder.

Aqui reside a ambivalência da relação social, uma vez que, o indivíduo sente em si, e promove a autonomização, mas tende necessariamente a estabelecer relações com o poder. O poder existe, e ele tende a afirmar-se na ação colectiva, porque nela instaura-se sempre a relação de mando-obediência, de imposição-dependência. O exercício do poder pressupõe um campo organizado e estruturado, que aparece antes de mais, e com esta visibilidade. No estudo da

política o poder ocupa o lugar de destaque, e sobre o mesmo repousa tudo o que é político. O poder constitui o fator estruturante da realidade política, sendo de igual modo, o seu motor e seu objetivo principal.

O Osoma tem a missão de dirigir o reino e áreas adjacentes, de modo a fortalecer as atividades socioeconómicas e políticas. Ele tem ainda o direito de nomear ou exonerar os membros da sua corte e os seus representantes de outras aldeias. O exército era da sua inteira responsabilidade, nos tempos mais recuados. O Osoma decretava guerra quando a (*Ombala*) se sentisse ameaçada, de início as azagaias e flechas envenenadas, lanças, armadilhas e, mais tarde, espingardas fornecidas pelos portugueses, eram os meios utilizados para defesa e para fazer guerra. As atividades dos agricultores (*Olongunja*) e criadores de gado (*Olongungu*) mereceram um tratamento especial da corte, da comunidade, assim como a promoção de cooperação com os *Olosoma Vitito* de outras olombala, sendo os fatores económicos e sociais mais relevantes.

Nesta vertente, realizava-se permuta de produtos diversos, aperfeiçoamento de técnicas agrícolas e, nalguns casos, também se permitia a celebração do matrimónio entre os membros de diferentes olombala. A permissão deste procedimento matrimonial com os que, não são nativos, dependia dos interesses do Osoma, tais como a troca de experiências na agricultura, fabrico de instrumentos de cultivo, armas e/ou fatos relacionados com o misticismo.

Portanto, Altuna (2006, p. 105) é explícito quando afirma que, a “África [...] estabeleceu princípios reguladores do procedimento político, todos os sectores do povo gozam de meios para poder exercer uma influência eficaz no ordenamento dos assuntos públicos”. Não obstante, a estes princípios, entende-se que;

uma das características dominantes dos sistemas indígenas de governo consistiam em que o chefe individual ou a classe dominante, fosse qual fosse o seu poder, não dispunham de nenhum aparelho com o qual pudessem impor a obediência às suas ordens contrariamente ao que acontece nos regimes hodiernos que predominam em certas épocas históricas (HAILEY apud ALTUNA, 2006, p. 106).

Contudo, admite-se que por hoje, os princípios de organização política de outrora sofreram graves alterações no seu amplo sentido, concomitantemente na maneira da sucessão do trono real, sem descorar a eleição ou nomeação do líder para governar o reino ou sobado. É importante salientar que vários são os fatores que determinaram para que esta forma de organização política conhecesse o seu declínio ou mesmo o seu fim. As problemáticas atuais atinentes à entronização do candidato ao poder endógeno só podem ser bem compreendidas com um estudo mais acurados, pois estes definirão os interesses específicos em relação ao passado. Neste âmbito, a nossa observação sobre esta realidade sociohistórica, concretamente no reino de

Ombalundu, permitiu perceber que a organização política nos motes da emtronização de um candidato entre os Vambalundu é um aspeto da cultura do grupo Ovimbundu assente nos princípios do direito consuetudinário local.

Considerações finais

O nosso olhar sobre a emtronização do candidato ao poder político endógeno entre os Vambalundu, do reino de Ombalundu dos Ovimbundu de Angola, na província de Wambu, percebeu que há um acúmulo do conhecimento histórico e antropológico, mediante ao passado-presente. O estado da organização política endógena do presente provoca um grande interesse em responder algumas inquietudes que não se querem calar sobre a valorização, promoção dos valores sociopolíticos e culturais, bem como a conservação das memórias individuais e coletivas. Neste sentido, o poder político endógeno em torno da sucessão é um dos campos que deve ser mais explorado, para permitir novos olhares e abordagens para atizar desafios, e assim, sua leitura.

Quadro nº 1 - Estados do planalto

Reino	Toponímia actual	Província	Localização/município
Ombalundu	Bailundo	Huambo	Bailundo
Cingolo	Cingolo	Huambo	Bailundo
Ciyaka	Ukuma	Huambo	Ukuma
Ndulu/Ondulu	Andulo	Bié	Andulo
Ngalangi	Galangui	Huíla	Cuvango
Kalenge	Tchikala-Tcholoanga	Huambo	Tchikala-tcholoanga
Kalukembe	Caluquembe	Huíla	Caluquembe
Sambu	Sambo	Huambo	Tchikala-Tcholoanga
Viye	Bié	Bié	Cuito

Quadro nº 2 - Hierarquia da Ombala Y'Ombalundu

Designação	Função
Rei (Osoma)	Autoridade máxima do Reino
Rainha (Inakulu)	1ª Esposa do Rei
Soma Epalanga	Substituto direto do Rei nas suas ausências
Soma Cilala ⁷	Toma conta dos Akokoto (Local das caveiras de antigos Osoma)
Soma Cikola	Substituto direto do Soma Cilala
Soma Citonga	Toma conta do fogo do Onjango, fazendo limpeza e ordena
Soma Ucilã	Este tem a missão de assegurar os movimentos do Osoma enquanto estiver a dançar
Soma Henjengo	Em cada sentença este tem a obrigação de aumentar o volume

⁷ Lê-se: Tchilala a exemplo dos outros adjetivos com o mesmo som fonético (ci = tchi).

	das multas ou castigos como forma de disciplinar as pessoas
Soma Mwecalo	Tem a obrigação de levar quotidianamente o banco (ocalo) do Osoma para onde quer ir ou de lugar para lugar no interior da embala
Soma Ndalú	Tem o trabalho de assegurar o animal durante o abate e cuidar do sangue
Soma Lombundi	Tem a missão de fechar e abrir todas as entradas e saídas
Soma Cikakula	Este tem a missão de arranjar capim para a preparação dos porcos depois de batidos e era responsável das queimadas tanto na caça como do lixo na embala
Soma Kalufefe	Colaborador direto do Osoma Henjengo
Soma Kesenje	Conselheiro direto do Soma e juiz
Soma Lusenje	Conselheiro e juiz adjunto do Osoma
Soma Ukwepandela	Responsável pelo içar e arrear da bandeira na Embala (isto começou com a ocupação colonial no Reino)
Soma Sindako	Este é o Estado-maior general das forças para manter inviolável o Reino e continuar com a ocupação de outras parcelas
Soma Ekundukundu	Este, depois do abate de uma cabeça de gado, é obrigado a extrair do boi o ekundukundu
Soma Sipata	Guarda-costas do Osoma trazendo sempre consigo a espada
Soma Kapitango	Chefe da unidade de proteção física da embala
Soma Tembwasoma	(Eunuco) – o que cuida das esposas do Osoma
Soma Mwehombo	Toma conta de todo tipo de gado que a Embala tem
Soma Sungwahanga	Soba para informação e mobilização
Soma Ndaka	Mensageiro
Soma Lumbungulu	Responsável pela iluminação na Embala (faz a fogueira)

Quadro nº 3 - Hierarquia das mulheres da Ombala Y'Ombalundu

Designação	Função
Nangandala	Nos rituais e viagens do Osoma, esta mulher é que leva a quinda à cabaça onde carrega a Cisangwa, garrações ou litros de aguardente, óleo de palma, alimentação já confeccionada.
Ciwo Cipembe	Cozinheira.
Mbavela	Empregada de mesa.
Siya	Mulher jovem entregue ao Osoma para com ela viver, toma conta da comida provando-a antes de servir o Osoma, tanto como a bebida.
Kolomwekalya	É o órgão deliberador, que elege os Olosoma, aconselha, dá orientações e sugestões do suprimento das necessidades da população.

Quadro nº 4 - Reis que reinaram o Reino de Ombalundu

Ordem Numeral	Nomes dos Soberanos	Data de Reinado	Ordem Numeral	Nomes dos Soberanos	Data de Reinado
1	Katyavala Mbwila I	Sem registo	21	Numa II	1890-1892
2	Jahulu	Sem registo	22	Moma	1895-1896
3	Somandalu	Sem registo	23	Kangovi	1897-1898
4	Cingi I	1774 à 1776	24	Hundungulu	1898-1900

5	Cingi II	1778	25	Kalandula	1900-1902
6	Ekwikwi I	1780	26	Vice-rei Mutu-ya-Kevela	1902-1903
7	Numa II	Sem registo	27	Cisende III	1904-1911
8	Hundungulu	Sem registo	28	Kandimba Jahulu II	1911-1935
9	Cisende I	Sem registo	29	Musitu	1935-1938
10	Junjulu	Sem registo	30	Cinendele	1938-1948
11	Ngunji	Sem registo	31	Filipe Kapoko	1948-1970
12	Civukuvuku Cama Congonga	Sem registo	32	Félix Numa	1970-1982
13	Utundosi	1818-1832	33	José Maria Pesela Congolola	1982-1985
14	Bungi	1833-1842	34	Manuel da Costa Ekwikwi II	1985-1992
15	Mbonge	1842-1861	35	Augusto Kacityopololo – Ekwikwi IV	1992 - 14.01.2012
16	Cisende II	1861-1869	36	Armindo Francisco Kalupeteka (Rei Kupendela Ekwikwi V)	13.04.2012 26.03.2021
17	Vasovava	1869-1872			
18	Katyavala II	1872-1875	37	Isaac Francisco Lucas (Rei Tchongolola Tchongonga)	15.07.2021 1
19	Ekongo-Lyo- Hombo	1875-1876			
20	Ekwikwi II	1876-1890			

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADÃO, Chico. **Direito Costumeiro e Poder Tradicional dos Povos de Angola**. Luanda: Mayamba Editora, 2010.

