

REVISTA

Dado(s) de África(s)



Vol. 1 n° 01

2020

Revista Dados de África(s)

Volume 01, n. 01, jan – jun 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. Grupo de Pesquisa África do Século XX – História do Tempo Presente (UNEB/UNILAB)

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:

Angelina Maria de Lima Philips

Revisão linguística:

Profa. Dra. Jacimara Vieira dos Santos
Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
Antônio Alexandre Timbane

Design da capa:

Angelina Maria de Lima Philips

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. 01.; 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. 1, jan./jun. 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. Ineildes Calheiro dos Santos– UNEB/UFBA
(ildafrica@yahoo.com.br)
2. Ivaldo Marciano de França Lima - UNEB/DEDC II
(ivaldomarciano@gmail.com)
3. Marcos Carvalho Lopes - UNILAB – Campus dos Malês
(marcosclopes@gmail.com)
4. Pedro Acosta Leyva - UNILAB– Campus dos Malês
(leyva@unilab.edu.br)
5. Rodrigo Castro Rezende - UFF – Campos dos Goytacazes
(rodcastrorez@gmail.com)
6. Alyxandra Gomes Nunes – UNEB/DCH-V
(alyxandragomes@gmail.com)
7. Jose Ricardo Moreno Pinho – UNEB/DEDC II
(ricardomoreno@hotmail.com)
8. Leonice de Lima Mançur Lins - UNEB/DEDC II
(leonicelins@yahoo.com.br)
9. Patrício Batsikama –ISPT- Angola
(cipriano23327@ufp.edu.pt)
10. Yuri Manuel Francisco Agostinho- ISAART- Angola
(yanessanguifada@gamil.com)
11. Afonso Manhice – Moçambique
(manhiceafonso@gamil.com)
12. Tomé Morais – Moçambique
(tapedromor7@yahoo.com.br)
13. Álvaro Campelo – Universidade do Porto – Portugal
campelo@ufp.edu.pt)
14. Alberto Oliveira Pinto – Universidade de Lisboa – Portugal
(alberto.o.pinto@gmail.com)
15. Isabel Cristina Martins Guillen – PPGH/UFPE
(icmg59@gmail.com)
16. Denise Barros – USP
(yadene@gmail.com)
17. Mahfouz Ag Adnane – Casa das Áfricas (SP)
(tidjefene@gmail.com)
18. Mônica Lima – (PPGH da UFRJ)
(monicalimaesouza@gmail.com)
19. Silvio Correia – PPGH/UFSC
(silviomscorrea@gmail.com)
20. Jean Michel Tali – Universidade/Howard EUA
(talilda@yahoo.com)
21. Júlio Claudio da Silva – PPGH/UFAM
(julio3oclps@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:

Alyxandra Gomes Nunes (Doutora) DCH V UNEB;
Celeste Maria Pacheco Andrade (Doutora) DEDC II UNEB;
Detoubab Ndiaye (Doutor) DEDC II UNEB;
Iêda Fátima da Silva (Doutor) DEDC II UNEB;
Ivaldo Marciano de França Lima (Doutor) DEDC II UNEB;
José Ricardo Moreno Pinho (Doutor) DEDC II UNEB;
Joselito Brito de Almeida (Mestre) DEDC II UNEB;
Alexandre Antônio Timbane (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;
Marcos Carvalho Lopes (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;
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. 01 | 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): UMA BOA NOVA PARA OS ESTUDANTES QUE PESQUISAM TEMAS ALUSIVOS AOS ESTUDOS AFRICANOS E HISTÓRIA DA ÁFRICA!

As histórias do continente africano e seus desdobramentos, quase sempre, foram olvidadas pela historiografia, particularmente a brasileira, ou foram (e muitas vezes, ainda são) visibilizadas de forma essencializada, exotizante e estereotipada, sendo que, mesmo com a institucionalização da obrigatoriedade do estudo da África, por meio da implementação da Lei 10.639/2003, ainda há confusões conceituais, generalizações equivocadas e naturalizações em torno do estudo do continente. Essa realidade impõe a necessidade de realização, aprofundamento e visibilidade de mais estudos que considerem as pluralidades, dinâmicas, historicidades e o protagonismo da África e dos seus muitos povos.

Nesse sentido, a Revista Dados de África, traz, numa perspectiva interdisciplinar, estudos, reflexões e resultados de pesquisas sobre diferentes questões relativas a África, bem como, seus desdobramentos no Brasil, objetivando contribuir para conformação de novos olhares e de um maior conhecimento sobre esse continente tão plural. Objetiva, ainda, contribuir com a desconstrução de representações essencializadas e estereotipadas sobre ele. O presente número traz belos textos que exploram temas que contemplam diferentes espaços e contextos da África, como Moçambique, Angola, Congo (Kuba) e Ruanda, possibilitando ao leitor oportunidade para o aprofundamento do conhecimento sobre especificidades econômicas, políticas, culturais, geográficas desses países. Traz também artigos que desenvolvem importantes discussões sobre representações da África no Brasil, objetivando desconstruir estereótipos e essencializações.

O primeiro artigo, intitulado “ **O mineiro e a prostituta na obra de Sergio Zimba e sua relação com a representação destas figuras na literatura moçambicana**”, de autoria de Arsênio Levi H. M. Matavele, traz uma rica discussão sobre questões da literatura moçambicana, a partir de uma análise comparativa de representações de alguns personagens de obras de autores moçambicanos, ressaltando suas aproximações e distanciamentos. As análises encetadas pelo autor são importantes para o melhor entendimento das relações entre artes e outras dimensões como a literatura, bem como a visibilidade do país.

O segundo artigo intitulado “**O processo de paz em Angola como ponto de viragem para a reconciliação nacional: caminhos e perspectivas**” produzido por José Fernando de Matos, traz uma excelente abordagem sobre o processo de construção de paz em Angola, problematizando tal conceito para os povos angolanos e ressaltando os desafios e problemas que ainda se configuram em barreiras para uma efetiva paz para esse povo.

Também tomando a Angola como objeto de estudo, o artigo intitulado **“Política econômica de Angola: uma análise às transformações observadas na economia angolana no tempo da guerra ao tempo da paz”** de Wilton Pedro Serrote, procura discutir transições no âmbito econômico vivenciadas na Angola a partir da independência do país, em 1975. O autor, por meio de um cuidadoso estudo bibliográfico, procura destacar as implicações político-sociais geradas pelas transformações econômicas em diferentes momentos do país.

Outro belo artigo é o intitulado **“Kuba, cultura, arte e história”**, de Euclides V. Silva Afonso, que trata de aspectos históricos, culturais e artísticos do Reino de Kuba, Reino formado por várias comunidades étnicas, que se desenvolveram na atual região da República Democrática do Congo, entre os séculos XV e XVI, chegando a ter uma população de cerca de 150.000 habitantes, com uma sólida estruturação política-administrativa e uma robusta organização econômica baseada na produção têxtil. O artigo é bastante importante para contribuir com o rompimento do ostracismo a que foram relegadas as histórias do continente africanos, sobretudo antes do século XVI.

O quinto texto, da autora Thaise Alves da Silva, intitulado **“ O país das mil colinas: o que levou Ruanda ao episódio de 1994?”** faz uma rica reflexão sobre a colonização de Ruanda, analisando aspectos históricos importantes para o entendimento da eclosão da guerra civil de 1994 e para o questionamento de que o evento no país tenha sido uma guerra étnica, civil ou um genocídio.

Dando sequência ao volume há excelentes artigos que tratam da questão das representações da África em diferentes contextos brasileiros, como a discussão encetada por Cristiane Andrade Santos, no trabalho **“ O Jaré nas mídias: representações de África (s) e estereótipos”** onde a autora apresenta o Jaré, religião de terreiro existente na Chapada Diamantina e analisa os discursos reproduzidos pela mídia sobre a mesma, permeados por essencializações e estereótipos. Tais discussões são importantes para problematizar o conceito “matriz africana” muitas vezes utilizado equivocadamente para definir as religiões de terreiro, invisibilizando as diversas contribuições e heranças culturais das quais essas religiões são tributárias e que necessariamente não são eivadas de uma “cosmovisão africanas”. Eis uma boa opção para aqueles e aquelas que desejam conhecer melhor questões relativas as religiões praticadas em terreiros.

Nessa mesma direção, Jussara de Oliveira, no trabalho intitulado **“Entre textos e imagens: a África representada nos livros didáticos de História”** faz, a partir de análises de textos e imagens (ditas e não ditas) de livros didáticos adotados pela rede estadual de ensino no município de Santaluz, no interior da Bahia, tece reflexões sobre representações da África e seus

povos que ainda são envoltas em homogeneizações e ideias exotizantes e negativas. Certamente o leitor verá nesse trabalho uma boa oportunidade para avaliar e/ou reavaliar as narrativas sobre África presentes nesses materiais, além de pensar nos cuidados com a utilização do livro didático, entendendo-o como um artefato cultural, recortado por interesses, relações de poder, ideologias, bem como, refletir sobre seu poder de legitimar verdades por ser um dos poucos materiais didático-pedagógicos que os estudantes têm acesso.

Nessa mesma direção, a autora Brisa Santana Pires, no artigo “ **O que se lê, os modos como são lidos e o que de fato existe: os descompassos entre as representações existentes nos livros didáticos de História, nas escolas da rede municipal de Camacã**” tomando como *locus* de estudo escolas do município de Camacã, no sul da Bahia, também discute representações sobre história e cultura da África e dos indígenas presentes nos livros didáticos adotados pelas instituições. Brisa ressalta que tais representações são discrepantes e não contemplam as dinâmicas e pluralidades dos povos africanos e dos povos originários e que, embora os livros sejam importantes no processo de ensino-aprendizagem os docentes precisam ter mais autonomia em relação ao seu uso, buscando outras fontes didático-pedagógicas. O leitor terá outra boa opção para repensar nos cuidados na utilização dos livros didáticos e no ensino de História africana e “afro-brasileira”.

Outro belíssimo trabalho que também discute representações identitárias africanas é o intitulado “**Queer nas fronteiras e representações não-ocidentais: queer-africanx, QQC/ of colour, queer-latinx-americanx**”, nele a autora Ineildes Calheiro, utilizando o método de revisão de literatura e o comparativo, fundamentado em teorias queer-africanx e latino-americanx desenvolve um complexo e rico debate sobre as sexualidades queer of colour (QQC) e não ocidentais, reflete sobre a tradição/modernidade no contexto do gênero e sexualidades, questionando o feminismo e enfatizando a questão dos corpos como dispositivos políticos de poder, fuga e resistência. Certamente esse texto é uma excelente opção para o aprofundamento de questões identitárias, especialmente no que tange às identidades raciais e questões de gênero e sexualidade.

No artigo intitulado “ **Ilha de Maré está para os quilombolas, assim com a África está para os Afro-brasileiros: representações e discursos a partir das Escolas Quilombolas e “Dita” Quilombola da rede municipal de Salvador**” a autora Noliene Silva de Oliveira desenvolve uma rica análise sobre as representações em torno do imaginário da identidade quilombola construído sobre a comunidade da Ilha de Maré, localizada em Salvador-Bahia, problematizando pontos relevantes sobre o conceito de “quilombola” envolto, muitas vezes, em ideias e discursos superficiais, enviesados e estereotipados, tomando como base a ideia de que

“quilombolas, negros e africanos” correspondem a uma única realidade. O texto de Noliene é outra oportunidade para se reavaliar e repensar em como questões relacionadas às histórias africanas e afro-brasileiras, especialmente as que tratam das identidades quilombolas, têm sido tratadas pela educação escolar no Brasil.

Fechando o volume e também refletindo sobre questões alusivas às identidades, memórias e histórias quilombolas, Ana Cláudia do Carmo Cedraz, no texto **“Trabalhar, festejar e crer: histórias e memórias do fazer e do viver de homens e mulheres na comunidade quilombola do Maracujá, Conceição do Coité-Ba”** por meio da história oral faz um belíssimo registro das memórias de moradores da comunidade quilombola do Maracujá ressaltando as trajetórias, lutas, modos de viver e de fazer desses sujeitos. Esse artigo é dotado de grande importância por contribuir com a visibilidade das comunidades quilombolas que ainda demandam a criação e efetivação de mais políticas públicas por parte do Estado brasileiro, além de contribuir com o fortalecimento da história oral como uma potente ferramenta metodológica para a pesquisa.

Enfim, o desejo é que esse número possa ser apreciado, debatido, criticado e que o leitor e a leitora se sintam felizes e satisfeitos com os artigos aqui apresentados. A todos e todas, o desejo é que tenham uma excelente leitura!

Os editores.



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | N°. 1 | Ano 2020

Arsénio Levi H. M. Matavele

O MINEIRO E A PROSTITUTA NA OBRA DE SÉRGIO ZIMBA E SUA RELAÇÃO COM A REPRESENTAÇÃO DESTAS FIGURAS NA LITERATURA MOÇAMBICANA

THE MINER AND THE PROSTITUTE IN THE WORK OF SÉRGIO ZIMBA AND ITS RELATIONSHIP WITH THE REPRESENTATION OF THESE CHARACTERS IN THE MOZAMBICAN LITERATURE

RESUMO: Na obra do cartunista moçambicano Sérgio Zimba podemos identificar uma certa continuação de temas desenvolvidos por literatos moçambicanos, tais como a conflituosa relação entre tradição e modernidade, assim como o recurso à galeria de personagens desenvolvidos na tradição literária moçambicana, como o mineiro (magaíça/mafunda djoni) e a prostituta. O artigo faz uma análise comparativa das representações dessas personagens na obra caricatural de Zimba, e na obra literária de José Craveirinha, Noémia de Sousa, Suleiman Cassamo e Aldino Muianga. Para tanto, identificamos aproximações e distanciamentos entre o retrato dessas figuras.

PALAVRAS-CHAVE: Caricaturas e cartoons; Literatura moçambicana; Sérgio Zimba.

ABSTRACT: In the work of Mozambican cartoonist Sérgio Zimba we can identify a certain continuation of themes developed by Mozambican literatures, such as the conflicting relationship between tradition and modernity, as well as the use of the gallery of characters developed in the Mozambican literary tradition, such as the miner (magaíça / mafunda djoni) and the prostitute. The article makes a comparative analysis of the representations of these characters in the caricatural work of Zimba, and in the literary work of José Craveirinha, Noémia de Sousa, Suleiman Cassamo and Aldino Muianga. For that, we identified approximations and distances between the portrait of these figures.

KEY WORDS: Caricatures and cartoons; Mozambican literature; Sérgio Zimba.

Site/Contato

Editores

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

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

O MINEIRO E A PROSTITUTA NA OBRA DE SÉRGIO ZIMBA E SUA RELAÇÃO COM A REPRESENTAÇÃO DESTAS FIGURAS NA LITERATURA MOÇAMBICANA

Arsénio Levi Helton Macaliche Matavele ¹

INTRODUÇÃO

A literatura é um sistema semiótico que interage com outras formas de arte, bem como outros sistemas de fora do domínio das artes. No âmbito das relações entre a literatura e outras artes, podemos destacar a relação com o desenho caricatural, por este possuir uma componente narrativa que permite a partilha de algumas categorias da narrativa literária. Entre essas categorias, destaca-se a personagem, elemento central na tradição literária. Sérgio Zimba é caricaturista, e celebrou-se com o espaço Coisas de Maputo, no jornal *Domingo*. Além da publicação em jornais e revistas, Zimba lançou também seus trabalhos em livros. Na sua obra, temas do quotidiano da vida dos moçambicanos são retratados de forma satírica, com bastante humor, realizando-se a crítica social por via do riso.

Neste artigo procurámos abordar a relação entre literatura e desenho, através da análise das convergências e divergências entre as representações das figuras do mineiro e da prostituta na obra caricatural de Zimba e as representações destas figuras na obra literária de alguns escritores moçambicanos (dois poetas e dois romancistas/contistas, respectivamente José Craveirinha e Noémia de Sousa, e Suleiman Cassamo e Aldino Muianga). A obra de Zimba apresenta uma rica galeria de personagens inspiradas no meio social e cultural moçambicano. Destes personagens, destacámos, na nossa leitura, o mineiro e a prostituta, anteriormente abordados por poetas e ficcionistas moçambicanos. Notámos que as representações destas personagens apresentam aspectos comuns e diferenciais relativamente às perspectivas encontradas na tradição literária moçambicana, o que nos impeliu a eleger o tema para desenvolvimento de uma análise sobre a sua natureza e causas.

Embora a literatura e as outras artes partilhem perspectivas estéticas, os estudos desenvolvidos têm tendência a analisar isoladamente os aspectos de evolução estética e da relação entre as artes e a sociedade. Tal opção pode justificar-se por questões de ordem metodológica na Academia. Mas é também necessária uma abordagem que procura captar a interligação entre as várias artes e as reações dos artistas aos desenvolvimentos políticos,

¹ Licenciado em Linguística e Literatura pela Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane/Moçambique (2011). Atualmente realiza um mestrado em Cooperação e Desenvolvimento pela Universidade Eduardo Mondlane, na Faculdade de Direito. macaliche.arsenio@gmail.com

ideológicos e estéticos, de uma forma que não trata os diversos sectores de arte como ilhas, que não comunicam nem partilham visões, perspectivas ou traços estéticos. Assim, cremos que este estudo poderá avançar alguns elementos no sentido de mostrar a interligação entre os vários sectores de arte em Moçambique no período em que se desenvolve a considerada 1ª geração literária pós independência, baptizada *geração charrua*.

Na obra de Zimba, podemos facilmente notar uma certa continuação de temas anteriormente desenvolvidos por escritores moçambicanos, tais como a conflituosa relação entre tradição e modernidade, assim como o recurso à galeria de personagens-tipo desenvolvidos na tradição literária moçambicana, como o mineiro (*magaíça/mafunda djoni*) e a prostituta. Assim, a questão que nos propusemos resolver nesta pesquisa foi a seguinte: Que elementos comuns e diferenciais existem entre as representações do mineiro e da prostituta na obra de Zimba e as representações desenvolvidas por José Craveirinha, Noémia de Sousa, Suleiman Cassamo e Aldino Muianga?