AGUALUSA, José Eduardo. **A Rainha Ginga: E de Como os Africanos Inventaram o Mundo**. Lisboa: Quetzal Editores, 2014.

AKOROUN, André. **Dicionário de Antropologia**, Trad. Geminiano Cascais Franco. Viseu: Editora Verbo, 1983.

ALTUNA, Raúl Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Bantu**. Luanda: Editora Arquidiocesana Pastoral, 2006.

ARDUINI, Juvenal. **Antropologia ousar para Reinventar a Humanidade**. S. Paulo: Editora Paulus, 2009.

ARISTÓTELES, **Política**. Trad. Pedro Constantin Tolens. S. Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2013.

BAGNO, Marcos. **Preconceito Linguístico: o que é, como se faz**. S. Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2007.

BARBEITOS, Arlindo. **Angola-Portugal: representações de si e de outrem ou Jogo equívoco das Identidades**. Luanda: Editora Kilombelombe, 2011.

BESSA, António Marque e PINTO, Jaime Nogueira. **Introdução à Política**. Lisboa: Editora Verbo, 2001.

COPANS, Jean. **Críticas e Políticas da Antropologia**. Lisboa: Edições 70, 1974.

CHIWALE, Pio. **Em Demanda do Rei Cingi I**. Huambo: Editora Cidades e Municípios, 2003.

DANIEL, H. Etaungo. **Dicionário Português Umbundu**. Luanda: Mayamba Editora, 2010.

FILIFE, Beatriz Tutuvala. **História - Resumo do Bailundo**. Huambo: Administração Municipal do Bailundo, 2005.

FORTE, M., PRICHARD, Evans. **Sistemas Políticos Africanos**. Lisboa: Fundação Caloreste Gulbenkian, 1981.

GROUETHUYSEN, Bernard. **Antropologia Filosófica**. Trad. Lurdes Jacob e Jorge Ramalho Lisboa: Editora Presença, 1953.

KAMABAYA, Moisés. **A contribuição da África para o Progresso da Humanidade: Uma Abordagem Antropológica**. Luanda: Mayamba Editora, 2011.

LUSAKALALU, Pedro. **Línguas e Unidades Glossonímicas: Contribuição para um Estudo da Diversidade Linguística de Angola e Namíbia**. 1ª Edição. Luanda: Editorial – Nzila, 2005.

MALUMBU, Moisés. **Os Ovimbundu de Angola: Tradição Economia e Cultura Organizativa**. Roma: Editora Vivere Finito Distampare Gennaio, 2006.

MALUMBU, Moisés. **Gramática da Língua Umbundu**. Roma: Editora Vivere Finito Distampare Gennaio, 2005.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESSOTTO, Zélia Maria Neves. **Antropologia: Uma Introdução**. S. Paulo: Atlas SA, 2007.

MELO, Rosa. **Identidade e Género entre os Handa no Sul de Angola**. Luanda: Editora: Nzila, 2005.

MILHEIROS, Mário. **Coreográfico de Angola**. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1972.

PEREIRA, Adriano. **Dicionário de Etnologia Angolana**. Portugal: Porto Editora, 2013.

PLATÃO. **A República**. Trad. Pedro Constantin Tolens. S. Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2013.

RIVIÈRE, Claude. **Introdução à Antropologia**. Lisboa: Trad. José Francisco Espadeiro Martins. Edições 70, 1995.

SANJUKILA, Elias. **Reino do Bailundo Sua História na Resistência, Tenaz Contra o Colonialismo Português**. Huambo: C&M Editora, Lda, 1997.

SANJUKILA, Elias. **Reino do Bailundo II e os Heróis Inéditos na Mira das Gerações Vindouras**. Huambo: C&M Editora Lda. 2003.

TITIEV, Misha. **Introdução a Antropologia**. Trad. João Pereira Neto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1958.

Documentos

ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL DO BAILUNDO. **Aspectos Históricos do Município do Bailundo**. Huambo: 2008.

BOLETIM KATIAVALA. **Boletim de Informação da Administração Municipal do Bailundo**. Huambo: 2008.

CIDADES E MUNICÍPIOS. **Huambo Lugar de Esperança**. Huambo: Revistas, 2001.

DIRECÇÃO PROVINCIAL DA CULTURA. **III Simpósio Sobre Cultura Nacional – Organização Socio-Familiar na área Socio-cultural Ovimbundu**. (Huambo, Bié e Benguela), 2006.

MINISTÉRIO DA ADMINISTRAÇÃO DO TERRITÓRIO. **1º Encontro Sobre a Autoridade Tradicional em Angola**. Luanda: Editora Nzila, 2004.

Recebido em: 08/04/2020
Aprovado em: 01/05/2020



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | Nº. 2 | Ano 2020

José Mateus Francisco

A DESCOBERTA DO MUNDO ATLÂNTICO E AS IMPLICÂNCIAS DA ROTA TRIANGULAR NA ESFERA SÓCIO- CULTURAL AFRICANA

OF THE TRIANGULAR ROUTE IN THE AFRICAN SOCIO-
CULTURAL SPHERE

RESUMO: Este artigo objetiva fazer uma discussão sobre as relações que se estabeleceram no mundo Atlântico ao longo dos três séculos (XVI, XVII e XVIII) de tráficos e de escravização dos homens e mulheres do continente africano. Também será objeto deste artigo a análise da formação do chamado comércio triangular e as implicâncias que este teve na esfera sociocultural das sociedades africanas. A importância deste estudo faz-se necessário e urgente numa altura em que existe cada vez mais um negacionismo na sociedade brasileira sobre aquilo que representou as relações entre o Brasil-colônia e a África, que resultou na captura de milhares de homens e mulheres.

PALAVRAS-CHAVE: Escravidão; Tráfico de Escravos; Mundo Atlântico.

ABSTRACT: This article aims to discuss the relationships that were established in the Atlantic world during the three centuries (XVI, XVII and XVIII) of trafficking and enslavement of men and women from the African continent. This article will also analyze the formation of the so-called triangular trade and the implications it had on the socio-cultural sphere of African societies. The importance of this study becomes necessary and urgent at a time when there is an increasing negationism in Brazilian society about what represented the relations between Brazil-colony and Africa, which resulted in the capture of thousands of men and women.

Site/Contato

Editores

Cynthia Nólacio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rita de Cássia Nascimento dos Santos
rita.tic@gmail.com

KEY WORDS: Slavery; Slave Trafficking; Atlantic World.

A DESCOBERTA DO MUNDO ATLÂNTICO E AS IMPLICÂNCIAS DA ROTA TRIANGULAR NA ESFERA SÓCIO-CULTURAL AFRICANA

José Mateus Francisco ¹

INTRODUÇÃO

Enquanto frequentava meu ensino médio na província de Malanje-Angola, ouvia reiteradas vezes de meu professor de história a afirmação de que, “o Oceano Atlântico é um Oceano de vidas humanas nas suas profundezas” e, de fato o é. Durante quatro séculos, este Oceano presenciou a travessia de milhares de corpos negros saindo do continente berço para prestarem serviços forçados e de maneira gratuita nas grandes plantações e engenhos das Américas. Tal feito acabou estabelecendo relações entre Europa, África e as Américas, e de forma particular na história do Atlântico Sul, entre duas grandes regiões do tráfico negreiro ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, Rio de Janeiro e Luanda. Segundo Eltis, (2007) “Os escravos constituíam a razão mais importante para o contato entre europeus e africanos por quase dois séculos”.

O presente artigo tem como finalidade fazer uma discussão não muito exaustiva sobre as relações que se estabeleceram no mundo Atlântico ao longo dos três séculos (XVI, XVII e XVIII) de tráficos e de escravização de homens e mulheres de vários povos do continente africano, a formação do chamado comércio triangular e as implicações que este teve na esfera sociocultural das sociedades africanas. A importância deste estudo dá-se numa altura em que existe cada vez mais na sociedade brasileira um negacionismo enraizado sobre aquilo que representou as relações entre o Brasil-colônia e a África, que resultaram, entretanto, na captura de milhares de pessoas do continente africano, principalmente da costa Centro-Occidental africana, com maior incidência nas regiões do Congo e de Angola.

Um dos exemplos mais recentes e contundentes deste negacionismo e das distorções dos fatos históricos foram os pronunciamentos do atual presidente da Fundação Zumbi dos Palmares² que chamou o movimento negro de “escória maldita”; “a escravidão foi benéfica para os africanos”, “Zumbi escravizava outros negros” e, tantas outras afirmações destituídas de substância, e que não se apoiam em nenhuma documentação ou pesquisa histórica.

¹ Graduando em bacharelado interdisciplinar em humanidades na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB. E-mail: Zefacefrancis97@gmail.com

² A fundação Palmares é uma instituição vinculada ao ministério da cultura do Brasil que tem como finalidade promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira. – Lei Federal Nº 7.668, de 22 de agosto de 1988.

Daí a grande necessidade de rediscutirmos estes temas e apreendermos as consequências que advieram dessas relações com as sociedades africanas, o abstruso que representou este sistema escravocrata e o legado que deixou as sociedades atuais, como por exemplo, as desigualdades raciais e os *apartheids* sociais. Mas, antes de adentrarmos nas relações do Atlântico, retrocederemos ao mundo mediterrâneo para melhor apreendermos as motivações que catapultaram a expansão europeia aos demais territórios, procurando assim entender o pensamento dominante na Europa naquele período.

O presente texto é de natureza bibliográfica. Fez-se necessário uma sondagem em obras de autores que discutem a questão da relação entre “europeus” e “africanos” no mundo Atlântico. Foram consultadas também informações disponíveis no maior banco de Dados – Slave Voyages – sobre o comércio de escravos africanos ao longo da história do Atlântico.

RELAÇÕES NO MEDITERRÂNEO

As relações entre povos de diversas origens na região do Mediterrâneo datam desde a antiguidade. Desde sempre, o Mediterrâneo foi uma zona privilegiada de contatos culturais, intensas relações comerciais, e de constantes conflitos políticos. O Mediterrâneo foi palco também de diversos movimentos artísticos, cultural, econômico, político e religioso, como por exemplo, o renascimento italiano. Segundo Burke, renascimento significava modernidade (1987, p. 10).

Porém, existe hodiernamente controversas sobre o uso do termo renascimento e a forma como durante séculos se manteve o renascimento italiano, como modelo universal para todos os povos no sentido de configurá-lo como o único despertar para a modernidade. A respeito disso, Burke coloca-nos uma questão assaz pertinente: houve de fato um renascimento? De acordo com o autor, não! Segundo ele, o termo renascimento deveria ser usado no plural (renascimentos). Houve renascimentos em diversos lugares fora da Europa e em diversos tempos. “A Itália do século XVI teve seu Rafael, mas o Japão do século XVIII teve o seu Hokusai. Maquiavel foi um poderoso e original pensador, mas também o foi o historiador Ibn Khaldum, que viveu no Norte da África durante o século XIV” (BURKE, 1987, p. 16).

Por isso, o uso do termo “renascimento” para designar o despertar para a modernidade do homem italiano é tido segundo a perspectiva do autor como um mito, no sentido de que não corresponde com o surgimento de outras manifestações em diversas paragens e, coloca-nos «de per si» o homem italiano em particular, e o europeu em geral, como o centro da criação artística do mundo inteiro. Por outro lado, o uso do termo renascimento aqui empregado é, conforme nos

sugere Burke, “usado sem prejuízo para os efeitos da Idade Média ou do mundo não europeu para se referir a um importante conjunto de mudanças na cultura ocidental [...]” (BURKE, 1987, p. 16). Desta forma, é digno que se leve em conta as diversas manifestações artísticas, políticas, religiosas e, sobretudo econômicas que aconteceram na Itália e na Europa. É sobre isso que queremos nos concentrar por agora, principalmente quanto ao aspecto económico.

MOTIVAÇÕES ECONÓMICAS

As explicações religiosas constatadas na Idade Média de que ser rico constituía pecado, foi radicalmente abandonada no período renascentista. O homem deixa de ser considerado como peregrino a caminho do céu (*viator mundi*) para ser encarado como criador e senhor do mundo (*faber mundi*) (NUNES, 2007, p. 301). A economia deixa de ter o papel que tinha na antiguidade: a satisfação das necessidades. Ter dinheiro e cada vez mais bens é o que move as pessoas de negócio e de comércio. E ainda, “o renascimento e a reforma introduziram novos conceitos sobre a relação entre o homem e a divindade, concluindo na autonomia do poder do Estado relativamente ao poder religioso” (NUNES, 2007, p. 301).

Este período coincide com a formação dos Estados nacionais na Europa e, com isso, há uma estreita separação entre Estado e igreja. A igreja deixa de ser a principal protagonista da vida económica. E ainda, no próprio âmbito económico, assiste-se à formação do pensamento económico mercantilista. O mercantilismo, como o próprio nome nos sugere, foi um sistema económico de mercado assente na ideia de acumulo de metais preciosos (ouro e prata) como meio de aumento do tesouro real. Tinha-se a ideia de que um Estado é rico quanto maior for a quantidade de metais preciosos ele conseguir acumular, desta feita, o incentivo pela busca desses bens era vista como atividade humana.

Com vista na busca de riquezas, “os mercantilistas [...] defenderam a expansão colonial sustentando que o empenhamento do Estado era requisito indispensável ao êxito da empresa colonial” (NUNES, 2007, p. 304). Os países ibéricos, Portugal e Espanha, vão ser os pioneiros nestas empreitadas. Eles adotaram internamente uma política estatal de financiamentos de campanhas militares na busca de novas terras em que pudessem ocupar e explorar, ao contrário, por exemplo, do que vai suceder com a vizinha Inglaterra, que deixa essa responsabilidade nas mãos de particulares: empresários, religiosos puritanos e outras pessoas individuais. Desta forma, sabe-se que a busca de riquezas estará na base da conquista expansionista de vários territórios no mundo inteiro, primeiro na África depois nas Américas e consequentemente na Ásia.

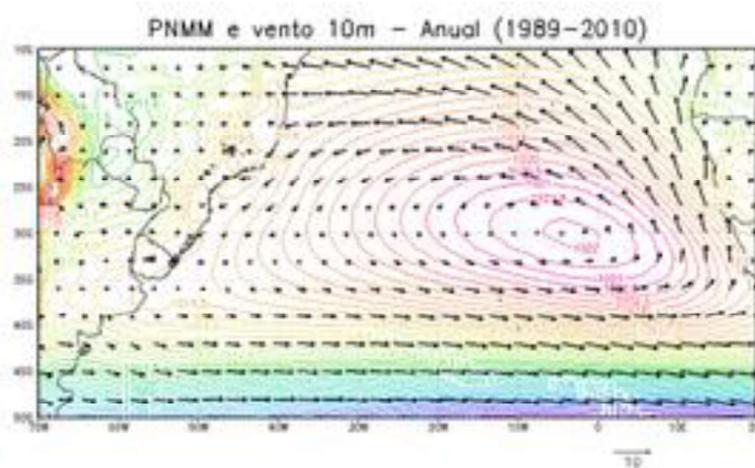
AS MONÇÕES NA EXPANSÃO DO ATLÂNTICO

Assim, por outro lado, este projeto expansionista não teria tanto sucesso se não fosse pelas grandes e constantes monções ao longo dos anos no Oceano Atlântico. Elas contribuíram significativamente para o êxito da navegação colonial. Numa altura em que as embarcações funcionavam a vela, o conhecimento e domínio das monções e ventos, bem como dos períodos das estações do ano por parte dos lusitanos, fazia-se um imperativo. Segundo Veiga,

O termo monção já era conhecido desde o século XVI, quando Halley, em 1686, descreveu a essência física básica deste sistema e suas estruturas como sendo a resposta ao aquecimento diferencial em um planeta girante, e definiu monção como uma grande perturbação nos ventos alísios na região dos trópicos (VEIGA, 2003, p. 25).

Então, esses ventos favoreceram grandemente a navegação dos europeus em direção ao continente africano e posteriormente para as Américas. Nas Américas, “foi descoberto que possuem um aparente regime de circulação monçônica durante os meses de primavera e verão, onde os ventos alísios sofrem uma grande perturbação na atmosfera tropical” (VEIGA, 2003, p. 27). Parafraseando o historiador brasileiro Luiz Filipe De Alencastro, existe no Atlântico uma espécie de ciclone que gira no sentido anti-horário, como ilustramos com a figura abaixo.

Figura 1: Pressão média ao nível do mar (em hPa) e direção do vento do anticiclone do Atlântico Sul, também conhecido como alta subtropical do Atlântico Sul (ASAS) ou anticiclone de Santa Helena, para o período 1989–2010.



Fonte: <https://pt.wikipedia.org>).

Essas correntes sazonais funcionavam, segundo Alencastro, como uma rodovia. As embarcações portuguesas a caminho da África tinham que primeiramente se aproximar da costa brasileira e posteriormente pegar os grandes ventos em direção à ilha de Santa Helena, contornando até chegar às costas africanas. Segundo Thornton (2014), nenhum navegador poderia

ignorar os padrões dos ventos e correntes no oceano. Isso foi crucial para o desenvolvimento da navegação no Atlântico, pois os ventos e correntes criaram barreiras para o tráfego durante milhares de anos (THORNTON, 2004, p. 55). A quebra dele significou o rompimento do principal empecilho e o aperfeiçoamento das técnicas e dos instrumentos de navegação.

RELAÇÃO BRASIL-ÁFRICA

Estando em África, o comércio e troca de diversos produtos constituiu, ao longo de séculos, o elo mais importante e o responsável posterior pela ligação das duas margens do Atlântico. Para Eltis (2007),

a partir do final do século XV, o oceano Atlântico, anteriormente uma enorme barreira que impedia uma interação regular entre os povos que habitavam os quatro continentes banhados por ele, tornou-se uma via comercial que integrou como histórias da África, Europa e Américas pela primeira vez (ELTIS, 2007).

A busca dos portugueses por riquezas e rotas comerciais fazia com que eles rondassem incessantemente toda costa africana. Sem dúvidas, foi na África Ocidental que a presença portuguesa foi mais evidente (WLAMYRA; WALTER, 2006, p. 33). Mas, para que isso acontecesse, era preciso criar, segundo Thornton, “fortes justificativas políticas e econômicas antes de ser realizada” (THORNTON, 2004, p. 66).

Depois da escola romântica que argumentou que os “europeus fizeram essa exploração pela mera alegria da descoberta ou para quebrar o monopólio comercial dos mulçumanos no oriente”, o autor salienta que historiadores portugueses enfatizam que a exploração e as viagens realizaram-se gradualmente durante um longo período de tempo e foram estimuladas pela perspectiva de lucros imediatos, que podiam ser facilmente obtidos usando tecnologia existente. Sob essas condições, “os custos básicos eram baixos, os lucros e retornos garantidos, e a possibilidade de grandes descobertas limitada” (THORNTON, 2004, p. 66).