Da pesquisa que aqui apresentamos, não achámos estudos sobre a obra de Sérgio Zimba a nível nacional. A única referência encontrada é o texto “Viva Zimba!”, de José Teixeira, antropólogo português radicado em Moçambique. No texto publicado no “Canal de Moçambique”, em 4 de abril de 2012, e disponível no *blog ma-schamba* (hoje hospedado em <https://ma-schamba.blogs.sapo.pt/>) Teixeira refere-se ao caricaturista moçambicano, em particular a *Mafenha*, considerando que nesta obra há um traço algo rude, um desenho agreste, a embrulhar um humor brejeiro, de tom popular, no qual se mistura o “atrevido”, cheio de alusões e explícitos sexuais, a uma candura, desmontando, nessa mescla os estereótipos do novorriquíssimo maputense, e desvendando, pelo sorriso brutal, os trejeitos do quotidiano suburbano (TEIXEIRA, 2012).



Capa de *Mafenha*, o trabalho mais conhecido de Sérgio Zimba.

Chama ainda atenção para o facto de não ser só uma crítica social, tendo também o autor “uma visão política cáustica, denotando um homem algo descomprometido, e também livre de um olhar mais programático (que aqui terá como arquétipo a figura “Xiconhoca”), quantas vezes auto-censor e inibidor do próprio humor” (TEIXEIRA, 2012). E aponta dois traços fundamentais:

(...) numa sociedade que, em termos de expressão pública, é muito puritana Zimba joga com o sexo, dá-nos um quotidiano em que este é força motriz, como na realidade o é apesar de todos os moralismos. E onde é também, e quantas vezes, relação de poder. E mais, Zimba escapa-se ao espartilho do português, é (provavelmente) o único homem da comunicação escrita que aqui usa de modo constante, e cúmplice, a associação do português com outra (s) língua (s) (TEIXEIRA, 2012).

Teixeira termina a sua breve abordagem confessando que o seu texto exige declaração de interesse, pois “como é óbvio, e pelos motivos acima assinalados, sou adepto do Sérgio Zimba. Há dias em que ele me parece ser, no âmbito da escrita, o grande olhar moçambicano sobre o real” (TEIXEIRA, 2012). Considerámos que embora pouco desenvolvida, a abordagem de Teixeira é incisiva em relação aos aspectos nucleares do desenho de Zimba, e que as considerações que faz não se limitam a *Mafenha*, podendo ser estendidas ao conjunto da produção do autor. Assim, embora não haja outras perspectivas, para confrontar, as considerações de Teixeira servem como ponto de partida da nossa abordagem, pois foca, entre outros aspectos importantes, a questão sexual, que nos leva ao tópico da prostituta que pretendemos analisar na obra de Zimba.

Relativamente à presença das figuras do mineiro e da prostituta na literatura moçambicana, vários autores abordam a questão, em estudos que embora não exclusivamente dedicados à questão, tratam parcialmente do assunto. Pires Laranjeira (1995), Fátima Mendonça (1988), Ferreira (1986) e Russell Hamilton (1984) dão conta da representação do mineiro e da prostituta nas obras de Craveirinha e Noémia enquanto estratégia de denúncia dos males coloniais. No entanto, destacámos Gilberto Matusse (1998) e Raimundo Wilson (1997), pela abordagem mais desenvolvida do tema. É preciso apontar que a obra de Matusse resulta de uma tese de Mestrado defendida em 1994, e que, portanto, é anterior à de Wilson.

Matusse desenvolve um estudo na área de Literatura Comparada, abordando as estratégias a partir das quais José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa constroem nas suas obras a imagem de moçambicanidade literária. Uma particularidade a anotar é o facto de o primeiro destes autores possuir uma obra que atravessa o período colonial e continua até os primeiros anos de Moçambique Independente. No entanto, os textos abordados são os que se

inserir no âmbito da actividade anticolonial. Já os outros dois autores, pertencem àquela que é considerada a primeira geração literária de Moçambique independente, cujo núcleo se desenvolveu à volta da revista *Charrua*.

Relativamente a Craveirinha, Matusse, após considerar que a poesia social deste autor conjuga a flexibilização dos processos poéticos consagrada pelo modernismo e o espírito do “Novo Humanismo” em que se baseia a ideologia do neorrealismo, nota que, “com efeito, as figuras predominantemente retratadas são as da prostituta, do magaíza, do estivador, do trabalhador rural, e as realidades são as do quotidiano das camadas suburbanas, com as suas misérias e as suas carências” (MATUSSE, 1998, p. 107). E conclui que “há, portanto, uma identificação do poeta com as classes sociais mais desfavorecidas” (MATUSSE, 1998, p. 107).

Adiante, o autor considera que em Craveirinha, as figuras atrás mencionadas, aparecem desprovidas de qualquer heroísmo, sendo vítimas de um sistema que as explora e indignifica, levando à sua humilhação (MATUSSE, 1998, p. 107). Afinal, “as figuras da prostituta ou do magaíza aparecem frequentemente numa atmosfera trágica, naquele sentido em que a tragédia significa a passagem da euforia resultante da ilusão para a disforia que resulta da desilusão” (MATUSSE, 1998, p. 108). A abordagem de Matusse traz a perspectiva da evolução da euforia à disforia encontrada na poesia de Craveirinha com forte tendência narrativizante, e que é fundamental para se perceber o alcance da representação do mineiro neste poeta, cuja perspectiva antecipa os contistas do pós-independência.

Por sua vez, Wilson desenvolve um estudo sobre o tratamento do magaíza na literatura moçambicana, seleccionando 4 autores: Noémia de Sousa, José Craveirinha, Suleiman Cassamo e Aldino Muianga, sendo os dois primeiros poetas e inseridos no período colonial, e os dois últimos contistas e enquadrados no período pós-colonial. Wilson procura verificar como se desenvolve uma perspectiva de desmistificação desta figura na literatura, contra a imagem tradicional e historicamente desenvolvida ao sul do Save, em que o emigrante das minas sul-africanas é tido como modelo de triunfo na vida. Após anotar algumas características da poesia de Noémia de Sousa e Craveirinha, como a tendência narrativizante e a eleição do magaíza como uma das figuras centrais, Wilson (1997, p. 23) considera que os dois contistas destacam-se dos seus predecessores, não seguindo a linha intervencionista da Negritude, sendo que no entanto, o magaíza continua sendo uma personagem de destaque.

Wilson chega a uma conclusão que não é muito diferente de Matusse, pois considera os discursos que avançam para a desmistificação, ilustrando a fragilidade do emigrante perante o sistema que explora a sua força” (WILSON, 1997, p. 60). Embora a conclusão de Wilson não avance muitos aspectos relativamente ao que Matusse anteriormente verificou, relativamente à

representação do mineiro e da prostituta em Craveirinha, tem os méritos de estender essa abordagem, no caso do mineiro, a Noémia de Sousa (que escreve, tal como Craveirinha nas obras seleccionadas, antes da independência), Aldino Muianga e Suleiman Cassamo, e mostrar que nestes autores opera-se a desconstrução do mito do mineiro como modelo social de triunfo sobre a miséria, desenvolvido ao longo dos tempos ao sul do Save.

A caricatura, portanto, deforma seguindo uma certa ordem, segundo paradigmas convencionados para a depreciação. Compõem a caricatura os aspectos do corpo (características e defeitos físicos, trajes e acessórios), os gestos, o comportamento (tiques, manias, hábitos), o modo de pensar, o modo de se expressar (tiques verbais, falhas, incorrecções, afectações); esses traços são ampliados e deformados, provocando o riso (LEITE apud JOHNSON; SANT'ANNA, 2006, p. 3).

O termo caricatura tem um sentido amplo e outro particular. No sentido amplo, designa uma forma de arte visual, baseada principalmente no desenho (mas também na pintura, na escultura, etc.) e cuja finalidade é o humor. No sentido restrito, a caricatura² é um dos géneros da caricatura, no sentido amplo, tal como a charge e o *cartoon*. Segundo Gurgel (2004: 3), podemos diferenciar estes três subgéneros do seguinte modo: O *cartoon* faz uma crítica de costumes, é genérico, atemporal; na charge faz-se a crítica a um personagem, facto ou acontecimento político específico, havendo limitação temporal; e na caricatura há um exagero proposital nas características marcantes de um indivíduo.³

Os dados aqui analisados foram retirados das obras de José Craveirinha (*Xigubo*, *Karingana Ua Karingana* e *Babalaze das Hienas*, reunidas na sua *Obra Poética*), Noémia de Sousa (*Sangue Negro*) Suleiman Cassamo (*O Regresso do Morto*), Aldino Muianga (*Xitala Mati*) e Sérgio Zimba (*Riso pela Paz*, *Ri Amor*, *Lágrimas de Riso*, *Mafenha*). O método usado foi

² Humor e ironia são duas das principais características da caricatura. Segundo JOHNSON e SANT'ANNA (2006, p. 3), Leite (1996) identifica distintas motivações ao riso: o de acolhida, que é cómico; e o riso de exclusão, que é a ridicularização, ressaltando que a caricatura não se faz apenas de impulso satírico agressivo, podendo provocar simpatia e afinidade do público ao caricaturado. Apontam ainda que outra característica desse género ilustrativo é “a tendência a síntese, dada pela tipificação e emprego de estereótipos nos personagens, quando a comicidade concentra os atributos pessoais. Ao mesmo tempo, evidencia a generalização, pois o humor se baseia em convenções para ser compreendido. Implica ainda num processo de ampliação ao ressaltar apenas alguns traços no personagem e deformá-los” (LEITE, 1996). Da SILVA (2009, p. 3) considera a caricatura uma arte sagaz e ferina, que tem sido ao longo da história, uma voz que machuca sem piedade, que satiriza, ironiza, sendo sarcástica, e que mesmo diante da censura, através das metáforas, denuncia e reivindica os problemas sociais e políticos.

³ Para Romualdo, 2000 (citado por Betiati, s/d), a charge é um texto visual humorístico que critica um personagem, facto ou acontecimento político específico, focalizando uma realidade específica, prendendo-se mais ao momento; tem, portanto, uma limitação temporal; o *cartoon* é todo o desenho humorístico no qual o autor realiza a crítica social, a crítica de costumes, focalizando uma realidade genérica e, por isso, desconhece os limites de tempo que a crítica a personagens, factos e acontecimentos políticos impõe. Para conseguir o humor em seus textos, muitas vezes o chargista e o cartunista recorrem a caricatura, outro tipo de texto que busca o humor através do desenho que exagera propositalmente as características marcantes do indivíduo.

o comparativo, por meio do qual procurámos verificar as aproximações e os distanciamentos entre a forma como os escritores representam a prostituta e o mineiro e a forma como Sérgio Zimba retrata estas figuras na sua obra caricatural. Na análise dos dados, começaremos por apresentar os elementos comuns entre as representações do mineiro na obra de Zimba e dos escritores eleitos, e depois apresentaremos os elementos diferenciadores entre estas abordagens.

A REPRESENTAÇÃO DO MINEIRO E DA PROSTITUTA EM ZIMBA E NOS ESCRITORES — ELEMENTOS COMUNS

Na obra de Zimba, é recorrente o retrato das más condições de vida do mineiro e da prostituta, no entanto, esta abordagem insere-se, por um lado, no quadro do retrato mais amplo das condições de vida das camadas sociais mais baixas, e por outro lado, no retrato de uma sociedade machista, que coisifica a mulher no geral.

Com efeito, certos *cartoons* retratam a pouca dignidade conferida à prostituta, em virtude do seu trabalho, conforme ilustra um *cartoon* em que um homem agarra numa prostituta e a arrasta até aos escritórios da Proconsumers a reclamar que, embora ela se apresentasse a preço promocional, já estava gasta e devia estar fora de circulação (ZIMBA, 2005, p. 106). Mas, notámos que este tratamento pouco digno à prostituta parece ser apenas a “ponta do iceberg” no mar do machismo que caracteriza a sociedade retratada por Zimba, conforme ilustra um *cartoon* em que um senhor observa estupefacto uma senhora que vai a circular na rua com uma faixa na saia, a atravessar as nádegas, com a inscrição “Best Before 2010”. Outro *cartoon* que reforça esta constatação mostra um menino, acompanhado pelo pai e pelo padre, a apreciar uma mulher que passa pela rua, de minissaia e uma blusa sem alças. O menino grita “Papá...«tio» padrê a thanga pá”⁴ (ZIMBA, 1999, p. 57).

Nos *cartoons* de Zimba, as mulheres apresentam sempre formas exuberantes, são cheias de curvas e vestem roupas com decotes inusitados, que apelam ao erotismo. Nos *cartoons* acima citados, os homens – geralmente adultos, com ar sério – vestem-se decentemente, calças e camisa, sendo que no caso do *cartoon* em que o menino aprecia a mulher de minissaia, o seu pai veste calças com vinco, camisa dentro e com os botões apertados até a garganta, e mesmo o menino, que está de calções, está com a camisete dentro, sapatos engraxados e peúgas esticadas, com ar de quem vem da missa ao Domingo. Os dois adultos espantam-se com a cena, ficando com os “cabelos em pé” e uma auréola com pontos de interrogação, enquanto o jovem protagonista, com o ar bastante calmo, aponta com o dedo indicador o produto. Este olhar da

mulher enquanto “produto ao mesmo tempo que o homem aparece com o ar mais inocente do mundo, espantado com o que vê, repete-se, por exemplo, no *cartoon* em que um homem de meia idade lê na saia de uma mulher que passeia pela rua, “Best Before 2010”. Do mesmo modo, o homem aparece vestido de forma decente, calças com vinco, camisa dentro e sapatos engraxados, com ar de quem vai trabalhar, enquanto que a mulher está toda enpiriquitada, com uma saia que, mesmo estando abaixo do joelho, desenha as curvas do seu corpo, com destaque para as nádegas salientes, veste uma blusa sem alças, que nem chega à cintura, não cobrindo completamente o seu tronco (deixa uma parte das costas e barriga à mostra), segura na mão esquerda uma sacola com um desenho de uma flor, e caminha como se desfilasse numa passerelle, portanto não tem ar de quem vá trabalhar. Estes e outros *cartoons* concorrem para a projecção de uma imagem da mulher em que esta é quase reduzida ao mero estatuto de objecto (de desejo) sexual do homem.

Neste quadro, a situação da prostituta é muito pior, pois é tudo mais directamente manifestado. Por isso, no *cartoon* do homem que arrasta a prostituta aos escritórios da Proconsumers para reclamar, este claramente a vê e trata como um mero objecto sexual, produto de consumo, mercadoria com valor comercial (no caso, baixo, dado o “desgaste” do produto). Neste desenho, tal como nos outros atrás mencionados, o homem aparece de camisa, calças e sapatos engraxados, sendo que até o director da Proconsumers se apresenta de fato e gravata. A mulher já apresenta um ar mais rafeiro, com um vestido sem mangas, bem curto e apertado, com quase “tudo de fora”, tem os lábios exageradamente pintados, com brincos, pulseiras e sandálias a completar a indumentária.

Ela é arrastada pelo homem, que a segura pelo braço e segue à frente, com pose de proprietário. A forma como a prostituta é representada em Zimba, encontra paralelo na descrição que Noémia de Sousa apresenta das mulheres que saem dos bairros periféricos da cidade, na altura colonial, para se venderem na cidade de cimento. No poema *Moças das docas*, dá-se voz às próprias mulheres, que se apresentam do seguinte modo:

Somos fugitivas de todos os bairros de zinco e caniço.
Fugitivas das Munhuanas e dos Xipamanines,
viemos do outro lado da cidade
com nossos olhos espantados,
nossas almas trancadas,
nossos corpos submissos escancarados.
De mãos ávidas e vazias,
de ancas bamboleantes lâmpadas vermelhas se acendendo,
de corações amarrados de repulsa, descemos atraídas pelas luzes da cidade,
acenando convites aliciantes

⁴ Traduzido: “alta coxa, pá”.

como sinais luminosos na noite (DE SOUSA, 2001, p. 92).

A mulher acende, tem brilho, chama atenção, pelas suas formas, pelo seu andar e pelo seu traje. Mas acima de tudo, satisfaz os desejos sexuais do homem: “sob o chicote da esperança, / nossos corpos capulanas quentes/ embrulharam com carinho marítimos nómadas de outros portos/ saciaram generosamente fomes e sedes violentas.../ nossos corpos pão e água para toda gente.

Em Craveirinha, a caracterização da mulher também a apresenta vestida para chamar a atenção, conforme se observa no poema *Mulata Margarida*: “Mulata Margarida/ da carreira do machimbombo treze/ de cabelo desfrizado com ferro e brilhantina/ fio de ouro [...]/ E corpo moreno de mulata Margarida/ é vestido de nylon [...]” (CRAVEIRINHA, 2002, p. 74-75). O fio de ouro e o cabelo desfrizado com ferro e brilhantina são para fazê-la brilhar, destacando-se entre as demais, tal como as prostitutas nos *cartoons* de Zimba, com sua indumentária apelativa. Tal como em Noémia e Zimba, faz-se um retrato da prostituta para se denunciar o que vai mal na sociedade. E se Craveirinha e Noémia escrevem sobre a mulher no contexto colonial, Zimba enquadra-a no contexto do pós-independência, mas todos denunciam a mesma injustiça social relativamente à forma como a mulher é olhada e tratada, antes e depois da independência nacional.

No caso do mineiro, em Zimba, o retrato das más condições deve ser lido no quadro da denúncia da injustiça social resultante do facto de um certo grupo trabalhar, ganhando mal, e outro ficar relaxado ganhando bem por ocupar cargos de chefia. É o que se nota em vários *cartoons* em que as condições de trabalho e de vida dos estivadores, operários e outros trabalhadores de classes sociais mais baixas aparecem a contrastar com as condições de vida e de trabalho dos directores e outros chefes (ZIMBA, 1993, p. 61).

Em Craveirinha, igualmente, faz-se a crítica social pela denúncia das más condições de vida do mineiro. Com base nos poemas *Felismina*” e *História do Magaíza Madevo* Matusse (1998: 110) conclui que o mineiro e a prostituta aparecem *ambos reduzidos à condição de não humanos*, tal como em Zimba a prostituta é coisificada e o mineiro é várias vezes retratado como quem se esforça tanto para pouco ou quase nada, conforme verificaremos adiante, quando tratarmos das dimensões trágica e cômica dos retratos.