A África Centro-Ocidental, mais precisamente no Reino do Congo, será a região geográfica do continente em que vai se estabelecer, com maior veemência, relações comerciais e vassálicas. A religião, por meio de processos de conversão das elites africanas, vai jogar um papel bastante preponderante. O batismo de soberanos africanos e outras entidades hierarquicamente inferiores a eles constituía o rito de passagem para a introdução dos Reinos africanos em um universo lusófono internacional. Isso ocorreu com maior incidência no reinado do rei Mbvemba-a-Nzinga (Dom Afonso I). Segundo Wlamyra e Walter (2006, p. 30), “além de

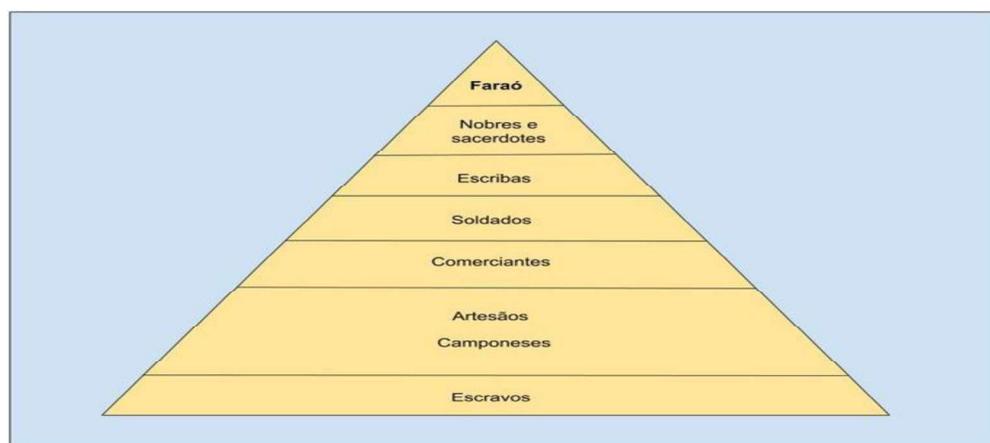
propagar o catolicismo, D. Afonso sempre se mostrava interessado em aproximar o Congo a Portugal também por meio de costumes, língua, ensino e conhecimento tecnológico”.

Posteriormente, ao lado do tráfico de escravos, diversos produtos vão ser comercializados entre africanos e europeus, o que vai fazer dessa região durante séculos, o maior centro fornecedor de escravos para muitas paragens ao redor do mundo, principalmente para as Américas. Como ficou conhecida “Angola, desde fins do século XVI até a primeira metade do século XVIII, foi o maior fornecedor de escravos para as Américas portuguesas e espanhola” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 33).

Segundo Mouta, “O tráfico de escravos transatlântico insere-se nas complexas redes de trocas de mercadorias a longa distância, tornadas possíveis pelo crescimento do capitalismo e dos seus princípios operativos básicos (investimento, risco, lucro, e exploração do trabalho) ” (MOUTA, 2020, p. 255). O autor salienta ainda que nesse processo “o novo mundo fornecia terra e matérias-primas, a Europa capital, faltando encontrar solução para satisfazer as numerosas tarefas de uma agricultura de plantação” (MOUTA, 2020, p. 255).

Os africanos vão constituir a solução para colmatar o déficit da mão-de-obra da cultura de *plantation* que as terras férteis das Américas urgentemente necessitavam. Hodiernamente, na sociedade brasileira, há inúmeras distorções daquilo que representou essas relações no passado. Há afirmações do tipo: “já existia escravidão na África; eles vendiam-se entre si!”³ É preciso elucidar que a escravidão sempre existiu em todo mundo, em diversas sociedades e diferentes épocas. Por exemplo, na maior e mais antiga civilização localizada no que hoje denominamos por África, a civilização egípcia, os escravos constituíam a base da pirâmide social, a casta mais baixa, como ilustra a figura imagética abaixo.

Figura 2: Pirâmide social egípcia



Fonte: <https://www.todamateria.com.br/egito-antigo/>.

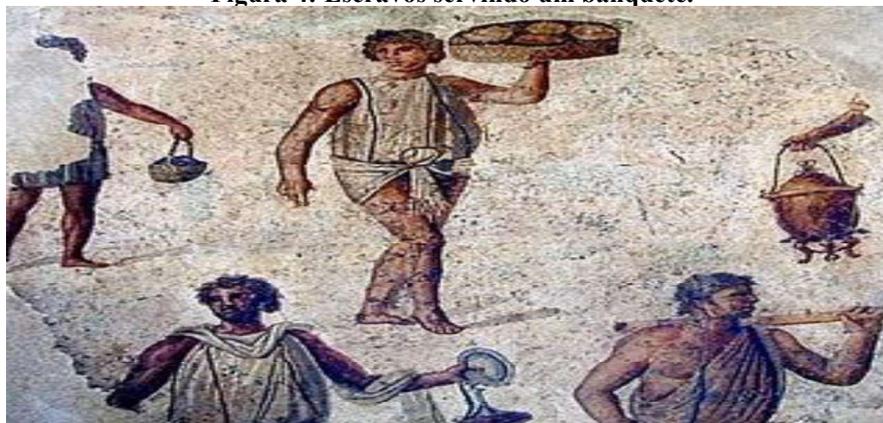
³ A 31 de julho de 2018, o presidente da república exalou estes pronunciamentos aquando a entrevista no programa Roda Viva. Disponível em: «https://www.youtube.com/watch?v=vtbXWVEW188&ab_channel=tvbrasil». Acesso em: 30/12/2020.

Em outras sociedades, como por exemplo, “na Roma antiga, os escravos eram conquistados em guerras ou através de dívidas. Quando uma pessoa se tornava escrava de alguém ela passava a exercer diversas funções para o seu patrão. Assim, passavam a atuar não só na agricultura como também nas manufaturas e na vida administrativa”. As figuras abaixo ilustram de certa maneira a condição de cativo dessas pessoas.

Figura 3: Escravos romanos atuando no transporte urbano



Figura 4: Escravos servindo um banquete.



Fonte: https://imagohistoria.blogspot.com/2010/08/o-trabalho-em-diferentes-sociedades_20.html.

No contexto da África moderna a situação não foi diferente a semelhança dos exemplos ilustrados acima. Todavia, quem eram os escravos nas sociedades africanas? Segundo Mouta, o escravo era a única propriedade privada de uma sociedade que via a terra como sendo de uso comunal. Para os africanos, o escravo era um bem econômico e de prestígio social, estando plenamente integrado nessa sociedade, podendo mesmo desempenhar cargos de chefia (MOUTA, 2020, p. 256).

Diferente do que sucederá posteriormente com a escravidão europeia, em África, “[...] os filhos de cativos, quando nascidos na casa do senhor, não podiam ser vendidos e seus descendentes iam, de geração em geração, perdendo a condição servil e sendo assimilados à linhagem” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 14). Isso era de certa maneira benéfico para o grupo, pois, aumentava o quantitativo de pessoas integradas ao clã ou linhagem. Vemos assim expresso, que nas sociedades africanas, diferente de outras sociedades, este processo tinha um carácter bastante peculiar, em que o cativo não deixava de ser considerado *muthu*, ou seja, pessoa, nem como indivíduo sem alma ou consciência de si, criança-grande, como vai se construir posteriormente narrativas que legitimassem a escravidão destes povos. Nos fins do século XV,

a escravidão doméstica africana foi dando lugar à escravização em larga escala. A partir do século XV, com a presença europeia na costa da África, esse processo ganhou dimensão intercontinental e fez da África a principal região exportadora de mão-de-obra do mundo moderno (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 19).

O que os lusitanos fizeram na verdade, foi desviar e ampliar o sistema escravista e a vasta rede de comércio que já existia no continente, mas em pouca escala. Gonçalves destaca que, “os europeus intensificaram o tráfico e impulsionaram a comercialização do escravo, tornando-o mercantil estimulando guerras para sua captura”. Porém, é preciso frisar que essas redes de comércios não teriam tanto sucesso, como pontuou Thornton, se não fosse pela colaboração ativa de certos soberanos africanos. Todavia, Gonçalves (2020) se atenta em chamar atenção pelo fato de que, “entender a participação do negro no processo não significa apagar a culpa dos europeus que contribuíram e muito para a estagnação econômica africana, mas nos permite compreender as sociedades africanas como núcleos organizados, com dinâmicas políticas, econômicas e religiosas bem estruturadas”.

Estima-se que boa parte desses indivíduos feitos cativos, são resultados das intensas guerras, muitas delas patrocinadas pelos portugueses. Na história do Atlântico, segundo Alencastro, “Luanda vai se tornar ao longo dos séculos XVI, e XVIII no maior porto de embarque de escravos de toda África, e o Rio de Janeiro no maior porto de desembarque de todas as Américas”. Só entre os anos de 1550 a 1830 (séculos XVI e XIX) estima-se que foram cerca de 4.567.902 escravos embarcados em portos africanos. Desse percentual, 4.076.488 desembarcaram em portos brasileiros. Este fato vai estabelecer de forma profícua as relações Brasil-África, em que o tráfico de escravos e as trocas de outros produtos como a mandioca, o milho, o sogro, a cachaça e outros, são elementos contundentes.

Há aqui então um hibridismo cultural que vai além do tráfico negreiro, que contribuiu para o abastecimento das duas margens do Atlântico ao longo desses três séculos, com destaque para o século XVII. Alencastro (2000) destaca que “as exportações de mandioca contribuem para o desencravamento do Rio de Janeiro na virada do século XVI” (2000, p. 251). Para o autor, “o predomínio de produtos americanos, e em particular da mandioca, na ração negreira barateia o frete entre o Brasil e os portos africanos, contribui para assentar o comércio entre as duas colônias e facilita a adaptação do africano ao escravismo brasileiro” (ALENCASTRO, 2000, p. 252).

Alencastro (2000) vai mais além ao argumentar que, “no Brasil, e nos navios saídos de seus portos, a farinha de mandioca substituiu o biscoito de trigos europeus e o inhame de São Tomé na matalotagem dos marujos e negreiros, ao mesmo tempo em que fornece frete para o mercado africano” (ALENCASTRO, 2000, p. 255). Outro produto, como a cachaça, também conhecida em Angola como água-ardente ou capuca, “domina os portos da África Central e situa o Brasil entre os primeiros grandes exportadores mundiais de bebida alcoólica destilada” (ALENCASTRO, 2000, p. 116). Essas trocas intensas e frequentes só reforçaram “a criação mercantil de escravos na África central” (ALENCASTRO, 2000, p. 116).

Desta forma, África produzia mão-de-obra escrava que exportava para as Américas com maior incidência para o Brasil e este, por sua vez, se articulava para produzir em prol da metrópole (Lisboa). A este fluxo incessante, fruto deste dinamismo, se dignou chamar de comércio triangular. Porém, cabe destacar que este comércio não funcionava da mesma maneira em todo mundo Atlântico. Para Alencastro, a prática do comércio triangular funcionou melhor no “Atlântico Norte entre os portos europeus, a costa africana e as colônias antilhanas” (2000, p. 250).

De acordo com o autor, na história do Atlântico Sul e da América portuguesa, essas relações se deram “na sua maior parte, de um comércio bilateral” (ALENCASTRO, 2000, p. 251). Ou seja, as embarcações que saíam do Brasil, iam às costas africanas e retornavam ao Brasil. As razões ou fatores que contribuíram para estes eventos estão as correntes sazonais dos trópicos abordados anteriormente.

IMPLICÂNCIA DO TRÁFICO NA ESFERA SÓCIO-CULTURAL AFRICANA

Certamente, foram várias as consequências ou implicâncias que estas relações tiveram para as sociedades africanas. De acordo com Alencastro, uma primeira consequência ou implicação seria “as carreiras marítimas reforçam certas aristocracias negreiras africanas e

ampliam a oferta de escravos nos portos de trato” (2000, p. 116). Sabe-se que a cultura de criação de padroado, bem como de estabelecimento de relações vassálicas, é muito antiga no mundo moderno. Certos soberanos africanos, em troca de proteção militar, transferência de tecnologias e ajuda para guerrear contra povos inimigos, sujeitavam-se em favor dos desígnios europeus para o aumento de seu poderio bélico, o que reforçava por outro lado, a dominação destas sociedades e conseqüentemente o tráfico de escravos.

Outra implicância comumente discutida foi o impacto demográfico. Para Gonçalves (2020),

é uma das principais conseqüências do tráfico, mesmo sem se poder fazer uma estimativa precisa Patrick Manning, aponta que em 1850, a população seria de aproximadamente 20 milhões, sendo as maiores perdas em Angola e na baía do Benin e que caso o tráfico não tivesse existido a África subsaariana poderia ter atingido 100 milhões de habitantes.

A paralisação econômica do continente é uma das conseqüências. Enquanto o velho e o novo mundo se desenvolviam, África ficou estagnada à exportação de milhares de sua população ao longo de todo período de tráfico de escravos. O colonialismo e a nova corrida para África no século XIX irá reforçar ainda mais esta estagnação econômica. “As justificativas europeias da corrida para África foram levar a civilização, a religião cristã, a liberdade de comércio, pôr termo à escravidão e permitir a pacificação do continente” (LAMY, 2015, p. 181).

Argumentos retóricos, quando analisadas as relações dos séculos anteriores à partilha do continente. No caso de Angola, por exemplo, Portugal vai introduzir trabalho escravo até 1975 (chamado de contratados) com vista a produzir mais em benefício da metrópole do que da colônia. A extrema dependência de instituições financeiras internacionais, o racismo, a psicodpendência, fruto do colonialismo e da colonização mental durante anos de assimilacionismo de culturas e valores axiológicos alheios, são algumas das implicâncias que ainda é possível constatar nas sociedades africanas, frutos dos abstrusos contatos no passado.

CONCLUSÃO

A dado de conclusão, no âmbito internacional, o fim do tráfico e da escravidão trouxe consigo muitas contendas. Nos E.U. A, por exemplo, o país ficou dividido em duas partes por conta da *emancipation* (fim da escravidão), e que culminou em 1865 com a guerra civil. Esta dividiu os estados do Norte (mais desenvolvido e com uma economia assente na indústria), e os do Sul (cuja economia dependia fortemente da escravidão). No Brasil, neste mesmo período, o

medo atormentava a cabeça dos escravocratas, que viam como real a possibilidade de ocorrer uma segunda revolução haitiana em terras brasileiras. Foram aos poucos substituindo a mão-de-obra escrava pela livre com medo de perderem tudo. No contexto africano, o fim do tráfico no século XIX significou a passagem para o colonialismo propriamente dito.

O século XIX é o século da nova corrida (diferente da corrida levada a cabo no século XV) para África que somente culminará com as proclamações dos países africanos, nas décadas de 60 a 70 do século XX. “*In fine*”⁴, as intensas relações do tráfico de escravos e da escravidão de diversas sociedades africanas e americanas, moldaram-nas e inseriram-nas numa lógica internacional e global capitalista com viés ocidentalista, cujas consequências hodiernamente estão em todas as esferas seja política, económica, religiosa e social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luiz Filipe de. **O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul Séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LAMY, Philippe. A ocupação colonial da África: da conferência de Berlim à primeira guerra mundial. In: MORAES, Leandro Eliel Pereira de; POMAR, Valter. *Et al.* **África e Brasil: história, cultura e educação**. Campinas: Editora 13/ Associação Casa de Cultura Esperança Vermelha, Campinas, 2015.

MOUTA, Fernando. Atalhos para o Novo Mundo: As Rotas do Tráfico de Escravos para As Índias De Castela (1604-1624). [Link]: <https://ler.letas.up.pt/uploads/ficheiros/15245.pdf>. Acesso em: 09 de jul. 2020.

NUNES, António José Avelãs. Introdução à história da ciência econômica e do pensamento econômico. In: NUNES, António José Avelãs. **Uma introdução à economia política**. São Paulo: Quartier Latin do Brasil, 2007.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

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

VEIGA, José Augusto Paixão. **A Influência das TSMS dos Oceanos Pacífico e Atlântico Nas Chuvas De Monção Da América Do Sul**. Dissertação de mestrado em Meteorologia. Instituto Nacional de Pesquisa Espacial – INPE, São José dos Campos, 2000.

ALBUQUERQUE, Wlamyra, R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

SITES CONSULTADOS:

⁴ Palavra latina que significa “enfim”.

ALENCASTRO, Luiz Filipe De. A história do Brasil no Atlântico Sul. UNIVESP, 08 de dez. 2014. «Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_PVnxAZPpKw&ab_channel=UNIVESP». Acesso em: 29 de nov. 2020.

ANDRADE, Ana Luiza Mello Santiago de. Escravidão na Roma Antiga. Disponível em: <https://www.infoescola.com/historia/escravidao-na-roma-antiga/>. Acesso em: 01 de dez. 2020.

ELTIS, David. Um breve resumo do tráfico transatlântico de escravos. Slave Voyages, 2007, «disponível em: <https://www.slavevoyages.org/voyage/essays#interpretation/a-brief-overview-of-the-trans-atlantic-slave-trade/introduction/0/pt/>». Acesso em 04 de dez. 2020.

FONSECA, Dagoberto José. A escravidão e seus reflexos para a sociedade africana, Alma Preta, 20 dez. 2016, «disponível em: <https://www.almapreta.com/editorias/o-quilombo/a-escravidao-e-seus-reflexos-para-a-sociedade-africana>». Acesso em: 05/12/2020.

GONÇALVES, Emanuelle Dos Santos. África e a escravidão transatlântica. Portal Educação, «disponível em: <https://siteantigo.portaleducacao.com.br/conteudo/artigos/conteudo/africa/67683>». Acesso em: 03/12/2020.

Recebido em: 28/05/2020

Aprovado em: 30/10/2020

ANGOLA: DEMOCRACIA QUE TEMOS E A QUE PRECISAMOS

ANGOLA: DEMOCRACY WE HAVE AND WHICH WE NEED



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | N°. 2 | Ano 2020

Domingos F. Pedro João

RESUMO: Este artigo discute a democracia angolana, compreendendo de maneira profunda e abrangente o funcionamento das instituições públicas, isto é, como os elementos inerentes à democracia são conduzidos dentro das instituições. Também discutimos sobre os principais desafios para os países que se configuram como democráticos, mas que não possuem, na prática as suas instituições em funcionamento de fato. Para este artigo, foram utilizadas análise de conteúdo, com técnicas de consultas bibliográficas e documentais em sites e periódicos, observando o funcionamento das instituições a partir de três momentos: áreas democráticas, fraquezas do processo democrático e áreas do setor público com maior índice de corrupção.

PALAVRAS-CHAVE: Democracia; Direitos Humanos; Eleições e Liberdade de Imprensa.