O REGISTO LINGUÍSTICO MARCADO PELO DESVIO DA NORMA (PADRÃO DO PORTUGUÊS EUROPEU)

Na obra de Zimba, as personagens, no geral, apresentam certos desvios linguísticos

quando usam a língua portuguesa, como demonstra um *cartoon* em que uma prostituta usa o termo *cacatas*, um moçambicanismo, para se referir aos clientes que pagam pouco e reclamam muito (ZIMBA, 1999, p. 90), ou construções sintacticamente imperfeitas, com conjugações verbais incorrectas, como quando um mineiro, conversando com a sua esposa diz sabes nkata, mesmo lá no mugodine eu pensava no nome para o nosso bebé se ser minina vai se chamar-se Zodwa Thandi Alfiado Macuvele” (ZIMBA, 1993, p.31).

Nesta última passagem, salta à vista o emprego errado do pronome clítico, mas podemos destacar um outro elemento importante, que é o facto de, no caso dos mineiros, a principal característica ser o *code switch*, uso de duas ou mais línguas numa mesma frase ou num discurso, como se observa num *cartoon* em que um mineiro reformado dá aulas de inglês e faz uma autêntica “salada linguística”, com o português, o inglês e o changana, ao se apresentar à turma, dizendo “*Gud muning xtudants! ku djâni? Awa fest lição is abaute mabêcêdi, from a, b, j, c... till mambela hontle!!!*” (ZIMBA, 1993, p. 48).⁵

Em *O regresso do morto*, de Suleiman Cassamo, há igualmente o recurso a expressões do changana, como *mafundadjoni*, que aparecem depois traduzidas no glossário. Mas é em Craveirinha no qual os desvios linguísticos são mais acentuados. Matusse (1998: 94-95) aponta que, num esforço de construção da imagem de moçambicanidade, Craveirinha subverte a língua portuguesa, principalmente ao nível morfossintático, ocorrendo i) a criação de neologismos⁶; ii) a importação de termos provenientes de línguas bantas moçambicanas: Hoje/ volta o comboio de **Migôdini/** e **xitimela** grande volta e traz/ podre de doenças o velho gado d’África (CRAVEIRINHA, 2002, p. 85)⁷; iii) desvios na flexão verbal: “Você não gostas bandeira?” (CRAVEIRINHA, 2002, p. 360); desvios na utilização do artigo, do pronome, da preposição, da conjunção, na concordância, na ordem dos elementos da frase, e também na construção de frases reproduzindo o modelo de sintaxe das línguas bantas. Notámos ainda em Craveirinha o *code switch*, tal como em Zimba: “E para lá da minha própria mudez/ a grande voz cobriu a nossa vergonha de homens/ movendo-se à superfície do mundo/ mas chamando:/ — Sekeleka Irmão! ” (CRAVEIRINHA, 2002, p. 84); “Leva documento...FAMBA!!!” (CRAVEIRINHA, 2002, p.

⁵ Deve-se anotar que o *code switch* é, nas obras de Zimba, característico dos emigrantes moçambicanos, não só os mineiros, conforme se observa numa *caricatura* em que o jogador de futebol Tico Tico, que durante vários anos jogou na África do Sul, é entrevistado, e quando questionado por um jornalista sobre se o problema de ele estar retido em Maputo, não podendo regressar e se apresentar na sua equipe para jogar teria a ver com dificuldades de comunicação, ao que este responde —Hai khona! dha problem is no esse! dha problem is um: lo visa! Thina esperar lo permant residence visa, mandje it is too difficil to get. That’s it my bra!

⁶ Ex.: “ou pilotos **analfabetizados** mesmo assim guiam” (CRAVEIRINHA, 2002, p. 189); “boca e músculos **tlhatlhuvem** a verdade/ da coacta insónia do **zampunguana** [...] e **fembem-nos** o torso e os punhos” (CRAVEIRINHA, 2002, p.190). A poesia de Noémia também apresenta esta característica: “O sisal e o algodão que hão-de-ser «pondos» para ti/ e não para mim, meu patrão...” (DE SOUSA, 2001, p. 83); “E deixa deslizar, sombra ou xipócué” (Ibid.: 86).

360).

O principal elemento diferenciador das representações do mineiro e da prostituta na obra de Zimba, em relação a Noémia, Craveirinha, Muianga e Cassamo, é a dimensão cómica que caracteriza a obra de Zimba, contrariamente àqueles escritores, que apresentam uma perspectiva trágica.

A DIMENSÃO CÓMICA EM ZIMBA E A ABORDAGEM TRÁGICA DE CRAVEIRINHA, NOÉMIA, CASSAMO E MUIANGA

Zimba retrata as injustiças sociais, no caso da prostituta e do mineiro, mas a sua abordagem não é triste, pelo contrário, leva à catarse por via da gargalhada. As situações apresentadas nas caricaturas têm sempre algo de cómico, conforme poderemos verificar em três exemplos.

Num *cartoon*, a esposa, grávida, vai buscar o seu marido à estação central em Ressano Garcia. O casal, carregado de malas, conversa enquanto caminha, sendo o tópico da conversa o nome a dar ao filho. O homem, com um semblante animado, diz “sabes nkata, mesmo lá no mugodine eu pensava no nome para o nosso bebé se ser minina vai se chamar-se Zodwa Thandi Alfiado Macuvule”, no entanto, projecta-se o pensamento da mulher, que é o seguinte: “Coitadinho!!! Se soubesses que é «grávida de um Bazima»...! (ZIMBA, 1993, p. 31). Este episódio pode ser perfeitamente contado como uma anedota, e ter bastante piada. Desenhado por Zimba, ganha outra dimensão, pois os pormenores que se permite incluir no caso do desenho são habilmente potenciados por Zimba. Neste caso, assinalámos o contraste entre o semblante animado do mineiro, que é o de alguém que passou algum tempo longe de casa, lutando por melhores condições, e que regressa triunfal e empolgado com a proximidade do nascimento de um filho, por oposição ao da esposa, cínica e fria, que perante o entusiasmo do marido, apresenta uma cara de quem aprecia, mas no fundo diverte-se com a situação, gozando com o marido.

A elevação do nível de comicidade das situações, no desenho caricatural de Zimba, é magistral no *cartoon* do ex-mineiro que vira professor de Inglês e dá as suas aulas numa sala improvisada por seu filho na garagem de sua casa (ZIMBA, 1993, p. 48). Se só a “salada” linguística e os atropelos do Inglês e do Português já fazem rir, outros pormenores multiplicam os motivos para se soltar uma estridente gargalhada, desde o letreiro afixado na porta da casa, afirmando que o professor é formado na distinta universidade de Oxford, na Inglaterra, até ao facto de o professor apresentar quatro canetas em cada um dos dois bolsos da camisa.

Num outro *cartoon*, Zimba retrata o caso de um mineiro que, no seu regresso à casa, cai

“nas malhas” de uma prostituta (ZIMBA, 1999, p. 90-93). Trata-se da empreendedora que funda a “Geralda, Lda – Empresa Unipessoal de Recepção de Mineiros para a Quebra de 18 meses de Jejum”, conforme o letreiro apresentando na **figura 3**.



Figura 2 e 3: A representação da prostituta em *Mafenha* (Zimba, Sérgio. *Mafenha*. Maputo: Edição do Autor, 1999, p. 90-91).

Nas imagens acima, a forma como a prostituta e o mineiro estão vestidos apela ao riso: Geralda, que tem uma aparência típica das mulheres nos desenhos de Zimba, com coxas e nádegas salientes, apresenta um corte de cabelo bem curto, uma maquilhagem pesada, com um *baton* carregado, que destaca os seus lábios grossos. Veste uma blusa sem alças, que mais parece um soutien, uma saia tão curta que deixa metade das nádegas à vista, bem como uma roupa interior que parece uma fralda, mas que mesmo assim não cobre na totalidade as nádegas. Um pormenor que se destaca é que os seus brincos têm formato de peso de balança, com o símbolo (\$) estampado. Já o mineiro, bastante carregado, com duas malas e uma pasta de costas, apresenta-se de fato-macaco, e traz na cabeça o seu capacete com a inscrição *Durban Deep Gold Mines*.

Os dois fitam-se com um olhar de irresistível atracção, quase se beijando. Ele a vê como um irresistível pedaço de carne humana, e ela o vê como um belo encaixe monetário, afinal, ela logo diz “são 70 rands uma noitada”, ao que ele responde que está bom, mas que no dia seguinte deverá retornar à sua terra, Vilanculos. O que não chega a acontecer, e uma semana depois, o mineiro está à cata de algum dinheiro para sobreviver até a altura de renovar o contracto. Projecta-se então o mineiro já esfarrapado, com o fato-macaco rasgado, de catana na mão,

carregando lenha na cabeça e caminhando com uma bota apenas (e rasgada) resmungando.



Figura 4: A figura do mineiro
(Fonte: Zimba, Sérgio. *Mafenha*. Maputo: Edição do Autor, 1999, p. 91)

Deve-se, no entanto, enquadrar a perspectiva cômica em Zimba numa dupla dimensão, por um lado trágica e por outro cômica, na medida em que as situações retratadas por Zimba são no fundo trágicas, sendo, no entanto apresentadas com humor. São os casos do drama do mineiro que perde tudo e vira mendigo antes de chegar à casa, e também o do mineiro que regressa empolgado pelo nascimento do filho, que na verdade não é seu. Contrariamente a Zimba, tanto os poetas quanto os contistas apresentam uma perspectiva unicamente trágica na sua abordagem aos dramas do mineiro e da prostituta. O poema *Moças das docas* de Noémia de Sousa que, conforme referimos anteriormente, traz a própria voz das prostitutas falando de si, é um retrato sombrio da condição das prostitutas:

“Viemos....
 Ai mas nossa esperança
 Vida sobre nossos olhos ignorantes,
 partiu desfeita no olhar enfeitiçado de mar
 dos homens loiros e tatuados de portos distantes,
 partiu no desprezo e no asco salivado
 das mulheres de aro de oiro no dedo,

partiu na crueldade fria e tilintante das moedas de cobre
substituindo as de prata,
partiu na indiferença sombria da caderneta...
E agora, sem desprezo nem esperança,
seremos em breve fugitivas das ruas marinheiras da cidade...
E regressaremos,
Sombrias, corpos floridos de feridas incuráveis,
rangendo dentes apodrecidos de tabaco e álcool,
voltaremos aos telhados de zinco pingando cacimba,
ao sem sabor do caril de amendoim
e ao doer do corpo todo, mais cruel, mais insuportável...”
(DE SOUSA, 2001, p. 93-94).

Neste excerto, pode-se verificar que o assunto é tratado de forma bastante séria, considerando-se a condição da prostituta uma existência quase abaixo da condição humana, testemunhando-se a indiferença, o desprezo, a humilhação, e a dor que marca a sua vida. Do mesmo modo, em “Felismina”, Craveirinha retrata com ironia e tom trágico a “evolução” desta mulher que troca a sua dignidade por um estatuto de *striper* na cidade, mero objecto sexual:

Com música e
e jogo de luzes como nos circos
desabotoa-te lentamente, Felismina
desabotoa-te ao cúmulo das regras do cabaré
desabotoa-te Felismina.
Aqui na cidade
a cada milímetro do teu descaramento
vais evoluindo a focos na barriga
vais evoluindo cada vez mais nua
vais evoluindo com música e tudo
vais evoluindo de mamana mal vestida
em bem despida artista de «strip-tease».
Com música da Europa
e jogo de luzes na tua nudez
vais evoluindo sem um único livro
vais evoluindo dentro deste circo
vais evoluindo Felismina! (CRAVEIRINHA, 2002, p. 114).

Conforme observa MATUSSE (1998, p. 109) “a dimensão trágica é revelada pela ironia expressa na repetição anafórica de «vais evoluindo»”. Mostrando que o ambiente sofisticado de música da Europa e luzes é responsável pela ilusão de evolução, o autor aponta que:

Há no entanto todo um conjunto de elementos que denunciam esta ilusão, nomeadamente a comparação do cabaré ao circo, que iguala a condição da «artista» à dos animais amestrados (a quem foi retirada mesmo a dignidade de serem naturalmente animais); a referência a uma evolução «sem um único livro», portanto sem instrução e sem cultura; e, finalmente, a grande ironia contida no contraste entre a dignidade da mamana mal vestida e a indignidade da bem despida artista de «strip-tease» (MATUSSE, 1998, p. 109).

Em *Nossas Alices de botas altas*, o poeta apresenta esta mesma visão, denunciando a ilusão que representam os poucos “momentos de glória” das prostitutas quando obtêm a atenção dos fregueses e satisfazendo a todos, sem distinção de raça, nacionalidade ou profissão: Brancas/ botas altas de sete léguas/ poisam Alices aos bandos nos bares/ porreiras a toda a sífilis lá na coisa/ e sarcásticos elmos loiros a mil escudos que remédio/ toucas de serviço nos sonhos encarapinhados/ aos tactos extra-conjugais dos senhores bons/ funcionários públicos e bebedíssimos tripulantes americanos/ irresistíveis do primeiro uísque ao último dólar/ nossas analfabetas Alices cicerones/ no turismo poliglota por conta própria/ dos táxis à cama (CRAVEIRINHA, 2002, p. 201).

Estas suburbanas analfabetas ganham um dinheiro que não compensa a degradação física e moral, conforme se pode observar pelo retrato feito em *Ode à Teresinha*, prostituta criança, ainda de “voz infantil”, saída da Munhuana:

Teresinha:

Agora as tuas inconfessáveis
carícias
afamadas a cinquenta escudos os «três pratos»
e na vigília dos fregueses um de cada vez tu mesma
a cruzar e descruzar as pernas osseomaniacas
ainda com saudades de baloiços saltando no compasso
vertiginoso de um «rock’n roll» bestial
às mãos sacanas do António chulo.

Sim

tu minha Teresinha já tua voz rouca
de nicotina e álcool escabrosos nomes
inconcebíveis gritando até corar a noite
tu prostitutazinha virginal dos serralheiros
soldadores
tripulantes
recrutas sem cheta
terceiros oficiais e informadores
todos ávidos da evolução técnica mas impúbere
do teu ângulo azul-escuros de anjo na cama
namorados que levam de cada idílio contigo
a cosmopolita recordação das tuas gonorreias
(CRAVEIRINHA, 2002, p. 146-147).

Segundo LEITE (1991, p. 123) “o ponto de vista do sujeito relator é o de quem acompanha testemunha e criticamente todo o processo degenerativo”. Matusse mostra, com base no poema *História do magatza Madevo* que, em Craveirinha, também o retrato do mineiro apresenta uma dimensão trágica. Neste poema, narra-se a história de Madevo, que emigra para ser mineiro na África do Sul, mas apanha doenças como a sífilis e morre: “E Madevo/ foi vagão

mercadoria/ para a estação do Transval/ [...] Madevo atravessou Ressano Garcia/ com ritmo de sífilis nas calças «ten and six»/ um brilho de escárnio no candeeiro à cinta/ um gramofone «His Master's Voice»/ e na boca uma sincopada/ cantiga de magaíza que retoça a paisagem/ com a sofisticada cor das hemoptises/ «one pound ten» (CRAVEIRINHA, 2002, p. 125).

Segundo Matusse, “neste caso, a tragédia torna-se bem evidente, com a morte do magaíza” (MATUSSE, 1998: 110). Um outro poema, que apresenta esta questão de forma mais contundente, é “Gado Mamparra-Magaíza” (CRAVEIRINHA, 2002, p. 85). Neste poema, os mineiros são chamados “mamparra” (parvo) e equiparados a gado: “O gado está escolhido/ Contado e marcado/ Vai no comboio o gado mamparra”, e equiparados a gado, mostrando-se a sua condição frágil no sistema colonial (as aldeias são consideradas “currais da administração”) que promove a sua emigração para as minas: “Nos currais da administração/ ficam só as fêmeas./ Nas machambas das circunstâncias/ ficam as fêmeas a emprenhar/ gado novo” e pouco se importa se “xitimela grande volta e traz/ podre de doenças o velho gado d’África”.

Suleiman Cassamo segue igualmente uma abordagem trágica ao retratar o drama de um mineiro que regressa à casa 7 anos depois de se ter anunciado a sua morte nas minas. A sua mãe, que desde essa altura usou luto⁷, não pode crer no regresso do morto, que havia partido para as minas da África do Sul aos 19 anos, sem nunca dar notícia alguma. Tratava-se de “Moisés, mafunda-djoni, uma mocidade vendida no contracto a sonhar com gramofone, roupas de valor, confortáveis mantas e ricas bugigangas...” (CASSAMO, 2009, p. 76), sendo por isso de se esperar um regresso triunfal, colorido e cheio de alegria. Mas não, pelo contrário, quando chegou “pôs a mala no chão, os ossos rangeram como gonzos de uma porta velha, quando endireitou a coluna” (CASSAMO, 2009, p. 75). A mãe fica perplexa:

“Há uma força que a magnetiza. Domada por tal poder, olhos rasgados e húmidos de emoção, avança, passo a passo, para o Morto. Os ossos fortes apertam na num abraço.

— Não chores mãe. Eu não morri...

Ela já havia desmaiado.” (CASSAMO, 2009, p. 77).

Moisés regressa com a única boa nova de que está vivo, mas sem glória nem riqueza. Vem morrer em casa, pois o mais provável é que também tenha a tuberculose que também tinha o seu amigo, que 7 anos antes viera anunciar a sua morte. A doença é um dos sinais de que a odisseia mineira foi trágica. No caso de Aldino Muianga, no retrato do mineiro, WILSON (1997,

⁷ No poema *Mamana Saquina* de José Craveirinha, este sentimento de perda mortal quando um filho vai às minas é experimentado por Mamana Saquina quando João Tavasse parte: “E noite e dia / alma da mamana Saquina vestiu capulana de condolência / e fundiu-se nos dez hectares em floração” (CRAVEIRINHA, 2002, p. 141).

p. 50) aponta que “além das doenças, contam-se mortos e órfãos” a concorrerem para a representação trágica da experiência do mineiro, uma observação que é extensível aos outros escritores.

Em *Magaíça*, Noémia faz o retrato de um mineiro que regressa sem glória: “E um dia, / o comboio voltou arfando, arfando.../ oh Nhanisse, voltou! / E com ele, magaiça, / de sobretudo e cachecol e meia listrada/ é um ser deslocado, / embrulhado em ridículo. ” (DE SOUSA, 2001, p. 84). Mas não é só ridículo, como também alguém “à cata das ilusões perdidas” (DE SOUSA, 2001, p. 84). É, portanto, um ser derrotado: “A mocidade e saúde, / as ilusões perdidas/” (DE SOUSA, 2001, p. 84).