ABSTRACT: This paper discusses Angolan democracy, understanding in a deep and comprehensive way the functioning of public institutions, that is, how the inherent elements of democracy are conducted within institutions. We also discuss the main challenges for countries that are configured as democratic, but that do not have, in practice, their institutions functioning in fact. For this article, we used content analysis, with bibliographic and documental consultations in websites and periodicals, observing the functioning of the institutions from three moments: democratic areas, weaknesses of the democratic process, and areas of the public sector with a higher rate of corruption.

KEY WORDS: Democracy; Human Rights; Elections; Freedom of Expression; Freedom of the Press.

Site/Contato

Editores

Cynthia Nólacio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rita de Cássia Nascimento dos Santos
rita.tic@gmail.com

INTRODUÇÃO

Face à complexidade inerente ao conceito de democracia, hoje não existe um consenso único sobre o que pode ser definido ou entendido como tal, porém, existem tipologias de democracias (direta, representativa e participativa) e alguns princípios subjacentes a ela (eleições livres, periódicas e idôneas; liberdade de expressão, alternância de poder, livre acesso à informação; transparência da coisa pública) adotados no regime democrático, que são necessários para um Estado democrático, diferenciando-o assim de outros regimes, tais como a ditadura. Nessa pesquisa, nos propomos compreender de maneira profunda e abrangente sobre os funcionamentos das instituições públicas, isto é, como os elementos inerentes à democracia são conduzidos (uma vez que elas desempenham um papel importantíssimo no bom funcionamento da democracia); no sentido de entendermos se de fato temos liberdade de expressão, eleições periódicas e idôneas, e se os direitos fundamentais são salvaguardados e garantidos.

A democracia é um sistema caracterizado por eleições livres e justas, pela separação de poderes e as liberdades fundamentais de expressão, reunião, religião e propriedade (Relas, 2005). O poder judiciário e o legislativo em Angola têm ganhado alguma independência em relação ao poder executivo, porém ainda não se pode falar de uma real separação de poderes e não é possível falar de uma verdadeira democracia, o que existe na verdade, é um processo de construção democrática, embora com bastantes limitações e insuficiências. Portanto, um dos grandes desafios é fazer com que haja realmente essa separação de poderes, para que as instituições funcionem de forma dependente (Elinka, 2013).

Grande parte dos países africanos hoje se configura como Estados democráticos, ou seja, adotam o regime político pautado na democracia como sendo aquele que vai balizar a sua governança por intermédio das leis adotadas, como é o caso de Angola. Porém, apesar da adoção desse regime, Angola ainda é considerada como frágil no quesito democracia, por conta do descumprimento dos direitos fundamentais (que mais para frente serão destacados com mais clareza) que os principais atores proponentes juraram respeitar e adotar como guia de sua governação. Portanto, a nossa pergunta de pesquisa surge exatamente nessa perspectiva, quais

¹ Bacharel em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB); cursando Relações Internacionais pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB); Mestrando em economia pela Universidade Federal do ABC (UFABC). E-mail: faustipedro@hotmail.com

são os principais desafios para as sociedades (países) que se configuram como democráticas, mas que na prática suas instituições não funcionam democraticamente (isto é, vivem os processos de possíveis tendências de fortalecimentos ou enfraquecimento para a democracia)?

TIPOLOGIAS DE DEMOCRACIA

Assim como foi apresentado acima, não existe uma única definição do que pode ser entendido como democracia. Porém, existem vários tipos de democracias (direta, representativa e participativa) como destaca Fukushin (2009). A democracia direta é aquela que foi exercida pelos povos gregos, que faziam reuniões em praça pública para tratar de vários assuntos e problemas. As decisões eram tomadas em assembleias populares pelo voto direto proferido pelos presentes, que gozavam de isonomia (BOBBIO, 2000, p.54).

A democracia representativa, segundo Bobbio (1994), teria o significado de deliberações coletivas, e que dizem respeito à coletividade, aquelas que são tomadas por pessoas eleitas para solucionarem os interesses da coletividade inteira. Um estado representativo é aquele no qual as principais deliberações são tomadas por representantes eleitos, não importando se os órgãos de decisão sejam o parlamento, ou o presidente da República. Já a democracia participativa é definida como o exercício do poder baseado na participação dos cidadãos nas tomadas de decisão política. Uma das formas de exercício da democracia participativa é a chamada democracia deliberativa, que destaca a participação dos cidadãos na tomada de decisões (BARZOTTO, 2003, p. 32).

As formas de democracia representativa são as mais encontradas na sociedade contemporânea. A democracia contemporânea é caracterizada pela representação. O povo participa na vida política agindo de forma direta apenas quando elege quem o vai representar, ou seja, na hora do exercício do voto. No mundo moderno, dada à complexidade das sociedades, é inviável que um único indivíduo governe ou mesmo que todos ou a maioria desempenhem essa tarefa diretamente (FERREIRA FILHO et. al 2001, p. 26. apud FUKUSHINA, 2009, p. 17). A característica chave da democracia, segundo Ferreira Filho (2001, p. 27), consiste na adaptabilidade do governo às preferências dos cidadãos, considerado como politicamente igual. O autor aponta oito condições que exprimiam essa democratização, distribuindo-as por três grupos:

O primeiro conduziria a possibilidade do cidadão formular preferências: na liberdade de formar ou aderir a organizações; na liberdade de expressão do pensamento; no direito ao voto; na alternativa de fontes alternativas de informação. O segundo consistiria na possibilidade de manifestar preferências:

a elegibilidade e as eleições livres e honestas. O último consistiria na possibilidade de ter suas preferências levadas em conta, de modo igual, na conduta do governo: nas instituições para fazer as políticas de governo (FERREIRA FILHO, 2001, p. 27).

Independentemente do tipo de democracia (representativa ou participativa), o que se pode afirmar com certo grau de certeza é que alguns componentes (como o respeito pelos direitos humanos fundamentais) são necessários, ou seja, tornam-se pré-condição para o funcionamento de um sistema democrático.

ANGOLA e A TRANSIÇÃO

Angola conquistou sua independência do colonizador recentemente, em 11 de novembro de 1975, depois de uma longa guerra de libertação, com a assinatura dos Acordos de Alvor por Portugal e os três movimentos de libertação nacional: MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola) e UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola). Com este contexto, iniciou-se o processo de independência que se consolidou “às zero horas do dia 11 de Novembro”, quando o Presidente do MPLA, Dr. António Agostinho Neto, proclamou a independência do país, batizada de República Popular de Angola, no meio de uma violenta guerra civil (SANTIL; TEIXEIRA 2019, p. 2).

O regime político de Angola, conforme prevê a constituição, assenta-se formalmente na democracia representativa, ainda que com limitações e entorses relevantes com a forma de governo republicana e o Estado é unitário (ALEXANDRINO, 2013, p. 14). Conforme foi destacado por Santil e Teixeira (2019), após o período colonial Angola se deparou com um conflito interno e armado, que teve início em 1975, com certos intervalos até 2002; a sua origem estava intimamente ligada ao passado colonial do país. Os três principais movimentos de libertação, que nas décadas de sessenta e início de setenta lutaram pela independência do país, entraram em rivalidade (étnicas e ideológicas, produzida em grande parte pelo regime colonial) na disputa interna pelo poder.

Foi apenas em 1991, com a assinatura dos Acordos de Bicesse, (documento que previa o fim da guerra civil em Angola, a implementação do sistema democrático e a realização de eleições livres no país) que Angola teve a sua primeira iniciativa de transição da guerra e do monopartidarismo para a paz e a democracia. Portanto; isso permitiu a realização das primeiras eleições multipartidárias no país, em 1992, num ambiente de grandes riscos. Nestas eleições, o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), partido que governava o país desde a independência, venceu a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA),

principal força política rival na guerra civil que durava desde 1975; com uma ampla maioria. (SANCHES; SERRA; SILVA; BOIO, 2020).

Foi apenas em 2002, com a morte em combate do então líder da UNITA, Jonas Savimbi, que se abriu o caminho para a assinatura do memorando de Luena e para a construção da paz e da democracia no país (SHUBERT, 2013). Desde então foram realizadas três eleições gerais no país, 2008, 2012 e 2017; todas ganhas pelo MPLA por maioria qualificada (a oposição partidária e vários quadrantes da sociedade civil têm denunciado inúmeras irregularidades associadas à estes atos eleitorais que serão destacadas mais para baixo). É importante destacar também que Angola é um país onde ainda não há regularidade eleitoral consolidada, pois, só se realizaram três eleições (eleições essas que são questionáveis) em 20 anos (ROCHA, 2013, p. 13).

Durante a campanha eleitoral, constatou-se que houve desigualdade de tratamento dada pelos meios de comunicação em favor do partido do poder. Houve cobertura excessiva das atividades do presidente do MPLA. Imagens de guerra e da capitulação das tropas da UNITA eram exibidas regularmente. Eram também noticiados com destaque a adesão dos ex militantes da FNLA, PRS, do PP e da UNITA ao MPLA. Estas desigualdades produzem resultados questionáveis, pois suprimem a livre e justa competição (ANTÓNIO, 2013, p. 146). São atos como estes que tendem a levar a oposição (e não só) a denunciar e desacreditar do processo eleitoral angolano.

Em 5 de fevereiro de 2010 foi promulgada a Constituição Angolana pelo presidente da República, na altura José Eduardo dos Santos, inaugurando assim a Terceira República. A referida Constituição representa o término do processo de transição constitucional, que teve início em 1991 com a Lei nº. 12/91, em que o país se consagrou como sendo um regime de democracia multipartidária, garantindo formalmente os direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos e o sistema econômico de mercado, aprofundado com a Lei nº. 23/92 (MORAES, 2013, p. 33).

A constituição de Angola prevê e assegura vários direitos, como a liberdade de expressão e de informação (art. 40 da constituição), e a liberdade de reunião e de manifestação (art. 47 da constituição). Os direitos à liberdade de expressão, de imprensa e de acesso à fonte diversificada de informação constituem alguns dos critérios fundamentais para a democracia (ANTÓNIO, 2014, p.141). A liberdade de reunião e de manifestação em Angola, prevista e garantida pela Constituição de 2010, foi evidenciada na prática em 3 de setembro de 2011, quando alguns cidadãos, a maioria universitários, associaram as condições precárias que a maioria da população angolana vivia com a insatisfação da longevidade dos governantes no poder (ANTÓNIO, 2013, p. 133). Nessa manifestação, a população exigiu a destituição do presidente da República e a

melhoria de condições de vida da população angolana. Verificou-se que os jovens manifestantes não tiveram abertura para o diálogo por parte dos governantes, sendo apelidados de arruaceiros (PIMENTA, 2014, p. 34).

Outro acontecimento (manifestação) que indignou o país aconteceu em 2012, quando dezenas de militares da reserva tiveram seus salários atrasados durante muitos meses e decidiram protestar contra tal ato. Na ocasião, também aproveitaram para chamar atenção para a situação das Forças Armadas no país, mas sem qualquer perspectiva de diálogo ou acordo, o governo reagiu agressivamente (FALCÃO, 2013, p. 8 apud DOMBO, 2014).

Já em julho de 2013 houve vários casos de jornalistas processados, dentre eles estavam o jornalista e ativista dos direitos humanos Rafael Marques, que em julho foi acusado em vários processos criminais por difamação. Os acusadores foram generais angolanos de alta patente e os seus associados que operam em companhias privadas na exploração de diamantes, na província da Lunda Norte. Também se destacaram José Gama e Lucas Pedro, do website www.club-k.net, acusados de abuso da liberdade de expressão e difamação por artigos em que acusaram o procurador-geral de corrupção e a tortura perpetrada pela polícia de investigação criminal (LUCAS, 2014).

São situações como essas (referenciadas acima) que nos fazem não acreditar plenamente na democracia angolana, e várias outras situações por sinal similares e recentes, como decorreram nas últimas manifestações, na madrugada de 11 de novembro de 2020, dia da Independência de Angola. Segundo Borralho Ndomba (2020), citado pelo DW (emissora internacional) milhares de policiais fortemente armados foram enviados às ruas de Luanda (capital de Angola) antes de um protesto contra o governo, convocado por grupos da sociedade civil para exigir empregos e eleições locais em 2021.

A polícia montou bloqueios e fechou as vias principais para os municípios de Cacucaco, Viana e o bairro do Benfica. Conforme a mídia local, a polícia angolana chegou a usar arma de fogo com balas letais, gás lacrimogêneo e cães para dispersar um protesto pacífico contra o governo. Isto causou a morte de um manifestante na capital Luanda, em 11 de novembro de 2020. A polícia também espancou severamente dois reconhecidos ativistas: Nito Alves e Laurinda Goveia, ambos em estado crítico; e prendeu arbitrariamente um terceiro ativista, Luaty Beirão.

É possível enxergar, por conta desses acontecimentos, o desrespeito pelos direitos políticos essenciais, e isso faz com que os cidadãos em geral estejam cada vez mais insatisfeitos com o funcionamento da democracia. O direito de reunião e de manifestação, consagrado na Constituição, constituem formas de exercício de cidadania, e como tal devem ser exercidas por

qualquer cidadão, tendo somente a obrigação de dar cumprimento a determinados aspectos administrativos, organizativos e de regulação social, o que foi cumprido (QUIAR, 2014).

Variadíssimos processos criminais de difamação contra jornalistas e ativistas são frequentes. E enquanto isso, os abusos cometidos pela polícia, as prisões arbitrárias e a intimidação para impedir protestos pacíficos contra o governo, greves e outras manifestações continuam (LUCAS, 2014, p. 2). Como foi ilustrado bem no começo do nosso texto, a seguir vamos apresentar alguns quadros do OQD (Observatório da Qualidade da Democracia, um programa de investigação permanente do Instituto de Ciências Sociais que promove e organiza projetos focados nas diversas características, no funcionamento e na qualidade dos regimes democráticos), que vão nos situar, ou seja, nos ajudar a compreender um pouco mais sobre funcionamento das nossas instituições, e também nos proporcionará uma visão panorâmica sobre o nível de corrupção nas mais diversas áreas (uma vez que a corrupção é um elemento que contribui bastante para o não desenvolvimento da democracia).

Quadro 1– Áreas democráticas:

Direito dos cidadãos e estado de direito	
Estado de direito	3,3
Direito económicos sociais	3,1
Cidadania	4,3
Direitos Cívicos e Políticos	5,1
Representação Política	
Papel democrático dos partidos políticos	4,0
Eleições livres e justas	4,4
Governabilidade e responsabilidade	
Corrupção	3,5
Ação do executivo	3,9
Controle do executivo	5,7
Sociedade Civil e participação	
Meios de comunicação	4,1
Participação política	4,8

Fonte: Índice da Qualidade de Democracia (IQD) Angola 2019 apud SANCHES et al, 2020

Em uma escala de 0 a 10, sendo que zero indica que Angola está muito longe de cumprir uma determinada característica de democracia, e dez significa que Angola cumpre plenamente essa característica. Por conta do quadro acima, percebe-se claramente que as instituições do Estado acabaram por se construir sob alicerces corruptivos, pois mesmo com a sua efetivação no sistema, muitas práticas ilícitas continuaram acontecendo. Desse modo, observa-se que a democracia se demonstra ainda como necessária para a inibição dessas práticas, restando claro que a sua concretização só se dará a partir da reivindicação dos cidadãos que devem se mostrar ativos em busca de uma mudança no país (como está acontecendo agora).

A democracia promove o desenvolvimento humano mais plenamente do que qualquer outra opção existente; no entanto, para colocar em prática todas estas questões relativas aos direitos dos cidadãos, é necessário que haja instituições políticas eficazes para a instalação da democracia. (DAHL, 2001, p. 68). Portanto, para se efetivar a democracia, é necessário que haja instituições políticas que tragam os direitos dos cidadãos como questões principais a serem colocadas em pauta, pois de nada basta querer em um país a instauração da democracia, se não existe a sua efetivação dentro das instituições, as quais são os parâmetros necessários para a sua imposição igualitária.

Quadro 2 – Fraquezas do processo democrático Angolano

As instituições públicas garantem acesso à saúde de boa qualidade	2,0	
As desigualdades sociais estão sendo reduzidas pelos poderes públicos.	2,2	
A administração pública angolana está livre de casos de corrupção administrativa.	2,3	
As instituições públicas garantem acesso a educação de boa qualidade.	2,4	
Os cargos públicos são desempenhados com isenção sem interferência partidária	2,8	
As leis são cumpridas de modo eficaz em todo território nacional	3,1	
As administrações municipais estão sujeitos a critérios democráticos de transparência	3,2	
Os serviços públicos ajustam-se as necessidades dos cidadãos.	3,3	Governabilidade e responsabilidade política
Os partidos políticos podem concorrer às eleições em igualdade de condições.	3,3	Sociedade civil e participação
Os juízes são independentes em relação ao poder político, econômico no exercício das suas funções	3,3	Direito dos cidadãos e estado de direito

Fonte: IQD-Angola 2019 apud SANCHES et al, 2020

As dimensões ideais de democracia contempladas neste quadro obtêm avaliações negativas, isto é, registam pontuações inferiores a 5 que constitui o ponto médio da escala do IQD; olhando para esses registos, a gente percebe num primeiro momento que Angola se encontra muito longe do ideal democrático.

Para um Estado democrático de direito, é preciso que haja instituições funcionando democraticamente, não olhando somente para um pequeno grupo, mas para a população de um

modo geral, colocando o princípio da igualdade social como um elemento ideal para o devido funcionamento das mesmas, obedecendo as leis institucionais. Precisamos de uma democracia que respeite os direitos humanos, que proporcione o bem-estar social, que proporcione a liberdade de expressão, a liberdade de imprensa, democracia que se volte para o bem comum do povo em geral, sem ter que priorizar certos grupos ou beneficiar certas categorias da nossa camada social.

Quadro 3 – Corrupção no Sector Público

Polícia nacional	69%
Funcionários públicos	67%
Membros da administração municipal	66%
Membros do governo provincial	65%
Juízes e Procuradores	60%
Deputados da Assembleia nacional	59%
Funcionários da administração geral tributária	59%
Presidente da República e membros do executivo	51%

Fonte: Afrobarometer Angola 2019 apud SANCHES et al, 2020

Esse quadro representa o nível de corrupção no setor público, ele foi feito com base em entrevistas do OQD, se baseando na seguinte pergunta: Quantas, das seguintes pessoas, você acha que estão envolvidas em casos de corrupção, ou você ainda não ouviu falar o suficiente para ter uma opinião? Opções de resposta: nenhum, alguns, a maioria, todos. Porém, a percentagem de resposta foi a que está descrita no quadro. A corrupção procede da existência de relações de agentes da Administração Pública e isso inclui seus órgãos, acarretando rendimentos ilícitos com recursos públicos. Ademais, a utilização de afinidades particulares em comum para essa finalidade é praticada e se institucionalizam no dia a dia, dificultando assim o seu controle e combate (BEZERRA, 1995).