Leite (1991) observa que Craveirinha e Noémia desenvolvem, na sua poesia, a temática do contraste entre os mundos do caniço (subúrbio) e do cimento (cidade), iniciada por Rui de Noronha, apontando, apesar da diferença de épocas, para “o reconhecimento de uma solidariedade temática, de incidência social, na literatura moçambicana” (LEITE, 1991, p. 116). Sérgio Zimba insere-se nessa tradição estética/temática, estendendo o desenvolvimento dessa temática de incidência social para o campo do desenho caricatural.

CONCLUSÕES

Procurámos, neste trabalho, fazer uma análise comparativa das representações do mineiro e da prostituta na obra caricatural de Zimba, e na obra literária de José Craveirinha, Noémia de Sousa, Suleiman Cassamo e Aldino Muianga, identificando aproximações e distanciamentos entre os retratos feitos pelo caricaturista e pelos escritores. A nossa primeira hipótese foi confirmada: um elemento comum entre as representações do mineiro e da prostituta em Zimba e nos escritores é a crítica social por via do retrato das más condições de vida daquelas figuras, sendo que, no caso de Zimba, há a particularidade de o retrato do mineiro e da prostituta inserir-se no quadro mais amplo do retrato das más condições de vida das camadas sociais mais baixas (como os estivadores e operários), no caso do mineiro, e no de uma sociedade machista, que coisifica a mulher, no geral, sendo o caso da prostituta mais grave pelo facto de esta tendência ser aberta e directa.

A nossa segunda hipótese foi igualmente confirmada: o registo linguístico marcado pelo desvio da norma (padrão do português europeu) é um elemento comum nestas representações. Tanto em Zimba quanto nos escritores, existe uma tendência para as personagens expressarem-se com dificuldades na língua portuguesa, ocorrendo desvios a nível sintáctico, morfológico e lexical. Igualmente, é importante nestas obras, o *code switch*, que marca a fala das personagens.

A nossa terceira hipótese foi parcialmente confirmada:

Apesar das semelhanças no retrato das figuras do mineiro e da prostituta, há uma certa diferença na projecção de Zimba em relação aos escritores: a dupla dimensão trágica e cômica em Zimba, por contraste com a dimensão unicamente trágica nos poetas e contistas. Zimba faz crítica social denunciando o machismo, a coisificação da mulher e as injustiças entre classes sociais (dirigentes versus operários, mineiros etc.), mas leva à catarse por via do riso, tirando partido das possibilidades que o desenho permite, na exploração dos detalhes da imagem visual. Enquanto que os escritores tratam estes assuntos de maneira mais séria, grave e trágica, desenhando quadros sombrios, de desgraça e morte para mostrarem que há injustiça social por existirem mineiros e prostitutas que dão a sua vida para terem melhores condições de vida, mas acabam doentes, sozinhos e pobres, enfim desgraçados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR E SILVA, Vítor Manuel de. **Teoria da Literatura**. 6ª Ed., revista. Coimbra: Almedina, 1984.

BETIATI, Rosemeire Aparecida Garcia. **Charge e cartum: o humor em sala de aula**. Portal Educacional do Estado do Paraná (Brasil), s/d. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br>

CASSAMO, Suleiman. **O Regresso do Morto**. 3ª Ed. Maputo: EMO, 2009.

CRAVEIRINHA, José. **Obra Poética**. Maputo: Imprensa Universitária, 2002.

DE SOUSA, Noémia. **Sangue Negro**. Maputo: AEMO, 2001.

GURGEL, Nair. **A charge numa perspectiva discursiva**. Primeira versão, Porto Velho, Departamento de Letras, UFRO, nº 135, ano I, 2003. Disponível em: <http://www.unir.br/~primeira/artigo135.html>.

HAMILTON, Russell. **Literatura Africana, Literatura Necessária: Moçambique, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe**. Lisboa: Edições 70, 1984.

JOHNSON, Juliana Faleiros, SANT'ANNA, Mara Rúbia. Caricaturas, signos de identidade. In: **Anais do III Simpósio Nacional de História Cultural**, Florianópolis, 2006.

LARANJEIRA, Pires. **A Negritude Africana de Língua Portuguesa**. Lisboa: Edições Afrontamento, 1995.

LEITE, Ana Mafalda. **A Poética de José Craveirinha**. Lisboa: Veja, 1991.

MATIAS, José Luís. **Vida urbana, marginália, feiras e mafuás: A modernidade urbana nas crônicas de Lima Barreto**. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MATUSSE, Gilberto. **A construção da imagem de moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa**. Maputo: Livraria Universitária, 1998.

MENDONÇA, Fátima. **Literatura Moçambicana: a estória e as suas escritas**. Maputo: UEM, 1988.

MUIANGA, Aldino. **Xitala Mati**. Maputo: AEMO, 1987.

NERY, Laura Moutinho. **A caricatura: microcosmo da questão da arte na modernidade**. Tese (Doutorado em História Social). PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2006.

REIS, Carlos, LOPES, Ana C.M. **Dicionário de Narratologia**. 7ª Ed. Coimbra: Almedina, 2007.

RIBEIRO, Rita de Cássia Souza e Cordeiro, Rosa Inês de Novais (2007) A caricatura na perspectiva da representação documentária. ENACIB (Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação) - Brasil. Disponível em: www.enacib.ppgci.ufba.br

SILVA, Daniela Cardoso da. Humor e ensino: J. Carlos e a caricatura no Ensino de História. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**. São Leopoldo, RS: Unisinos, ano I, número 1, julho de 2009.

TEIXEIRA, José Pimentel (2005). Última safra 13: Zimba. Blog Ma-Schamba. Disponível em: <https://ma-schamba.blogs.sapo.pt/1364259.html>.

WILSON, Raimundo. **Magaíza na literatura moçambicana**. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Universidade Eduardo Mondlane/Moçambique, Maputo, 1997.

ZIMBA, Sérgio. **Lágrimas de Riso**. Maputo: Leia Comercial, 1995.

_____. **Mafenha**. Maputo: Edição do Autor, 1999.

_____. **Ri Amor**. Maputo: DINAME, 2005.

_____. **Riso pela Paz**. Maputo: Edição do Autor, 1993.

Recebido em: 07/05/2020

Aprovado em: 20/06/2020



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | N°. 1 | Ano 2020

José Fernando de Matos

O PROCESSO DE PAZ EM ANGOLA COMO PUNTO DE VIRAGEM PARA A RECONCILIAÇÃO NACIONAL: CAMINHOS E PERSPECTIVAS

ANGOLA'S PEACE PROCESS AS A TURNING POINT FOR NATIONAL RECONCILIATION: PATHWAYS AND PERSPECTIVES

RESUMO: O presente artigo aborda o processo de construção da paz e de reconciliação nacional em Angola, país que viveu 27 anos de guerra civil. A partir da assinatura do documento, a data de 04/04/2002 foi instituída como feriado nacional e passou a ser, entre os angolanos, uma referência histórica importante na luta dos povos que a integram, por marcar uma viragem decisiva no processo militar e político. Neste aspecto, observam-se os problemas de como o desenvolvimento social e a inclusão deram conta de problemas que foram vividos antes e ainda continuam persistindo entre várias parcelas da sociedade angolana. Eis um dos grandes desafios da construção nacional, e da caminhada para um exercício democrático mais inclusivo. Mais um passo e estamos diante da pergunta: mas, afinal qual conceito que os povos angolanos dariam à paz?

PALAVRAS-CHAVE: Angola; Guerra; Desenvolvimento; Paz.

ABSTRACT: This article addresses the process of peace building and national reconciliation in Angola, a country that has lived 27 years of civil war. As of the signing of the document, the date of 04/04/2002 was instituted as a national holiday and became, among Angolans, an important historical reference in the struggle of the peoples that integrate it, as it marked a decisive turning point in the military and political. In this regard, we observe the problems of how social development and inclusion accounted for problems that have been experienced before and still persist among various parts of Angolan society. This is one of the great challenges of national construction, and of the journey towards a more inclusive democratic exercise. One more step and we are faced with the question: but, after all, what concept would the Angolan peoples give to peace?

KEY WORDS: Angola; War; Development; Peace.

Site/Contato

Editores

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

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

O PROCESSO DE PAZ EM ANGOLA COMO PONTO DE VIRAGEM PARA A RECONCILIAÇÃO NACIONAL: CAMINHOS E PERSPECTIVAS

José Fernando de Matos ¹

INTRODUÇÃO

A história do conflito armado em Angola é longa e complexa. Meijer, a “história das tentativas para acabar com o conflito não podem, por isso, ser contadas de forma simples ou linear. O resumo dos desafios inerentes ao fim da violência militar e a uma situação que pode ser caracterizada como de paz genuína também não pode ser simples” (MEIJER, 2004, p. 7). Assim, neste artigo decidiu-se dar mais atenção as questões pós-conflito, ou seja, à longa e multifacetada tarefa da construção da paz. Dessa forma, mesmo sem entrar em discussões morais, pode-se dizer que as origens da guerra civil em Angola residiram em diversos fatores. Segundo José (2008), entre os quais cabe mencionar:

(...) Os projetos diferentes para o futuro governo de Angola no imaginário dos movimentos de libertação nacional; o grande montante de recursos minerais, principalmente diamantes e petróleo existentes no território angolano, que, além de ataçarem a cobiça e os interesses internacionais, em si mesmas sediavam o conflito; a intervenção de países como ex-URSS, Cuba, EUA, Zaire, África do Sul e outros atores internacionais, especialmente no auge da Guerra Fria, os quais polarizaram mais ainda as disputas internas pelo controle do governo de Angola; e a postura tendenciosa de Portugal na elaboração e aplicação do modelo de governo de transição de colônia para a independência através do Acordo de Alvor, cujos signatários foram o governo português, o MPLA, a UNITA e a FNLA que influenciaram de forma decisiva o agravamento das disputas no país (JOSÉ, 2008, p. 167).

Nesse sentido, os anteriores esforços em prol da paz fizeram com que a conclusão final da guerra fosse mais suave. “O fato de ter sido conseguido um cessar-fogo e uma reabertura das negociações para a paz tão rapidamente após a eliminação de Savimbi deve-se em parte à possibilidade de os partidos se apoiarem numa série de acordos falhados” (MEIJER, 2004, p. 8). Muitas das questões já tinham sido previstas e resolvidas ao detalhe noutras ocasiões e, na verdade, o Memorando de Luena é formalmente um mero suplemento ao Protocolo de Lusaka, que por sua vez se baseava nos Acordos de Bicesse. Do ponto de vista político, a “paz em Angola mantém-se incompleta. As cicatrizes físicas e psicológicas da guerra são evidentes.

¹ Discente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representação da África (PPGEAF) pela Universidade do Estado da Bahia-DEDC II). Possui graduação em Humanidades e também é graduando em

Ainda não foi encontrada solução para o déficit democrático. O regime continua marcado pela sua história predatória” (MEIJER e BIRMINGHAM, 2004, p. 15). Ou seja, Angola mostra alguns sinais preocupantes tais como: conflitos sociais crescentes, falta de oportunidades econômicas e um sentimento de desilusão e frustração por parte da população.

De acordo com o jornalista e ativista Rafael Marques Morais (2018), o partido no poder apresenta-se com a pretensão de ser o representante e o portador da autêntica consciência da Nação (do país) e da identidade. Mais um passo e estamos diante da pergunta: ao logo dos seus 45 anos no poder, tem o MPLA correspondido a estas palavras? E porque, este partido assume-se como “o símbolo da libertação, independência, paz democracia e desenvolvimento de Angola”. Mas que democracia e desenvolvimento temos, de fato? Por ser o único partido que governa os angolanos desde a independência? São apenas algumas questões, que deverão juntar-se muitas mais dos leitores-cidadãos, para animarmos a discussão política e social que deve ser cada vez mais abrangente, crítica e de elevado sentido cívico.

Optamos por uma metodologia que combina a pesquisa bibliográfica e a pesquisa documental. A primeira modalidade de pesquisa levou-nos a selecionar uma literatura nacional e internacional sobre o processo de paz para compreendermos, em termos teóricos, o tema da nossa investigação. A pesquisa documental constituiu-se na identificação, seleção de materiais através da internet: vídeos, alocações, jornais e textos jornalísticos. Os vídeos foram transcritos em textos (FAIRCLOUGH, 2010). A nossa revisão bibliográfica estender-se-á além da bibliografia angolana, ir-nos-emos socorrer principalmente da bibliografia estrangeira, tendo em consideração que são escassas as obras angolanas que abordam a temática a que nos propusemos estudar.

Este tema foi escolhido com vista a analisar, refletir e repensar sobre os problemas sociais que o país tem atravessado nestes últimos dezessete anos de paz. Na última década, Angola registrou um dos maiores crescimentos econômicos do mundo, mas manteve-se líder nos índices de mortalidade infantil. Portanto, compreendemos que, falta outro tipo de participação na vida social para que as coisas funcionem! É mesmo. Falta um tipo de participação social maior, mais exigente, embora mais problemático, mais eficaz, para garantir que o peixe chegue e se encontre na peixaria, para garantir que o trabalho seja valorizado e estimulado com um bom salário, para garantir que os lares e as famílias vivam em paz através de uma política econômica do governo que beneficie a economia familiar. Falta, pois, uma participação política organizada para influenciar os centros de poder, o governo, onde se tomam as medidas políticas e econômicas que afetam a minha vida e a vida de todos os cidadãos.

Segundo Oliveira (2012), a guerra civil condicionou a vida de todos angolanos no geral. Aos mais velhos, frustrou as expectativas criadas em torno da independência. Aos jovens, condicionou o seu futuro e a sua vivência juvenil, canalizando-os para o serviço militar, como não dando oportunidade de construírem um futuro digno (OLIVEIRA, 2012). Dito isto, muito se tem falado sobre o crescimento espetacular da economia angolana, isso não é inquestionável, “mas esse crescimento ainda não se reflete na qualidade de vida da maioria da população. Nas lides políticas é comum ouvir-se existirem melhorias, mas, nas observações do quotidiano angolano, a realidade é bem diferente” (MARTINS, 2014, p. 430). Por sua vez, a proporção que a corrupção atingiu põe em risco o crescimento econômico até aqui no país, nos últimos anos, a corrupção vai distorcendo políticas, programas e estratégias que visam satisfazer as necessidades básicas das populações no pós-guerra civil.

Uma das motivações para a presente pesquisa se centra no decreto presidencial do presidente angolano João Manuel Gonçalves Lourenço que, defende fortemente a criação de uma Comissão para a elaboração de um plano de homenagear as vítimas dos conflitos políticos entre 1975 a 2002, com a finalidade de se curar as feridas psicológicas das famílias e se regenerar o espírito de fraternidades entre os angolanos através do perdão e da reconciliação nacional.

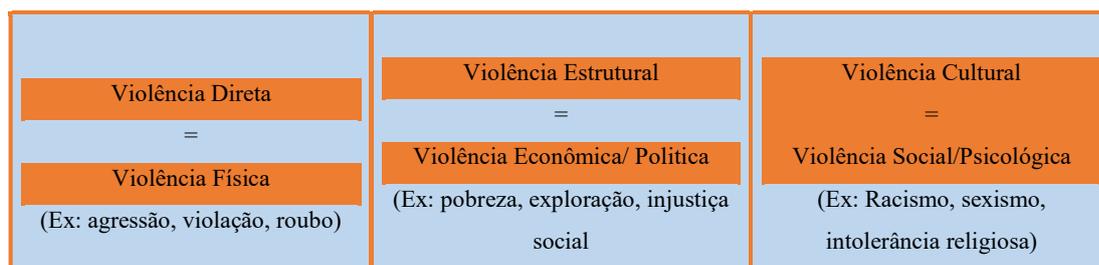
INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA PAZ (NOÇÃO DE PAZ)

Nesta seção, pretendemos trazer à tona toda aquelas temáticas com maior relevância para o conhecimento da noção de paz na sociedade angolana. Assim, a ideia de paz surge frequentemente, associada ao final de uma guerra, quando terminado o conflito armado. No entanto, viver em paz significa também viver em harmonia e bem-estar e abrange todos os aspectos da vida individual e social. Segundo Silva (2002), a palavra paz, usualmente, significa a ausência da guerra. Os termos guerra e paz seriam, nesse caso, opostos, antônimos. São, portanto, situações extremas. E estão, de fato, situadas em polos opostos. Mas entre uma e a outra existem situações e estágios intermediários.

Para Vicente et al (2014) a paz tem sido compreendida sob diferentes ângulos. Até ao século XX, foi essencialmente definida como a ausência de guerra. Porém, após a Segunda Guerra Mundial (1939-1954), surgiu uma nova área de estudos, designada Estudos da Paz (Peace Studies e Peace Research), que permitiu aprofundar a sua compreensão. Assim, abandonou-se a concessão da paz como ausência de guerra (visão negativa e restrita), para abranger a criação de interações positivas e harmoniosas (visão positiva e abrangente). A partir da década de 1990, após o final da guerra Fria (1945-1991), passa-se a falar da necessidade de construir uma cultura de paz (VICENTE, 2014). Ainda de acordo com este Vicente, a Declaração das Nações Unidas

sobre uma Cultura de Paz e não-violência (13 de setembro, 1999) considera que “a paz não é apenas a ausência de conflitos, mas também requer um processo positivo, dinâmico e participativo em que se promova o diálogo e se solucionem os conflitos num espírito de entendimento e cooperação mútuos. Nesse caso, Johan Galtung (1995) tenta definir melhor a palavra paz ao apontar os conceitos de uma paz negativa e de uma paz positiva.

Da definição de Vicente, a paz negativa começou por ser entendida como ausência de guerras ou conflitos entre Estados ou no seu interior. Esta terá sido uma das primeiras e mais difundidas definições de paz, “divulgada no século XVII, por Hugo Grócio (holandês, 1583-1645), antigo teórico do Direito Natural, no seu trabalho *De Jure Belli ac Pacis* (Sobre a lei de Guerra e Paz)” (VICENTE et al 2014, p. 88). Mais tarde, Johan Galtung (1930) sociólogo e matemático de origem norueguesa, viria a classifica-la como paz negativa. Falar de paz negativa como ausência de violência impõe esclarecer as formas e causas de violência. Ou seja, é possível distinguir três formas de violência: direta, indireta ou estrutural e cultural. Para maior ilustração veja a seguir a figura 1, três formas de violência.