A corrupção infelizmente é um mal que teria acompanhado Angola em todos os seus processos de transformação. Não obstante, a mesma continuaria acompanhando até o Estado Democrático de Direito, e por essa razão não se poderia rejeitar a ideia de uma avaliação especial desse instituto. A concepção de Estado Democrático seria entendida como peça chave para contribuir na amenização dessas condutas desviantes. Quanto menos participação e informação aos cidadãos, mais chances se têm de colocar em prática atividades ilícitas que comprometem os cofres públicos. E é exatamente isso o que acontece em Angola, os cidadãos não têm acesso as informações sobre as coisas públicas. E infelizmente a corrupção tem impactos profundos na sociedade, ela impede o bom funcionamento dos serviços públicos, aprofunda as desigualdades envolvendo abuso de poder público para qualquer benefício privado, inclusive para partidos de

governo em detrimento do próprio povo, fraudando, portanto, o princípio de igualdade política que é inerente à democracia; colocando em risco por sua vez a própria democracia conforme Moises.

Quando se registra elevados índices de corrupção, geralmente os cidadãos é que são prejudicados, isso porque afeta diretamente no seu bem-estar, quando diminuem ou desviam os investimentos públicos direcionados para as áreas como saúde, educação, infraestrutura, segurança, habitação, entre outros direitos essenciais à vida; a população em geral é que sofre, sobretudo os mais necessitados (pessoas sem condições e que necessitam desses serviços para o seu bem-estar, sem falar que atos como esse ferem criminalmente a Constituição quando se amplia a exclusão e a desigualdade social por intermédio dessas práticas ilícitas (JARDIM, 2013).

O quadro acima mostra a insatisfação popular com as principais instituições políticas nacional, afinal a democracia sustenta-se exatamente nas instituições que são corroídas pela corrupção. Isso só mostra que as leis não são obedecidas, o que afeta diretamente na qualidade da nossa democracia angolana.

CONCLUSÃO

O desenvolvimento de uma nação, o bem-estar de uma sociedade, bem como a qualidade de vida do povo, tudo isso depende muito da forma que é administrada e governada essa nação. Se quem detém o poder de governo não age adequadamente, o povo é prejudicado. Se a corrupção no governo restringe os direitos da população, não são os governantes que pagam, mas sim o povo (JARDIM, 2013). Quando indicamos os contornos de um governo democrático, nos referimos a uma estrutura em que o chefe do executivo é eleito pela maioria para incluir e garantir os direitos de todos. Sendo assim, a democracia, que em tese representa a maioria, garante com que mais vozes sejam escutadas através da liberdade de expressão e de pensamento. Por intermédio desse trabalho, ainda não se verificou tais contornos em Angola.

Segundo Relas (2005), a democracia é um sistema caracterizado por eleições livres e justas, pela separação de poderes e as liberdades fundamentais de expressão, reunião, religião e propriedade. O poder judiciário e o legislativo em Angola têm ganhado alguma independência em relação ao poder executivo, porém ainda não se pode falar de uma real separação de poderes e não é possível falar de uma verdadeira democracia. O que existe, na verdade, é um processo de construção democrática, embora com bastantes limitações e insuficiências.

Portanto, no plano doméstico de Angola, verificamos que várias características estão longe do ideal democrático. Isto é visível quando olhamos para os aspetos procedimentais (eleições livres e justas, papel dos partidos políticos), substantivos (direitos e liberdades) e ainda os resultados da democracia (capacidade do executivo para dar resposta às necessidades básicas dos cidadãos). Como exemplo dessa falta de vontade do executivo de dar resposta as necessidades da população, temos os casos das várias manifestações que estão sendo feitas atualmente, em protesto ao alto custo de vida no país realizadas nos últimos meses de 2020 que terminaram em incidentes.

O que conseguimos enxergar em Angola é um governo democrático na forma, porém com características democráticas ainda não consolidadas. Basta olhar para os dados do IQD para verificar os acontecimentos que comprometem a liberdade de expressão, livre manifestação (apesar dos tímidos ganhos alcançados com a Presidência de João Lourenço, em matéria de combate à corrupção), e liberdade de expressão, mais propriamente a liberdade de expressão que tem sido uma luta ferrenha entre a população, “povo”, e o governo, “estado”. Por um lado, o povo lutando para exercer os seus direitos, e por outro o governo, que continua impedindo que ações legítimas exercidas pelo povo sejam feitas, posto que este, o governo, considere ameaça para o exercício do seu poder em função da falta de liberdade que tem perpetuado até agora possam desenrolar-se. Angola ainda está muito além da materialização de alguns princípios fundamentais que são, em grande medida, uma expressiva forma de compreensão dos princípios democráticos.

Diante do que foi exposto aqui, constatou-se que o governo angolano tem criado obstáculos, ou seja, dificultado cada vez nas questões de liberdade de expressão e de manifestação, mesmo elas estando já consagradas, reconhecidas e protegidas na constituição angolana. Infelizmente ainda falta muito para a sua efetivação na vida dos cidadãos angolanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONIO, Nelson Domingos. **Transição pela Transação: uma análise da democracia em Angola, 2013**. (Tese em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Políticas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017

ARAÚJO, Raul. A Evolução Constitucional as Justiças de Angola. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; VAN DÚNEN, José Octávio Serra (Orgs.). **Sociedade e Estado em Construção: desafios do direito e da democracia em Angola**. v. I. Coimbra: Almedina, 2012. p. 161-182.

ALEXANDRINO, José Melo. **O Novo Constitucionalismo Angolano**. Lisboa: Editora Instituto de Ciências Jurídico-Políticas, Lisboa, 2013.

- ALBUQUERQUE, J.A Gilhon, MOISÉS, José Álvaro. **Dilemas da consolidação da democracia**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1989.
- BARZOTTO, Luís Fernando. **A democracia na Constituição**. Porto Alegre: Editora Unisinos 2003.
- BEZERRA, Marcos Otávio. **Corrupção: Um Estudo Sobre Poder Público e Relações Pessoais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- BENDA, Julien. **A Democracia e os princípios democráticos**. 1ª ed. Salvador: Editora Progresso, 1951.
- BOBBIO, Norberto, NOGUEIRA Marcos Aurélio. **O futuro da democracia**. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- DAHL, Robert A. **Sobre a Democracia**. Tradução de Beatriz Sidou, Brasília: ed. Universidade de Brasília, 2001.
- DOMBO, Grimaneza Dúcia Quiluanje, **Democracia e Liberdade de Expressão em Angola: Estudo das Medidas Governamentais de Angola que Implicaram em Avanços Para a Consolidação da Democracia e da Liberdade de Expressão, desde o Fim da Guerra Civil até 2013**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC, Criciúma, 2014.
- FALCÃO, Luís. **Relatório OPLOP 20 – Angola: balanço do biênio 2011/2012**. Luanda, 2013.
- FARIAS, Edilson. Liberdade de expressão e comunicação: teoria e proteção constitucional. São Paulo: **Revista dos Tribunais**, 2004.
- FERREIRA FILHO, Manoel Goncalves. **A democracia no liminar do século XXI**. São Paulo: Saraiva, 2001.
- FUKUSHINA, Katia Alves. **O governo chaves e a luta pelo poder na Venezuela**. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Políticas, Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2009.
- A Policia Dispara contra manifestantes Pacíficos uma organização internacional de direitos humanos, não-governamental, sem fins lucrativos. **Human Rights Watch**, Luanda, 13 novembro, 2020.
- JARDIM, Gabriel Afonso. **Como a Corrupção no Brasil Afeta a Sociedade**. Monografia. (Apresentada como exigência para Obtenção do Grau de Ensino Médio) Centro de Ensino e Pesquisa Aplicada à Educação, CEPAE/ UFG. Goiânia, 2013.
- LUSA. Human Rights Watch constata mais restrições à liberdade de expressão em Angola. **RTP Notícias**, Lisboa, 21 de Janeiro 2014.
- MIGUEL, Luis Felipe. Consenso e conflito na teoria democrática: para além do “agonismo”. **Lua Nova: Revista de Cultura E Política**, São Paulo, No 92, p. 13 – 43, 2014.

PIMENTA, Leandro Tadeu Barbosa. **Guerra Civil em Angola: uma disputa pelo poder.** (Monografia em Geografia), Universidade Federal de Viçosa, Minas Gerais, 2014.

MORAIS, José Domingos. **A Intervenção do Provedor de Justiça na Prevenção e Reparação de Injustiças dos Poderes Públicos.** Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas na área de concentração dos Direitos Humanos. Universidade Federal do Paraíba, Joao Pessoa, 2013.

PACATOLO, Carlos; BOIO, David. **O Desenvolvimento da Democracia em Angola: A Percepção dos Especialistas.** Lisboa: Editora Observatório da Qualidade da Democracia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2020.

QUIAR, Caetano Manuel da Conceição. **Do Direito à Segurança Pública Ações Securitárias Vs Eficácia Judicial.** Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas Criminais) Departamento de Direito, Universidade autónoma de Lisboa, Lisboa, 2014.

RELA, José Manuel Zenha. **Angola o futuro já começou.** Luanda: Editora Nzila, 2005.

SCHMITTER, Philippe C.; KARL, Terry Lynn. "What democracy is...and is not". **Journal of Democracy**, vol. 2, n. 3, p.75-88, 1991.

SANCHES, Edalina Rodrigues et al. **O Desenvolvimento da Democracia em Angola: a Percepção dos Especialistas. Policy Brief.** Observatório da Qualidade de Democracia Instituto De Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2020.

SANTIN, Janaína Rigo; Teixeira, Carlos. Governação Local Democrática em Angola: algumas questões e desafios emergentes. **Estudios históricos**, cdhrpyb, Año XI, Nº 21, 2019.

WARREN, Mark E. A Problem-based Approach to Democratic Theory. **American Political Science Review**, v. 111, n.1, p. 39-53, 2017.

Recebido em: 09/10/2020

Aprovado em: 21/11/2020