Fonte: Vicente (2014)

A paz positiva, por outro lado, implica ajuda mútua, educação e interdependência dos povos. A paz positiva vem a ser não somente uma forma de prevenção contra a guerra, mas a construção de uma sociedade melhor, na qual mais pessoas comungam do espaço social. Como nos ensina Galtung que a paz positiva pressupõe a ausência total de guerras e a cooperação entre povos e nações (SILVA, 2002). Refere-se à presença de relações justas e de não exploração, bem como ao bem-estar humano e à relação pacífica com a natureza. A paz positiva é a melhor forma de evitar quaisquer expressões de violência e existem diferentes métodos para assegurar a paz positiva entre as sociedades, a paz positiva direta; paz positiva estrutural e paz positiva cultural.

2002: O ANO DA PAZ NEGATIVA EM ANGOLA

Expostos os argumentos, vamos centrar o nosso estudo no âmbito da paz negativa, e não da paz positiva, no contexto da sociedade angolana, na paz mediada em que o mundo tem vindo

a reclamar uma nova forma de pensar a paz. A paz entre os povos e as nações é uma das grandes aspirações do ser humano e foi exemplarmente retratada na letra e música “Imagine” de John Lennon (1971). Nessa perspectiva, Bobbio (2000, p. 511) apud Oliveira (2007), afirma que “o homem começou a refletir sobre a paz partindo do estado da guerra”, pois a guerra colocava em perigo o maior bem do homem, a sua própria vida. A guerra, de certa maneira permitiu que as reflexões sobre a paz, comesçassem a sair do âmbito estreitamente religioso. Segundo, as consequências da guerra eram tamanhas, que não se podia mais esperar a pós-morte para se viver em paz, ou seja, os homens necessitavam aprender a viver em paz sem ajuda da intervenção divina.

Dito isto, o Acordo de Alvor² constituiu – o começo da caminhada para o sonho. Alvor foi o primeiro registo de negociações entre os três movimentos de libertação nacional. Iniciava-se o ano 1975, e, na maior "Província Ultramarina", intensificava-se a luta pela autodeterminação do povo angolano. Com efeito, foi concluído a data da Independência de Angola (11 de novembro de 1975). Segundo Gonçalves (2004), o Acordo do Alvor foi assinado apenas pelos três movimentos, que junto com Portugal dividiram o governo de transição, mas que rapidamente entrou em colapso. A vontade de hegemonia de cada um dos movimentos e a tolerância que isso implicava criou um terrível clima antidemocrático, conduziu a fortes alianças internacionais com os dois campos da guerra fria e abriu caminho para a guerra civil.

Segundo Christine Messiant (2014) logo à partida podemos observar que os primeiros dois acordos – o de Bicesse em Maio de 1991 e o de Lusaka em Novembro de 1994, ambos realizados sob os auspícios da comunidade internacional – tiveram como resultado a continuação da guerra, com consequências cada vez mais mortíferas para a população civil; enquanto que o terceiro acordo, o Memorando de Luena³ de 2002, no qual a comunidade internacional desempenhou um papel muito secundário e em grande medida simbólico, não só conseguiu a formalização da cessação das hostilidades como pôs fim ao ciclo de guerras que devastavam Angola desde a independência, em 1975. Como devem ser interpretados estes dois fracassos e este sucesso no alcance da paz? Retrospectivamente as respostas residem numa combinação de dois fatores. Messiant (2014), afirma que:

² Acordos de Alvor, acordo entre o MPLA, a UNITA, a FNLA e o Governo de Portugal, 15 de janeiro de 1975. Alvor, Portugal

³ Memorando de Entendimento de Luena (Memorando de entendimento complementar ao protocolo de Lusaka para a cessação das hostilidades e resolução das demais questões militares pendentes nos termos de protocolo de Lusaka), acordo entre as Forças Armadas Angolanas e as Forças Militares da UNITA, 4 de abril de 2002. Luena, Moxico, Angola.

Uma busca determinada da vitória militar e do poder hegemónico pelas duas partes em conflito, e a existência de ‘demasiados interesses’ no seio da comunidade internacional ‘real’. Em Angola, os interesses desta comunidade internacional ‘real’, formada por grandes potências e empresas transnacionais, contextualizaram e influenciaram fortemente a atitude da comunidade internacional ‘oficial’ (as Nações Unidas) (MESSIANT, 2014, p. 16).

Foi assim, primeiro, nos Acordos de Bicesse e Lusaka e na sua implementação e, depois, no apoio da comunidade internacional ‘real’ não só ao governo angolano como, silenciosamente, à opção militar e ao abandono de quaisquer tentativas de negociação. Fundamentalmente são estes interesses da comunidade internacional real’ que explicam as deficiências e os fracassos das intervenções internacionais. Embora tenham mudado ao longo do tempo, eles reforçaram sempre a marginalização das necessidades de paz e democracia das forças ‘não armadas’ – os angolanos que não se reconheciam nas pretensões hegemónicas dos partidos em conflito (incluindo mesmo alguns elementos desses partidos) tornaram possível que os dois partidos armados tratassem a seu bel-prazer a sociedade angolana, nos seus esforços para alcançar o poder total a qualquer preço (MESSIANT, 2014).

Bicesse – Rumo às eleições multipartidárias. As incessantes tentativas de busca das vias para a instauração da paz em Angola tiveram, nos Acordos de Bicesse, o resultado mais bem conseguido das negociações diretas entre o MPLA e a UNITA, em 1991. Nunca, até aí, o processo negocial para a pacificação de Angola havia suscitado tamanha atenção e interesse da comunidade internacional e da imprensa. O mundo vivia os últimos suspiros da Guerra Fria, período marcado por um relativo abrandamento das disputas geopolíticas, entre americanos e soviéticos, pela queda do Muro de Berlim e pelo desmantelamento do regime do apartheid, na África do Sul (ANGOP, 2018).

De acordo com Messiant (2014), as negociações oficiais iniciaram-se em Portugal em 1990, sob os auspícios de uma Troika composta por Portugal, a URSS e os EUA, com estes a exercerem mais peso. As negociações obrigavam, logo à partida, o MPLA a abandonar o marxismo-leninismo e a adoptar um sistema multipartidário e, mais tarde, em maio de 1991, e apesar de continuar a ser ‘o governo’, a assinar um acordo de paz com uma UNITA que era reconhecida como um ‘partido’ em pé de igualdade com o MPLA. Segundo a autora, o acordo forçava ainda o MPLA a realizar eleições após um período de transição, durante o qual se deveria proceder à desmilitarização das duas forças e à formação de um exército único, de forma a assegurar o respeito pelo voto:

Nenhum dos beligerantes com os quais a Troika e a ONU tinham de partilhar a responsabilidade pelo processo de paz abandonara ainda a sua procura de hegemonia. Nem o MPLA nem a UNITA estavam interessados na reconciliação

ou na democratização. Acima de tudo, o MPLA queria evitar a derrota, e aceitara certas condições com relutância e sob pressão. A UNITA apenas queria a paz porque tinha a certeza – como quase toda a gente na altura, incluindo o MPLA – que iria vencer as eleições, e atingir o seu objetivo de alcançar o poder do estado. Os três países que ‘geriam’ os acordos não podiam ter tido ilusões (MESSIANT, 2014, p. 18).

Por que razão Bicesse falhou? Segundo Messiant, o fracasso pode ser analisado de diversas maneiras. Os autores externos alegaram, mais tarde, que lhes faltava um conhecimento real dos dois lados angolanos, particularmente do ‘perdedor’ do processo, a UNITA. Segundo Gonçalves (2004), o contexto que se viveu em Angola de 1975 a 1991 pode ser ironicamente classificado de “sistema de dois partidos únicos”, na medida em que dos dois lados da guerra, imperava o mesmo tipo de relacionamento entre os políticos e a sociedade, com métodos repressivos semelhantes e o mesmo descaso em relação ao desenvolvimento. Nesse período, a noção de refluxo é muito mais extensa e grave, porque não abrange apenas correntes políticas, vitimando toda a sociedade e impedindo Angola de se afirmar como país respeitável.

O Memorando de Luena marcou o fim da guerra. Segundo Griffiths (2014), a questão para Angola é saber o que poderia ter acontecido se o processo tivesse sido definido em termos mais vastos como uma oportunidade, não só para acabar com as hostilidades militares de forma negociada, mas para abrir o processo a uma renovação política mais vasta através de consultas aos partidos políticos não armados e à sociedade civil. Teriam estas fundações sido melhores para uma democratização e reconciliação mais profundas, que pudessem resolver com maior sucesso os problemas fundamentais de Angola? Dadas as estruturas de poder, este tipo de abertura nunca foi uma hipótese real, mas poderá ser Angola a perder por tal processo nunca ter sido levado a cabo.

Tudo isso que acabamos de mencionar não anda aí a voar. Politicamente, continua a haver forte domínio do MPLA como sendo o promotor da paz e da reconciliação nacional. Gangsta pontua que, a própria independência de Angola foi unilateral e estamos a viver os efeitos colaterais, porque criamos uma sociedade que não é inclusiva, em que não se admite o ponto de vista ao contrário de quem é detentor do poder [...] é uma sociedade totalmente instrumentalizada do ponto de vista institucional na perspectiva partidária. É só olharmos os heróis do país, são heróis do MPLA, e não heróis do povo (RAPPER e ATIVISTA, 2019).

AS TENDÊNCIAS DO PÓS-GUERRA

Com a assinatura do Memorando de Luena entre o governo e a UNITA, em abril de 2002, a nação testemunhou a paz dos bravos, a paz militar, permitindo o calar das armas. A falta de

vontade política, de transparência e sinceridade para uma paz efetiva, vem dificultando o desenvolvimento do processo de democratização. Para Lopes (2014), de facto a ausência de democratização efetiva periga a consolidação da paz, visto que esta só se realiza quando estamos perante uma situação clara de liberdade, de capacidade de partilha, de competição política transparente e de justiça social, realidades contrárias ao controlo absoluto da sociedade pela partidarização das instituições e privatização do estado.

Dois sintomas começam a observar-se na situação do pós-guerra. A dificuldade em concluir de forma não problemática as tarefas supervenientes do Memorando de Luena como o processo de desmobilização e reintegração social dos militares, o não desarmamento da população civil e a própria participação da UNITA em cargos públicos, bem como o ressurgimento da intolerância política, patente em vários pronunciamentos dirigidos ao governo de militares e políticos da UNITA; por outro, indiciam-se reações do povo, algumas das quais violentas, contra a política do governo e de abusos das autoridades, nomeadamente, a transferência compulsiva de moradores de umas zonas para outras devido a interesses imobiliários, a destruição de mercados sem que novas infraestruturas sejam construídas, o roubo descarado de agentes policiais dos bens das kinguilas (cambistas informais) e zungueiras (vendedores ambulantes), e outros casos de natureza repressiva (LOPES, 2014, p. 56).

Não é minha intenção insistir numa visão catastrófica da nossa sociedade. Por isso me parece oportuno adiantar desde já que, no dia 04/04, celebra-se em Angola o dia Nacional da Paz e Reconciliação, recordando o acordo de paz assinado em 2002 entre os dois maiores partidos políticos do país, MPLA e a UNITA. Refletindo um pouco nisso, seria importante que entendêssemos que, a Paz e a Reconciliação não se consumam acima dos cadáveres de outrem, destacando-se as mortes de Jonas Savimbi, entre outros. Segundo Schubert (2013), a morte de Jonas Savimbi, líder da Unita, pelas tropas governamentais em 2002, abriu caminho para a assinatura de um «memorando de entendimento» entre as partes implicadas no conflito, que proporcionou a tão almejada paz. Mas, afinal qual conceito os angolanos dariam à paz?

“Desenvolvimento é o novo nome da paz” palavras do Papa Paulo VI na encíclica *Populorum Progressio*. Segundo Schubert (2013), a vitória militar do MPLA deu descanso a uma população profundamente dividida e extremamente afetada pela guerra, vivendo num país devastado pelo conflito militar. País cuja economia é totalmente dependente do petróleo, com um sistema governamental pouco transparente e sem sentir necessidade de prestar contas.⁴ Segundo Martins (2014), a questão da transparência na gestão pública é o grande desafio

⁴ Ler: HODGES, T. (2003). “Angola. Do Afro-Estalinismo ao Capitalismo selvagem, Estoril”: Principia. Neste livro o autor afirma que: Os governantes do MPLA, depois de abandonarem o socialismo de Estado no início da década de 90, abraçaram um capitalismo distorcido pela manutenção de mecanismos dirigistas e não transparentes de

que se coloca aos governos angolanos, na medida em que esse desiderato poderá contribuir de forma significativa para o combate à corrupção fiscal. Nesse sentido, entendemos que “tudo que diz respeito ao âmbito público não deve ser segredo, as informações devem ser acessíveis” (MARTINS, 2014, p. 436).

Traçando um percurso político, os angolanos apenas votaram uma vez na vida, em 1992, na sequência dos Acordos de Bicesse. A Assembleia Nacional tem maioria MPLA que pode votar qualquer lei a seu favor. Apesar de a guerra ter terminado oficialmente a 4 de abril de 2002, o partido no poder nunca quis definir uma data para as eleições a pretexto de que é preciso que se preencham 14 condições necessárias, o que, no seu parecer, não será possível antes de 2006. “Estas condições vão desde a adopção de uma nova Constituição e Lei Eleitoral até a revitalização da economia rural e um consenso nacional sobre o desenvolvimento de Angola até ao ano 2025” (LOPES, 2014, p. 57).

Segundo o autor, de facto regista-se um cansaço geral sobre o sistema político de governação e a grande maioria via nas eleições uma oportunidade de mudança. O grande desafio político das eleições, seja qual for a data escolhida, será de assegurar um ‘campo de jogo’ mais equilibrado do que em 1992, um grande desafio, visto a omnipresença do partido no poder não só nas estruturas de governo e de estado, mas em todas os sectores da sociedade. Assim, a realização das eleições parlamentares em setembro de 2008, as primeiras desde 1992 poderia ser vista como um passo para o pluralismo democrático. Schubert (2013, p. 37) afirma que “embora as eleições tenham sido consideradas «credíveis e transparentes» pelas missões da União Europeia e da Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral (SADC), a vitória do MPLA não foi uma surpresa”.

No dizer do autor, apesar da relativa tranquilidade e ordem do processo, as condições para que as eleições fossem livres e justas não foram criadas. O voto resultou na vitória esmagadora do partido no poder, o MPLA, o qual obteve 191 dos 220 assentos parlamentares, com o total de 81,6 por cento de votos. Entretanto, realizaram-se em Angola as segundas eleições desde o fim da guerra, a 31 de agosto de 2012. O que mudou desde 2008 foi o surgimento de protestos populares abertos contra o regime em 2011 e 2012, que foram fortemente reprimidos, assim como a criação de um novo partido, a Convergência Ampla pela Salvação de Angola – Coligação Eleitoral (CASA-CE), que ambiciona quebrar a bipolarização do MPLA/UNITA (SCHUBERT, 2013).

atribuição de recursos. O Estado não prestou contas de uma parte importante das enormes receitas públicas geradas pela venda do petróleo angolano.

Em suma, pode concluir-se que o processo democrático em Angola atravessa um momento difícil e perigoso face à interdependência entre paz e democracia, onde qualquer dos termos não consegue realizar-se. “De fato a guerra forneceu os elementos de contenção do processo democrático que permanece através da ideia de que o vencedor militar deve conformar o sistema político como entende” (LOPES, 2004, p. 57). Vejamos a seguir o cronista angolano Victor Hugo Mendes (2019) na sua crônica o “*Savimbi de Victor Hugo Mendes*” sobre os dezessete anos de paz em Angola, onde as consequências da falta de uma paz efetiva, são ainda muito claras e pertinentes para a análise da pobreza e do desenvolvimento angolano na atualidade. Segundo Mendes (2019) pode-se considerar que:

Nos manuais de história de Angola [...] a uma verdade indesmentível, Savimbi tal como Agostinho Neto e Holden Roberto jovens possuídos por uma força e sentido único patriótico sem igual entregaram-se a causa da nossa Independência Nacional alcançada em 1975, depois de rios de lágrimas e mares de sangue que inundaram e entristeceram o mundo. Cada um deles no extremo diferente do país fez vida negra ao colono português ao lado de centenas e milhares de outros nacionalistas. Malheiro teve dezenas de filhos como é normal nos tempos em nome da tradição africana. Savimbi viveu grande parte da sua vida nas matas de Angola; e morreu aos sessenta e sete anos de arma na mão (MENDES, 2019).

Passados 17 anos depois da sua morte, o país embarca numa crise absurdamente triste e talvez sem necessidade, os restos mortais de Savimbi foram enterrados recentemente, mas a família nunca fez o seu luto. Hoje, a família de Jonas Savimbi⁵ reclama o seu reconhecimento como herói nacional a par de Holden Roberto da FNLA, e de António Agostinho Neto do MPLA. Ensina Savimbi que, quando a paz chegar festejem, se ela trazer em vós harmonia, esta paz que depende do meu passamento físico não é a verdadeira paz. Não pode haver numa democracia um único representante, vejam o desejo de ser o único tivemos que percorrer 16 anos de guerra em que nos matamos nos odiamos “afinal somos filhos da mesma terra” (MENDES, 2019).

Em suma, passados vários anos do fim da guerra civil, Angola ainda amarga sérios traumas por conta do conflito. Mesmo os maiores defensores da ideia de que o país progride não negam esse fato. Por outro lado, se não há como duvidar de que a guerra deixou sequelas ao país, “poucos são aqueles que identificam esses rastros no cotidiano das instituições angolanas”

⁵ Savimbi nasceu a 3 de agosto de 1934, em Muhongo uma pequena localidade na província do Bié. Porém, na África sempre se comete o erro de se assinar os seus grandes filhos e patriotas olhando somente para os seus erros (como foi com Kadaffi), a título de exemplo, a morte de Savimbi em 22 de fevereiro de 2002, houve uma grande euforia pela morte desse grande homem, porque Angola não compreendeu a dimensão de Savimbi. Mas hoje, é indiscutível que o Savimbi foi um grande gigante angolano.

(FRANÇA, 2010, p. 29). Vejamos a seguir de que forma as lógicas da guerra e da democracia se confrontam rotineiramente em Angola por meio de instituições.

Sem dúvida, diariamente, o cidadão local já ouviu dizer sobre a “*Lei da Gasosa*”,⁶ explicitando melhor, a gasosa é um instrumento de compreensão entre o Polícia e o automobilista, nos hospitais entre enfermeiro e familiares, na escola entre o professor e o aluno. Segundo Martins (2014), o que se assiste nos hospitais é espetacular. Para se ter um entendimento personalizado, é preciso ser “mão larga”, os medicamentos nas farmácias dos hospitais quase não existem, são desviados para as farmácias particulares dos diretores ou são vendidos. Acontece, porém que, “a situação agrava-se cada vez mais porque os dirigentes angolanos não confiam no sistema de saúde do país e quando estão doentes tratam-se no estrangeiro” (MARTINS, 2014, p. 431). A alimentação para as famílias pobres não possui qualidade para o consumo humano, a maioria dos importadores dos alimentos são indivíduos ligados ao aparelho do Estado, para esses, os seus negócios não podem ser vistoriados, há grande corrupção institucional. Segundo Martins (2014):

A situação torna-se bastante preocupante quando da entrevista dada pelo presidente da República à cadeia televisiva portuguesa SIC, para os portugueses, ao responder a pergunta sobre o problema da corrupção no País. Ele afirmou de forma menos pedagógica que não sabia se a corrupção pode ser controlada porque em todos os países do Mundo existia e Angola não era uma exceção. Essa perspectiva mostra a pouca vontade, que existe por parte dos governantes para combater a corrupção (MARTINS, 2014, p. 432).

Em função disso, a corrupção tem encorajado a discriminação, privando as pessoas vulneráveis de renda, impedindo as pessoas de cumprir os direitos sociais, culturais e econômicos políticos. Todos estes constrangimentos conduziram os angolanos, na sua maioria, a uma “perda de esperança no futuro e em si mesma” (ROCHA 2011: 24 Apud LIBERATO, 2015). Segundo Liberato (2015) pode-se considerar que:

O incentivo para o consumo de álcool é proporcionado pelo baixo valor dos preços praticados em relação às bebidas alcoólicas, nomeadamente a cerveja que, dependendo dos locais é vendida ao mesmo preço ou a preço inferior que os refrigerantes ou a própria água. Certamente, o povo angolano vive prisioneiro de uma cultura do medo, com fome, sem saúde, o futuro limitado ao horizonte do que a vista alcança impedido de exprimir o que quer, ou sequer o que pensa (LIBERATO, 2015, p. 42).

⁶ A gasosa não passa de corrupção. As pessoas falam em uma gasosa, mas não tem a ver na verdade com uma gasosa, tem a ver com dinheiro, ou seja, um serviço em troca de um expediente.

A lei da gasosa é de fato uma prática de corrupção ativa e passiva. Segundo Frade (2007) a corrupção ativa é ato de oferecer, vantagem, qualquer tipo de benefício ou satisfação de vontade, que venha a afetar a moralidade da Administração Pública⁷. A corrupção passiva ocorre quando o funcionário que, por si ou por interposta pessoa com o seu consentimento, solicitar ou aceitar, para si ou para terceiro, vantagem patrimonial ou não-patrimonial, ou a sua promessa, para praticar ato ou omissão inerente aos deveres do cargo ou função, ainda que anteriores àquela solicitação ou aceitação, é punido com pena de prisão até 1 ano ou com a de multa até 120 dias⁸.

A Constituição da República de Angola, em seu artigo 21º (*Tarefas fundamentais do Estado*) defende: alínea (d) promover o bem-estar, a solidariedade social e a elevação da qualidade de vida do povo angolano, designadamente dos grupos populacionais mais desfavorecidos”; (h) promover a igualdade de direitos e de oportunidades entre os angolanos, sem preconceitos de origem, raça, filiação partidária, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação⁹.

Mas, do lugar de onde eu falo, ninguém ensinou que: o conhecimento é cultivado e não comprado; trabalhar para alcançar os objetivos traçados; que o enriquecimento tem que ser sustentado e sustentável; a riqueza por si só não se reproduz; a corrupção corrói tudo o que se constrói. Ao contrário, ao longo dos 45 anos de independência, os angolanos aprenderam a: serem patrióticos, venerar os heróis nacionais; confiar no socialismo como a melhor solução para o país; entregar o destino nas mãos do Estado: o onipresente; a odiar os inimigos e a repudiar o imperialismo; a desqualificarem-se; a serem arrogantes; substituir o trabalho e a aprendizagem pelo *business*; a querer enriquecer rápida e facilmente (LIBERATO, 2014).

Por outro lado, numa democracia, os espaços reservados aos militares na condução das políticas de um país são muito mais restritos. Em geral, os militares se tornaram responsáveis pela defesa da população e do território de um país diante de um possível ou até remoto ataque armado, posto que outras preocupações atingem o protagonismo: “efetivação dos direitos individuais e sociais através da implementação de políticas públicas” (FRANÇA, 2010, p. 31). Neste caso, o gestor público especializado na área de educação será de evidente maior relevância à condução das coisas políticas do país que o militar com experiência em conflitos armados.

Este é um problema enfrentando por Angola de Hoje. O período do choque entre a lógica da guerra e da democracia neste caso é chamado por nós de “militarismo”, ou seja, a supervalorização de um tipo profissional que serve à lógica da guerra em um lugar onde se procura enraizar a paz (FRANÇA, 2010).

⁷ Código Penal, artigo 360.

⁸ Código Penal, artigo 361.

Terminamos esta parte reforçando que, a história recente angolana, marcada por um longo conflito armado, não foi eficaz no desenvolvimento de uma cultura de diálogo, sendo a desconfiança um pilar importante nas relações entre pessoas e instituições. Apesar de Angola ter atingido taxas elevadas de crescimento económico, o índice de pobreza ainda é muito elevado, quanto mais o país crescia, consigo também cresciam os índices de desigualdade social e má distribuição das riquezas. CEIC (2012) apresenta alguns desafios para o governo dizendo que: A questão social é o grande desafio que Angola tem que vencer; a equação contraditória entre sermos um país efetivamente rico e termos um povo pobre, tem que ser resolvida a favor dos angolanos.

SOBRE A RECONCILIAÇÃO

Inicialmente, cabe dizer que mesmo a definição sobre o que é reconciliação não é tarefa simples ou considerada pacífica entre os especialistas na área. As últimas décadas foram testemunhas de um crescente interesse no estudo de como as sociedades que vivenciaram um passado de violência coletiva, de violações generalizadas de Direitos Humanos e de guerras civis lidam com essas questões. Nessa perspectiva, podemos começar com os escritos de Lázaro (2010), o termo reconciliar é derivado do latim *re*, que significa voltar a juntar as partes. Reconciliar refere-se ao relacionamento, indicando uma situação pós-conflito, desacordo, ou a superação dos mesmos. Em síntese, é frequente o uso do termo para se referir a um sem número de estratégias centrais para a construção da paz.

De um modo geral, a etimologia da palavra reconciliação sugere um processo de reaproximação. Esse termo também carrega um sentido normativo ou moral, que seria o de reunificar pessoas ou coisas destinadas a estarem juntas. “Foi apontado que[...] a reconciliação denota a reaproximação de coisas que antes estavam unidas, mas que se separaram; é um retorno ou restauração do status quo antes, seja real ou imaginário” (SARKIN, 2008, p. 13 Apud ANTONIO, 2013). Assim, as questões da reconciliação após a existência de um conflito violento são hoje o cerne de muitos estudos referentes ao campo teórico da resolução de conflitos e daquilo que de forma mais vasta se designa por “estudos da paz” (Peace research). Segundo Patrícia (2005) o debate tem início desde logo no próprio conceito, de natureza complexa e de utilização relativamente recente: o que significa a reconciliação num contexto de construção da paz numa fase pós conflito? Quais os caminhos, em que consiste?

⁹ Constituição da República de Angola.

Partindo do estudo de caso sul-africano, Brandon Hamber e Hugo van der Merwe (1998) identificaram cinco definições ou abordagens possíveis: uma de dissolução de identidades que se tinham tornado incompatíveis (no caso da África do Sul, identidades raciais criadas num determinado contexto político); outra baseada no entendimento inter-comunitário (apostar na comunicação e no estabelecimento de pontes entre comunidades com diferentes culturas, ideologias e histórias); uma terceira assente na ideologia religiosa (colocando a ênfase na confissão, na honestidade e no perdão entre inimigos); a quarta denominada de abordagem dos direitos humanos (segundo a qual deve existir uma interação social reguladora, através do Estado de direito e da prevenção de que certas violações de direitos voltem a verificar-se); e uma última que encara a reconciliação como uma forma de construção da comunidade. (PATRÍCIA, 2005, p. 11).

Esta abordagem encara os conflitos como disruptores de uma rede de relações de interdependência anteriormente existente nas comunidades, pelo que a reconciliação passaria por um processo de recuperação da confiança e de reconstrução de laços interpessoais e intergrupais, essencialmente ao nível local (PATRÍCIA, 2005). Segundo Monteiro (2004), Angola dispõe de uma grande variedade de recursos culturais para facilitar a reconciliação. Entre estes recursos incluem-se as crenças e costumes tradicionais da cosmologia africana, bem como recursos provenientes das diversas igrejas e as numerosas influências ideológicas que foram introduzidas durante e depois da dominação colonial. Independentemente da maneira como eles entraram, fazem hoje parte do património cultural dos angolanos, embora em graus diferentes em vários extratos da sociedade. Por conseguinte, a reconciliação em Angola é tida como o momento da história que marca o fim da guerra entre o governo do MPLA e a UNITA, independentemente da forma como têm sido implementadas as políticas de reintegração, desmobilização com vista ao apaziguamento dos ressentimentos em ambas as partes. Porém, “numa ideia parece haver consenso: a de que a guerra é um passado distante” (LÁZARO, 2010, p. 32).

Monteiro (2004) pondera que, as memórias dolorosas são parte da memória coletiva e não podem ser trabalhadas individualmente. O mais importante é que haja um reconhecimento público do sofrimento causado através de um pedido de perdão à população, e que os autores que estiveram envolvidos na guerra em Angola se sentem juntos e discutam sobre o que ocorreu no passado, sobre o que os dividiu e os levou a lutar durante tantos anos. É importante sobretudo chegar a um acordo de como gerir estas diferenças no futuro. Desta feita, o governo do MPLA assumiu o papel de principal promotor da Reconciliação e demonstrou, diante as câmaras da televisão e dos microfones da rádio, o quanto o país ficou destruído pela guerra a ponto de separar a sua população.

Várias vezes, “velhos, crianças, jovens adultos, homens e mulheres clamavam perante os meios de comunicação estatais e agradecimentos pelas oportunidades que lhes eram dadas para encontrar seus parentes. Imagens do passado em escombros eram associadas à UNITA”

(LÁZARO, 2010, p. 38). Por exemplo, aqui, procurava-se promover, por esta via, nas consciências, uma Angola em mudança onde era necessário esquecer o passado e reconstruir as famílias¹⁰ e as infraestruturas sociais destruídas durante a guerra.

Segundo Monteiro (2014), em Angola, a maioria da população foi severamente afetada pela guerra e como consequência o medo e a desconfiança permeiam hoje as relações entre os angolanos. Muitas pessoas se sentem permanentemente ameaçadas e desenvolveram mecanismos psicológicos de defesa para enfrentar o medo. Estas respostas são reforçadas por valores culturais e de educação, que não estimulam a expressão da aflição ou da dor. Embora se tenha escrito extensamente sobre a guerra e as suas consequências, os traumas individuais e o sofrimento coletivo são mencionados com parcimônia, tanto em particular como publicamente.

O Anexo 6 do Protocolo de Lusaka (1994) refere: “No espírito da Reconciliação Nacional, todos os angolanos devem perdoar e esquecer os agravos resultantes do conflito angolano e encarar o futuro com tolerância e confiança” (MONTEIRO, 2004, p. 66). À partida o próprio texto já expressa um aspecto comum a todos os conflitos – o desejo de esquecer, a que mais adiante nos referiremos. Embora a ‘reconciliação nacional’ continue a ser evocada como um aspecto importante da consolidação da paz em Angola, na arena política evidenciou-se fundamentalmente a reconciliação entre as partes em guerra sem explorar as causas do conflito.

Segundo Pestana (2004) a guerra civil aparecia assim como um dos grandes obstáculos à democratização em Angola, menos em si mesma, mas naquilo que ela tinha de instrumental para os regimes autoritários que disputavam a hegemonia do espaço nacional e o controle das populações. “Para estes a Paz não era um valor em si ou imanente ao contrato social, mas um instrumento de poder cujo valor variava em função do que podia representar para a manutenção e reprodução da sua dominação e da acumulação da riqueza¹¹” (PESTANA, 2004 p. 1) Ao estabelecer-se o Entendimento de Luena, Angola fecha o ciclo da Guerra Civil conforme Pestana (2004) menciona:

A Declaração de Paz do Governo, no seu ponto 10, dizia pretender trabalhar “com toda a sociedade, nomeadamente as Igrejas, os partidos políticos, as associações cívicas e as associações sócio profissionais”, enquanto no seu

¹⁰ No programa “**Nação Coragem**”, que pelo Angola em Movimento, era projetada a ideia de construtor da paz e reconciliação, associada ao Presidente da República e ao partido no poder, MPLA. Todos os méritos cabiam ao Presidente, por ser o principal promotor da paz.

¹¹ O certo é que nos desassete anos de paz definitiva, ainda não são visíveis mudanças significativas no domínio económico e social do país, razão pela qual um considerável número de pessoas tem as suas expectativas frustradas. Cada um ao seu nível sonhava ter a sua situação de vida melhorada. As pessoas da aldeia, Vilas e Sanzalas contavam com pontes reconstruídas e com estradas melhoradas para escoar os seus produtos do campo para as cidades onde pudessem vender a preços aceitáveis. Com esse dinheiro melhorariam o seu nível de vida. Mas a paz que era a esperança para a maioria dos angolanos ainda não produziu efeitos imediatos na vida da maioria das pessoas prevalecendo na maior parte dos casos, uma situação de extrema pobreza.

ponto 12 sobre a ajuda humanitária afirmava contar “com a participação efetiva das Igrejas, organizações não governamentais e demais vontades da sociedade civil”. No seu ponto 14 voltava a apelar à sociedade civil (conjuntamente com “as forças políticas”) para que se mantivesse “um elevado sentido de responsabilidade nos seus atos e palavras” (PESTANA, 2004 p. 2).

Existe, porém, um problema: a distinção feita entre paz militar e paz civil se presta à confusão, uma vez que qualifica o conflito “angolano” como “guerra civil”. As sociedades civis angolanas sofreram uma guerra entre, por um lado, duas formações políticas e, por outro, uma guerra de agressão com invasão e conquista de forças militares estrangeiras. A paz civil só pode ser regulada pelas próprias sociedades civis, o que remete às relações entre as classes e os grupos sociais angolanos e sua vontade de edificar a nação angolana, enquanto a paz militar depende dos partidos políticos beligerantes e das forças estrangeiras envolvidas (SANTOS, 2001).

Partindo das considerações de Santos, a paz civil e a reconciliação nacional podem e devem ser obtidas, não por um código definido pelos partidos políticos, mas pela organização e fortalecimento das sociedades civis, de modo a permitir a estas a imposição sobre os partidos políticos angolanos e sobre as forças estrangeiras. Gentil Viana realizava uma corrida contra o relógio, provocada pelo absurdo da manutenção, a qualquer preço, das eleições em setembro de 1992, o que indica a sede de poder da sociedade política angolana. Código de coabitação nacional deveria constituir um dos meios que permitiriam às sociedades civis se impor e responsabilizar os partidos políticos e o Estado.

Considerações Finais

Em conclusão, podemos entender que temos um país que tem um governo militarizado. Não obstante, as discussões sobre a política e paz ao invés de serem civis, elas sistematicamente tornam-se militarizadas. Considerando que o Protocolo de Lusaka, o instrumento legal e político para a resolução do conflito angolano, não conheceu a evolução positiva esperada para a sua conclusão definitiva; entende-se que deve existir uma vontade política para que esta situação acabe. Segundo Luís Domingos, um dos jornalistas angolanos que cobriram o conflito armado, a paz e reconciliação nacional ainda não são um facto e deixa um apelo: "A nossa paz ainda é frágil, o nosso processo de reconciliação nacional também é frágil (LUAMBA, 2019). Mas, agora me questiono, será que não é possível termos um governo que se preocupe de fato com o País e com o povo? A mentalidade da própria sociedade, que não reage, assusta. Ou mudamos de mentalidade ou isto será sempre um círculo vicioso.

Não me compete fazer queixas ou levantar suspeitas, mas como angolano não pude deixar de ficar impressionado com o rumo que o país vai tomando. Notamos que, a paz em si foi um passo significativo para a reconciliação nacional e a reconciliação nacional é um elemento que faz parte do nosso dia-a-dia, com as nossas ações e atos. Monteiro (2014) pondera qual é a verdade sobre a guerra em Angola? Não existe apenas uma verdade, cada um tem a sua verdade, a sua versão das coisas. Existem várias verdades construídas a partir das experiências de cada um e da forma como elas foram interpretadas. Cada indivíduo e cada comunidade tem a sua própria história e o quadro completo seria composto por pedaços de cada uma. Um tal quadro histórico talvez seja um pré-requisito para todos os angolanos encararem juntos o presente e o futuro de uma maneira mais construtiva e dessa forma praticar a ‘reconciliação nacional’.

Para Mário Pinto de Andrade, Ruanda seria um bom exemplo a seguir para a consolidação da paz angolana, uma vez que, se conseguiu erguer após o genocídio de 1994, no qual extremistas hutus levaram a cabo um massacre contra tutsis e hutus moderados, que deixou cerca de 800 mil mortos. “O Ruanda hoje é um exemplo de estabilidade política, económica e social do continente africano e tem ganhado vários prémios. O Ruanda é um exemplo para o mundo, exemplo de reconciliação, democracia e crescimento económico”, considerou Andrade (LUAMBA, 2019). Em sociedades democráticas o governo não é o povo, mas o Governo representa o povo e assim, o Governo deveria fazer a vontade do povo.

Compreendemos que, a nação significa que o povo angolano é chamado a participar plenamente na definição de seus interesses, de suas necessidades e dos meios para obter suas satisfações e sua defesa. Segundo Santos (2001) o projeto nacional deve ter como base aquilo que une o povo angolano: sua história comum e suas características específicas, o pluralismo cultural e linguístico, a produção e distribuição da riqueza, a ajuda mútua e a solidariedade. Dessa forma, podemos concluir que, os interesses nacionais, não devem dividir ou separar a comunidade nacional, nem criar desigualdades económicas e sócias inaceitáveis para nenhum componente da nação, seja ele qual for. Deve-se, entretanto, distinguir o projeto de uma classe social angolana do projeto de nação. Ambos podem se cruzar, dependentemente do momento histórico, mas são, na maioria das vezes, distintos, visto que o povo é o conjunto de cidadãos e não grupo determinado. Este conjunto corresponde a uma coletividade mais ou menos estreitamente associada e considerada em referência ao território que habita ou do qual é originária, ou seja, a nação angolana (SANTOS, 2001).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONIO, Gustavo Miranda. Promoção da reconciliação nacional. **Revista Jurídica da Presidência Brasília**, v. 15 n. 105, p. 69-92, Fev. /Mai. 2013.

ANGOP. **Agência Angola Press. Angola e os caminhos para a paz efetiva**, 2018.

CARVALHO, António, Manuel Luvualu de. Economia do Petróleo Angolano do Pós-guerra. O papel de Sonangol. **China, O Novo Parceiro Estratégico**. Universidade Lusíada de Angola. v. 1, n. 4 (2010). - p. 11-46.

CEIC. Centro de Estudos e Investigação Científica da Universidade Católica de Angola, 2012 **«Relatório Social de Angola 2012»**. Luanda. Angola. Website: www.ceic-ucan.org.

LIBERATO, Ermelinda « *O antes, o agora e o depois: Angola 40 anos depois* », **Mulemba**, 5 (10) | 2015, 31-51.

FAIRCLOUGH, Norman. **Analysing discourse: Textual analysis for social research**. London/New York: Routledge, 2010.

FRADE, Ana Maria Duarte. **A corrupção no Estado Pós-colonial em África. Duas visões literárias**. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade Porto. 2007

FRANÇA, Lívia. «Vestígios da Lógica da Guerra numa Democracia em Construção: o Militarismo e o Confidencialismo». In: António Aventura (Org.) **Ação Policial e Direitos Humanos em Angola Coletânea de temas de Reflexão**. AJPd, p. 29-40. 2010. Luanda – Angola.

GONÇALVES, José. 2004, «O descontínuo processo de desenvolvimento democrático em Angola» In **Ocasional Papers** n.º 10. Centro de Estudos Africanos. CEA-ISCTE. Setembro de 2004.

GRIFFITHS, Aaron. «O fim da guerra: o Memorando de Entendimento de Luena». In: **ACCORD 15**, (Org.). *Da paz militar à justiça social? O processo de paz angolano*. Londres: Conciliation Resources, p. 24-27. 2004.

JOSE, Joveta. «Angola: independência, conflito e normalização». In: MACEDO, JR., org. **Desvendando a história da África [online]**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. Diversidades series, pp. 159-17

Lázaro, Gilson. **Angola: Discursos e Práticas Dominantes de Reconciliação e Construção da Nação**, ISCTE – IUL, 2010.

LOPES, Viera F. «Os desafios de democratização». In: **ACCORD 15**, (Org.). **Da paz Militar à justiça social? O processo de paz angolano**. Londres: Conciliation Resources, p. 54-57, 2004.

LOPES, Felipe Tavares. Paes. Os conceitos de paz e violência cultural: contribuições e limites da obra de Johan Galtung para a análise de conflitos violentos. **Athenea Digital**, Cerdanyola del Vallès, v. 2, n. 13, p. 169-177, 2013.

LUAMBA, Manuel. Angola: Que caminhos para a consolidação da paz? **Jornal DW On-line**, 04 de abril de 2019.

- MARTINS, Manuel. **Corrupção: um mal a combater na democracia angolana**. v. 28, n. 2, p. 425-438, jul. /dez. 2014.
- WEBNIVEL. Miguel Neto. **Conversa com o Gangsta**. 7 de jun. de 2019. 1 vídeo (1h 24min 5seg). Publicado pelo canal WEBNIVEL MIGUEL NETO.
- MORAIS, Rafael Marques de. Fórum: A paz, o Trabalho e a Liberdade do MPLA. **Jornal Maka Angola**, 19 de junho de 2018.
- MENDES, Victor Hugo. O Savimbi de Victor Hugo Mendes. 26 de fev. de 2019. 1 vídeo (4min 51 segs.). Publicado pelo canal Victor Hugo Mendes.
- MEIJER, Guus. «Introdução: Lições do ‘processo de paz’ angolano». In: **ACCORD 15** (Org.). Da paz militar à justiça social? O processo de paz angolano. Londres: Conciliation Resources, p. 06 - 09, 2004.
- MESSIANT, Christine. «As causas do fracasso de Bicesse e Lusaka: Uma análise crítica». In: **ACCORD 15** (Org.). Da paz militar à justiça social? O processo de paz angolano. Londres: Conciliation Resources, p. 16-23, 2004.
- MEIJER, Guus; BIRMINGHAM, David. «O passado e o presente de Angola». In: **ACCORD 15** (Org.). Da paz militar à justiça social? O processo de paz angolano. Londres: Conciliation Resources, p. 10-15, 2004.
- MONTEIRO, Carlinda. «Paz e Reconciliação». In: **ACCORD 15** (Org.). Da paz militar à Justiça social? O processo de paz angolano. Londres: Conciliation Resources, p. 66- 67, 2004.
- OLIVEIRA, Sílvia de. **Olhar a pobreza em Angola: causas, consequências e estratégias para a sua erradicação**. Ciências Sociais. Unisinos v. 48, n. 1. p. 29-40, jan. /abr. 2012.
- OLIVEIRA, Ariana Bazzano de. **O Conceito de Paz: um percurso de Kant à Atualidade**; UEL-Londrina (2007)
- PESTANA, Nelson. **As dinâmicas da sociedade civil em Angola**. Centro de Estudos Africanos. ISCTE. Lisboa, 2004.
- PAIN, Rodrigo S. de; REIS, Marilise Luiza Martins dos. Em busca do despertar: o fortalecimento da sociedade civil angolana após a Segunda República. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**; Vol. 3 n. 1 (1), p. 44-66, agosto-dezembro/2006.
- PATRÍCIA, Ferreira M. “Justiça e Reconciliação Pós-Conflito em África”. **Cadernos de Estudos Africanos**, Lisboa: Centro de Estudos Africanos do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, N.º 7/8, 2002, p. 11-26
- SILVA, António C. M. Angola: História, Luta de Libertação, Independência, Guerra Civil e suas Consequências. In: **NEARI EM REVISTA**, V. 4, N.52, p. 01-15, 2018.
- SILVA, JORGE V. da. A Verdadeira Paz desafio do Estado democrático. **São Paulo em perspectivas**, 16(2), p. 36-43, 2002.

SCHUBERT, Jon. Democratização e Consolidação do Poder em Angola no Pós Guerra. **Relações Internacionais**, N. 37, p. 079-098, 2013.

SANTOS, Daniel dos. Economia, Democracia e Justiça em Angola: O Efêmero e o Permanente. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1, p. 99-133, 2001.

TONET, Willian. Réquiem pelo 4 De abril. **Jornal Folha 8**, 5 de abril de 2019.

FREIRE, Maria R. e Lopes Paula D. « Reconceptualizar a paz e a violência: Uma análise crítica », **Revista Crítica de Ciências Sociais [Online]**, 82 | 2008.

Vicente, Henrique Manuel Testa. Cidadania e Desenvolvimento Social: Manual do Aluno - 12.º ano de escolaridade. Timor - Leste. 2014.

DOCUMENTOS:

Constituição da República de Angola. Luanda, 2010.

Recebido em: 08/04/2020

Aprovado em: 01/05/2020



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | N°. 1 | Ano 2020

Wilton Pedro Serrote

POLÍTICA ECONÔMICA DE ANGOLA: UMA ANÁLISE AS TRANSFORMAÇÕES OBSERVADAS NA ECONOMIA ANGOLANA NO TEMPO DA GUERRA AO TEMPO DA PAZ

ANGOLA'S PEACE PROCESS AS A TURNING POINT FOR NATIONAL RECONCILIATION: PATHWAYS AND PERSPECTIVES

RESUMO: A República de Angola, constituída em 11 de novembro de 1975, é um país que tem passado por diversas transformações como política, econômica, cultural, etc. A presente análise mostra que Angola passou por vários processos de transição política caracterizado o primeiro, por um modelo de economia socialista (economia centralmente planejada) de 1975 a 1987, o segundo marcado por uma economia neoliberal (liberalismo econômico) de 1988 a 2001. E nestes períodos tivemos também os acordos de Alvor (1975), o de Bicesse (1991), as primeiras eleições (1992) e o acordo de paz (2002), este último que caracteriza um papel importantíssimo para a economia angolana, que vai ser regida pelo petróleo.

PALAVRAS-CHAVE: Política econômica; Crescimento Econômico; FMI; Transição Política; Angola.

ABSTRACT: The Republic of Angola, constituted on November 11, 1975, is a country that has undergone several transformations both political and economic. Our analysis shows that Angola underwent several processes of political transition characterized by a model of socialist economy (centrally planned economy) from 1975 to 1987, the second characterized by a neoliberal (economic liberal) economy from 1988 to 2001. And in these (1975), Bicesse (1991), the first elections (1992) and the peace agreement (2002), the latter characterizing a very important role for the Angolan economy, which will be governed by the Petroleum.

KEY WORDS: Economic policy; Economic Growth; IMF; Political Transition; Angola.

Site/Contato

Editores

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

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

POLÍTICA ECONÔMICA DE ANGOLA: UMA ANÁLISE AS TRANSFORMAÇÕES OBSERVADAS NA ECONOMIA ANGOLANA NO TEMPO DA GUERRA AO TEMPO DA PAZ

Wilton Pedro Serrote ¹

INTRODUÇÃO

Durante os seus 43 anos de independência a República de Angola tem passado por várias transformações tanto política quanto econômica. O presente trabalho visa abordar de maneira bem sistemática as transições que o país sofreu, fazendo uma análise diacrônica e sincrônica sobre as políticas econômicas que o país vem implementando até aqui. Tratando-se de Angola é importante perceber que o país fez um progresso econômico e político substancial desde a independência ao fim da guerra civil, em 2002, que iremos abordar aqui como sendo o período da “idade de ouro” da economia angolana. No entanto, o país continua a enfrentar desafios de desenvolvimento enormes, que incluem a redução da dependência do petróleo, a diversificação da economia, a reconstrução das infraestruturas, o aumento da capacidade institucional e a melhoria dos sistemas de governação e de gestão das finanças públicas, dos indicadores de desenvolvimento humano e das condições de vida da população.

O trabalho está dividido em quatro pontos principais. No primeiro ponto destacamos o sistema político vigente no país, bem como as suas aspirações econômicas para a implementação de uma economia centralmente planejada. O segundo ponto trata da transição político-econômica que o país passou, abandonando o socialismo e aderindo à economia neoliberal. O quarto ponto faz menção ao processo de consolidação da paz e reconciliação nacional, bem como as altas taxas petrolíferas que de maneira espalhafatosa contribuíram para o alavancar da economia nacional. No quarto e último ponto dá-se as considerações finais. Este trabalho justifica-se no intuito de entender as transformações que a economia angolana passou e *entender* as medidas criadas pelo governo com o objetivo de alavancar a economia do país. O trabalho tem como objetivo analisar o processo histórico de transição da economia angolana. Para isto usamos a pesquisa bibliográfica de análise documental, consultando também programas do governo e outras fontes como artigos, livros, documentos, etc. Desta feita o nosso trabalho será orientado com base em

¹ Discente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representação da África (EAF) pela Universidade do Estado da Bahia-DEDC II). Possui graduação em Humanidades e graduando em Relações Internacionais pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-UNILAB. E-mail: wiltonwilquel@gmail.com

uma pergunta. Que ideais têm motivado o Estado angolano no processo de exercício da sua política econômica?

A Independência e o modelo de economia centralmente planejada

A República de Angola é um Estado recém-independente da África que se viu refém durante anos pelo regime colonial português que perdurou até meados da década de 1970. Três foram os movimentos que lutaram para a conquista da independência de Angola: MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola, liderado por Agostinho Neto 1922/1979), FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola, liderado por Holden Roberto 1923/2007) e a UNITA (União Nacional para Independência Total de Angola, liderado por Jonas Savimbi 1934/2002).

Logo após o alcance da sua independência no ano de 1975 proclamados pelos três movimentos de libertação nacional (MPLA, FNLA e UNITA) e pelo apoio das Repúblicas socialistas (Cuba e a União Soviética), Angola se declarou um Estado socialista comunista, conhecida então na altura como República Popular de Angola (RPA), regime adotado pelo MPLA partido no poder. Sendo o MPLA o representante máximo do povo angolano no pós-independência, o país foi submetido ao regime socialista, e se organizado para uma economia centralmente planejada. Mas, esta transformação só se dera efetivamente no ano de 1977 no primeiro Congresso do MPLA e, pela ligação que tinha com os países socialistas, isto desde o período da luta colonial. A RPA (República Popular de Angola) viu-se vítima de grandes desastres como consequência da colonização, dentre eles cita-se a instabilidade econômica, os conflitos étnicos regionais, o massacre cometido pelas forças portuguesas, caos, destruição e a consequente guerra civil que se agravou até o ano de 2002.

O MPLA tinha em pauta muitos objetivos como a adoção de leis revolucionárias para dinamizar o caminho político e econômico de uma economia centralmente planejada que segundo Alves (2013), Goulart Filho (2014) e Chimbulo (2014) o partido procurou garantir a integridade territorial, a unificação da nação face às diferenças etnorregionais, e sobre o estatuto de sociedade socialista. Entrou em vigor o processo de privatização e nacionalização das empresas como: SONANGOL (Sociedade Nacional de Combustíveis, 1976); TAAG (Transportes Aéreos de Angola, 1973); ENDIAMA (Empresa Nacional de Diamantes de Angola, 1981); BNA (Banco Nacional de Angola, 1976); TPA (Televisão Pública de Angola, 1976) entre outras.

A partir daí estava então iniciada aquela que seria a trajetória da nação para uma economia centralizada que de acordo a Goulart Filho e Chimbulo (2014) o país passou a contar também com a cooperação de outros países socialistas. Mas, existia um enclave petrolífero capitalis-

ta na sua economia assim como afirma Menezes (2000), pois ao mesmo tempo em que a sua economia caminhava de maneira centralizada, ela dependia deste região petrolífera (Cabinda) que era fundamental para gerar finanças para Angola, numa época em que fora lançado o processo de reconstrução do país face às sequelas deixadas pelo colonialismo.

Durante esta fase vários programas para dinamizar o crescimento econômico fora lançado, como planos para investimentos em grandes áreas de “construção civil, telecomunicações, transporte e energia” (GOULART FILHO; CHIMBULO, 2014, p. 2). Alves (2011) vai dizer que a política econômica angolana pretendeu esvaziar os fundamentos do capitalismo através da promoção e relações de produção socialista, que considerou a agricultura e a indústria como fatores decisivos para o desenvolvimento, assim como outras áreas, petróleo, energia, pesca, transporte entre outros. A tabela a seguir apresenta os dados do PIB de Angola na fase do socialismo (economia centralmente planejada), veremos os déficits e os crescimentos, e procuraremos entender a causa deste desequilíbrio na economia angolana.

Tabela 1: Dados do PIB de Angola (1975 – 1988)

Anos	PIB (milhões de dólares)	Crescimento do PIB %	PIB <i>per capita</i> (dólares)
1975	3.131	-5,0	459
1976	2.995	-5,2	428
1977	3.276	0,7	456
1978	3.643	-5,3	493
1979	4.044	0,3	532
1980	5.415	2,4	689
1981	5.081	-4,4	625
1982	5.081	0,0	603
1983	5.281	4,2	604
1984	5.615	6,0	621
1985	6.852	3,5	734
1986	6.450	3,2	672
1987	7.420	7,0	754
1988	8.022	5,6	795

Fonte: **United Nations 2011.**

Observando a tabela acima, podemos ver que nos primeiros anos a economia angolana estava à beira da bancarrota, isto porque ainda não se havia arrumado a casa para a implementação do novo sistema e também devido à guerra civil entre (MPLA e a UNITA) que teve a duração de mais de duas décadas. Mas, podemos notar que a partir dos anos 1980 a economia angolana passou a ter um ligeiro crescimento graças às grandes empresas estatais com destaque para as petrolíferas, que contribuíram para o crescimento econômico do país, até que Angola passou a estreitar

tar laços com as instituições do Consenso de Washington, o que desenhou o novo processo de transição que a economia angolana iria enfrentar.

Segundo Goulart Filho (2014) e Chimbulo (2014) o modelo adotado por Angola após a sua independência foi ineficiente, dado que o país carecia de mãos-de-obra qualificadas, o poder de decisão era monopolizado, a guerra civil e a dependência do enclave capitalista, foram fatores condicionantes para o arranque político e econômico do país, e a conseqüente queda do sistema socialista.

A Transição para Economia de mercado

O modelo de economia centralmente planejada já não servia para as aspirações do MPLA, e mesmo ainda sendo um país “socialista”, em 1985 foi apresentado por José Cerqueira no I congresso do MPLA o programa Saneamento Econômico e Financeiro (SEF) que só fora aprovado em 1988. De acordo a Angola (2017) o SEF foi uma política que se mostrava importante naquela época para dar conta da crise do barril do petróleo como também suprir os *déficits* fiscais impostos pela guerra, e segundo esta mesma fonte o país programou uma série de reformas econômicas, como, mudar a legislação bancária, criar condições para o surgimento de novos bancos, restaurar a dívida externa, liberar as forças do crescimento econômico bem como o investimento a economia privada, como fatores para gerarem lucros ao país.

Cerqueira (2017) vai dizer que o programa (SEF) começou a perder força a partir do momento em que o país se associou ao FMI (Fundo Monetário Internacional). Porque se de um lado estavam os quadros angolanos a tentar redirecionar o rumo da economia angolana para uma economia de mercado diferenciada da praticada pelo FMI, do outro lado estava o Fundo que pretendia pouco a pouco se infiltrar na economia angolana.

Ficou uma clara orientação da economia de mercado, para o sistema bancário, o sistema de pagamentos e os financiamentos da economia. Essencialmente isso. O FMI com os seus programas criou uma certa dualidade econômica em Angola (CERQUEIRA, 2017, *apud* ANDRÉ, 2017).

O FMI passou então a operar em Angola o que propunha a descentralização da economia bem como a criação de ambiente favorável para a implementação de políticas neoliberais propostas pelo Fundo. Goulart Filho e Chimbulo (2014) vão dizer que vários foram os processos apresentados pelo FMI à Angola para transformação do seu modelo político e econômico, dentre eles: a realização de uma ampla reforma fiscal; a adoção de uma rígida disciplina fiscal; a prática de uma política monetária restritiva visando a contenção da demanda agregada; programa de priva-

tização; desregulamentação plena da economia; investimentos estrangeiro direto, liberalização das taxas de juros entre outros.

Apesar das constantes investidas do Fundo Monetário Internacional, estas medidas não foram todas implementadas categoricamente, mais, o FMI conseguiu se infiltrar no sistema econômico e político angolano fazendo os seus ajustes para uma política neoliberal e incentivando a pacificação, ou seja, que para este projeto dar certo Angola precisava ser um país democrático, longe das influências Socialistas Comunistas.

Com o objetivo de combater a hiperinflação na década de 1990 foram apresentados 12 programas de política econômica num espaço de dez anos, o que corresponde a uma média de 1,2 programas por ano, refletindo o caráter de curto prazo que tinham aqueles programas, expressando assim o grau de instabilidade financeira que vivia o país. Eram planos de cunho neoliberal, visando corrigir desequilíbrios externos e internos. Alguns representavam simplesmente uma austeridade fiscal, e poucos tinham uma considerável abrangência social (GOULART FILHO; CHIMBULO, 2014, p. 6).

O processo de transição da economia angolana deu-se gradativamente, pois apesar do socialismo praticado em Angola, o seu enclave petrolífero sempre foi a parte capitalista da sua economia, já que ela era importante na geração de receita para o Estado angolano, mas devido os problemas que o mundo enfrentará naquela época. O modelo de economia centralmente planejada já não servia para atender as necessidades do país, que com a ajuda das Instituições Financeiras Internacionais (IFIs) o país viu-se na necessidade de transformar a sua economia.

As Instituições do Consenso de Washington

O Consenso de Washington foi uma série de recomendações de políticas econômicas formulada pelo Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, com o objetivo de dinamizar a economia dos países em vias de desenvolvimento, ou seja, a implementação de reformas econômicas em áreas como, América Latina e África. As instituições do Consenso de Washington começaram a se instalar em Angola efetivamente a partir dos anos de 1980, momento em que o comunismo era suplantado pelo capitalismo (Guerra Fria) causando uma intensa crise no sistema político-econômico internacional e que de certa forma Angola acabou sendo afetada por estas transformações.

As instituições do Consenso de Washington (FMI, Banco Mundial) vieram em Angola um grande potencial para se investir, dada a sua diversidade de recursos naturais, desta feita o FMI propôs ao Estado angolano uma série de políticas que visará a implementação de programas que promovessem ajustamento macroeconômico na economia angolana. Nesta mesma época “apura-

va-se o preço fiscal do petróleo. Até 50 dólares o barril, por exemplo, todos os recursos eram geridos sob supervisão do FMI” (Cerqueira, 2014 *apud* Angola, 2014). Menezes (2000) vai dizer que esta aproximação de Angola com as Instituições do Consenso de Washington dariam as condições necessárias para que o país trilhasse o caminho de volta à economia de mercado capitalista, bem como ser um país democrático:

Angola viveu, efetivamente, uma “inflexão econômica”, uma mudança de direção, quando o sistema econômico “socialista” então em vigor, nos idos de 1987, passou a caminhar, inexoravelmente, no sentido inverso ao proposto por seus dirigentes desde a “libertação”, em 1975 (MENEZES, 2000, p. 334).

Solival Menezes (2000) vai apontar esta mudança de direção da economia angolana como “inflexão econômica” que segundo o mesmo autor vai se dar de duas formas, a interna e externa. A “inflexão econômica” interna teria como objetivo regularizar o elevado grau de fragilização da economia angolana, causado pela dependência do enclave petrolífero e pela queda dos preços internacionais do petróleo. Já a “inflexão econômica” externa seria a valorização do liberalismo econômico, que propunha políticas de endividamento do país com as Instituições Financeiras Internacionais, que acabaram por enfraquecer o país. Assim como em vários países as políticas econômicas do Consenso de Washington, falharam também em Angola. Elas partiram do “presuposto de que a liberalização dos preços e as privatizações gerariam sociedades com igualdade de oportunidade” (MARKTANNER; WINTERBERG, 2009, p. 1, 2) porém ao invés disso acabou por gerar uma reação controversa como: o aumento das desigualdades; a quebra da renda per capita; déficit das exportações; elevadas taxas de inflação; déficit nas arrecadações fiscais entre outras.

A tabela a seguir apresenta os dados da economia angolana do período de 1989 a 2001.

Tabela 2: Dados sobre o quadro de Angola no período da transição econômica.

Anos	PIB (milhões USD)	Crescimento do PIB (%)	PIB <i>per capita</i> (USD)	Saldo da CC (10 ⁶ USD)	Déficit Fiscal (%PIB)	Inflação (%)
1989	8.587	0,4	881,7	-128	-24,4	
1990	8.547	-0,4	852,8	-158	-12,1	
1991	8.797	1,0	847,5	-608	-15,9	275,7
1992	7.989	-5,8	743,2	-837	-26,5	495,8
1993	5.819	-2,4	522,7	-834	-16,6	1837,7
1994	4.292	1,3	372,2	-584	-25,1	971,9
1995	5.365	11,3	423,8	-451	-28,7	3.784,0
1996	6.535	11,7	502,3	-574	-14,5	1.651,3

1997	7.675	5,5	573,7	-978	-17,2	64,0
1998	6.449	0,0	468,5	-2.063	-10,0	134,8
1999	6.087	3,2	429,4	-1.764	-7,8	291,3
2000	8.869	3,1	607,4	637	-1,9	268,4
2001	8.936	3,1	608,0			152,5

Fonte: **GOULART FILHO; CHIMBULO, 2014.**

O quadro acima mostra as transformações que ocorreram na economia angolana no período de transição econômica, nota-se que nesta fase o crescimento econômico do país fora muito deficitário, com elevadas taxas de inflação, que atingiram níveis não precedentes e a queda constante do PIB para cerca de 25%, que se mostrava cada vez mais negativo, bem como elevadas taxas de déficit fiscal. Não nos podemos esquecer de que as medidas econômicas impostas pelo FMI também contribuíram para a degradação da economia angolana, impondo as suas políticas de ajustamento estrutural. É importante apontar que esta onda de fraco crescimento registrado na economia angolana deve-se a vários fatos, porque durante este período acima referido o país passou por vários processos de transformação que vamos apresentar a seguir.

Em 1991 tivemos o acordo de Bicesse que juntou os líderes do MPLA que representava o governo e a UNITA como representante da maior força de oposição. O acordo serviu para a abertura legislativa democrática e o calar das armas que muito contribui para a deterioração da economia nacional. No ano de 1992 tivemos as primeiras eleições legislativas presidenciais, isso depois de os partidos (MPLA e UNITA) terem cessado as guerras. As eleições terminaram com a vitória do MPLA, quando os líderes da UNITA alegaram uma suposta fraude eleitoral e consequentemente o reatar da guerra civil, só que desta vez com maior intensidade e que, se estendeu até o ano de 2002.

A Economia angolana no período de paz (2002) à atualidade.

Até aqui assistimos àqueles que seriam os períodos de transição política e econômica que o país viveu e, segundo os dados da tabela 1 e 2, mais foram os déficits econômicos, do que ganhos nos dois primeiros processos. A economia angolana entrava então assim para aquilo que seria o “virar da página”. Falamos do período de 2002, que representa um marco histórico para a economia e política de Angola, representada pelo final da guerra civil e a política interventiva do Estado angolano, *“visto que o país que acabara de sair da “década perdida” iniciou os anos 2000 com uma nova dinâmica na economia [...] abriam-se perspectivas para melhorias e avanços substanciais na economia angolana”* (ABRANTES, 2005, p. 7).

Foi neste período (4 de abril 2002) que as tropas do MPLA e da UNITA cessaram as suas diferenças com o acordo de paz que possibilitaria melhorar o ambiente econômico do país “o governo local poderia dar início a uma série de medidas destinadas a recuperar a economia” (ABRANTES, 2005, GOULART FILHO; CHIMBULO, 2014, p. 7). O país tinha muito trabalho pela frente, sabendo das mazelas deixadas pela guerra “*cabia ao Estado por intermédio de intervenção na economia com política econômica intervencionista revitalizar a economia*”. E foi o que aconteceu na medida do possível, do período que vai de 2000 a 2012 (GOULART FILHO; CHIMBULO, 2014, p. 7). Já com uma política econômica diferenciada da praticada pelo FMI, Goulart Filho e Chimbulo vão dizer que a nova política econômica era mediante um plano sólido de desenvolvimento que visava tanto em aspectos econômicos quanto social:

[...] Daí as linhas de futuro do desenvolvimento sustentável de Angola foram assim desenhadas em três documentos fundamentais: a Agenda Nacional de Consenso, de natureza política, promotora de uma visão estratégica comum entre as forças políticas e a sociedade civil; a Estratégia da Redução da Pobreza, de natureza governativa, visando o relançamento econômico-social e a redução dos índices de carência, e de vulnerabilidade alimentar das populações; a Estratégia de Desenvolvimento a longo prazo para Angola (2025) de natureza governativa, com planos de ação e programas de referente a infraestruturas básica e social, desenvolvimento dos setores produtivos e setores também financeiros” (KARIM, 2005, p. 7, 8).

Estes programas de curto médio e longo prazo tiveram um papel importante na nova visão da política econômica do Estado angolano que teve de intervir para incentivar o crescimento econômico. O governo tinha bem clara a intenção de uma participação direta no novo rumo que a sua economia teria. “A partir deste momento foram aplicadas políticas fiscais e monetárias expansionistas na economia angolana” (CEIC, 2009, apud GOULART FILHO; CHIMBULO, 2014, p. 8). A paz foi um marco no novo rumo que o país estava a tomar, houve uma recuperação naquilo que era o seu PIB, apresentando altas taxas de recuperação face aos períodos passados (1975 – 2000) bem como, bons índices fiscais.

Com a conquista da paz em Angola, em 2002, o Governo Angolano definiu uma estratégia de desenvolvimento a curto, médio e longo prazo com objetivo de normalizar a vida social, consolidar a Paz, a reconciliação nacional e lançar as bases do desenvolvimento económico e social sustentado (BESSA, 2013).

Estavam assim então lançados os desafios da nova Angola como programas que visam a redução da pobreza (ERP), e programas que incentivassem o desenvolvimento (ED). Querendo se abrir para o mundo, o governo foi à busca de investimento externo “tendo encontrado sucesso numa parceria com a China, com linhas de crédito que totalizaram 5 bilhões de dólares até 2008”

(GOULART FILHO; CHIMBULO, 2014, p. 8) bem como, a parceria com alguns bancos estrangeiros. Por meio da criação de um ambiente de negócio favorável, taxas de inflação baixa e valorização da moeda nacional (Kwanza) tudo corria bem para o governo angolano. “Entre 2004 e 2008, a economia angolana registou um crescimento médio de 17% ao ano, suportado pelo aumento da produção de petróleo. Mas a crise internacional e a acentuada descida das receitas petrolíferas reduziram as taxas de crescimento para valores entre 2,4% e 3,4% entre 2009 e 2011” (NEGÓCIOS, 2012).

A economia angolana foi uma das que mais cresceu no mundo de 2003 a 2008, tornando Angola o segundo maior produtor de petróleo do continente africano, com crescimentos anuais em mais de 10% e uma estabilização das taxas de inflação, tornando o país atrativo para o investimento estrangeiro. O quadro a seguir mostra claramente o “período de ouro” da economia angolana, com grandes níveis de aproveitamento.

Tabela 3: Dados econômicos de Angola no seu período de paz (2002 – 2012).

Anos	PIB (milhões de dólares)	Crescimento do PIB (%)	PIB <i>per capita</i> (dólares)	Inflação (%)	Desemprego (%)	Investimentos Públicos (taxas de crescimento)
2002	11.204	15,3	685	105,59	44,3	-
2003	13.956	3,3	848	76,56	42,3	37,6
2004	19.800	11,2	1.157	31,1	40,3	-8,5
2005	30.632	20,6	1.728	18,53	34,5	44,0
2006	45.168	18,3	2.489	12,21	32,3	250,9
2007	59.263	23,3	3.078	11,79	25,3	27,6
2008	77.280	13,8	4.206	13,17	23,9	71,1
2009	71.743	2,4	3.879	13,99	21,8	-21,1
2010	82.400	3,5	4.461	14,50	25,3	-14,8
2011	104.300	3,9	5.359	11,4	25,6	13,1
2012	112.700	5,2	5.732	9,0	23,0	12,4

Fonte: **Goulart Filho; Chimbulo, 2014.**

O quadro acima mostra claramente uma recuperação da economia face às tabelas passadas, com o PIB a atingir níveis significativamente altos, do mesmo modo que a taxa de crescimento. A taxa de inflação também apresenta números muito bons, tal qual, a de desemprego e investimento externo. A economia do país estava tão boa que segundo Goulart Filho e Chimbulo (2014) foi possível pagar a dívida que Angola tinha com o FMI, contraindo assim um fato histórico na economia angolana e africana. Sendo o primeiro país africano a conseguir tal feito, estavam então abertos o caminho rumo a um desenvolvimento autônomo, sem a ingerência do Fundo, que nada fez a não ser deteriorar a situação econômica do país:

[...] Um programa monitorado pelo Fundo não ajudará Angola a preservar a estabilidade econômica e social alcançada até aqui, [...] recebemos assistência técnica e aconselhamento técnico; não precisamos de receber o dinheiro do FMI. [...] não estamos contra aqueles que têm de calibrar a sua política com as da comunidade internacional porque é do seu interesse, [...] encontramos e podemos conceber e implementar as nossas próprias políticas e isto é do nosso interesse e do nosso povo (MACAUHUB, 2007 apud GOULART FILHO, CHIMBULO, 2014, p. 12).

A Dependência do Petróleo e a Crise Internacional (2008 – 2009)

É importante mencionar que a produção petrolífera foi fator determinante para o “período de ouro” da economia angolana, contribuindo com mais de 80% para o PIB nacional.

A produção do petróleo e as atividades que a suportam contribuem em 85% para o PIB. A exportação de diamantes contribui em 5%. Angola tornou-se membro do OPEP (Organização dos Países Exportadores de Petróleo) em finais de 2006 e é-lhe hoje atribuída uma quota de 1,65 milhões de barris por dia (Jornal de Negócios, 2012).

A economia angolana desde cedo foi dependente das exportações petrolíferas, mesmo no período do socialismo angolano, o enclave petrolífero/região petrolífera tinha o cunho capitalista, “suas reservas petrolíferas se encontravam nas mãos de grandes companhias capitalistas” (Menezes, 2000, p. 203). De acordo a Rocha (2016) a economia angolana foi durante muito tempo dependente do petróleo que contribuiu com mais de 58% do PIB nacional e que no seu tempo de auge pouco ou quase nada se fez para dinamizar o crescimento de outras áreas como, agricultura; indústria transformadora; energia; águas; construção; comércio; etc. Estas áreas e outras tiveram pouca atenção do Estado angolano.

O ano de 2008 e 2009 vai ser marcado por uma intensa crise internacional, afetando a economia angolana, que vinha de um longo período de conforto, não só Angola como também “algumas economias desenvolvidas e emergentes entraram em recessão durante 2009” (CEIC, 2008, p. 10). A partir do final de 2008 a 2009 altura em que se os preços do petróleo no mercado internacional caem, a economia angolana também cai, causando um grande desajuste na economia nacional. “*As ocorrências financeiras e econômicas internacionais influenciaram-nos, sendo de destacar a subida da taxa de inflação, a diminuição do saldo da conta corrente com o exterior, subida do déficit fiscal*” (CEIC, 2008, p.14). Sendo um país com a economia assente no petróleo, estava claro que Angola sentiria os efeitos desta crise mundial, afetando diretamente no seu PIB que caiu para “2,4 em 2009 e 3,4 em 2010. [...] Numa altura em que as receitas do Estado caíram, os projetos de construção previstos para o país pararam” (Jornal de Negócios, 2012).

Tabela 4 – Evolução do preço do petróleo

Anos	Valores em (usd)
2000	20.00
2001	30.00
2002	40.00
2003	50.00
2004	60.00
2005	70.00
2006	80.00
2007	90.00
2008	100.00
2009	60.80

Fonte: Elaboração própria com os dados retirados no CEIC, 2008.

A tabela acima mostra a clara evolução dos preços do petróleo no mercado internacional, que com a recessão que a economia mundial passou diminuiu os índices de crescimento da economia angolana, “em novembro de 2009, o governo angolano assinou com o FMI (Fundo Monetário Internacional) um empréstimo de 1,4 mil milhões de dólares (1,12 mil milhões de euros) para reservas internacionais” (Negócios, 2012?). A economia angolana apresentou grandes problemas como, as altas taxas de inflação, os elevados índices de déficit fiscal, a escassez cambial e a desvalorização da moeda nacional. O país estagnou, pois não soube controlar o desequilíbrio que o mundo experimentava. Mergulhou-se em uma profunda crise que se acentua até aos dias de hoje, sem precedentes de recuperação, visto que o Estado angolano se voltou novamente em parcerias de empréstimo com o FMI. Apesar de Angola ter atingido taxas elevadas de crescimento econômico, o índice de pobreza ainda era muito elevado, quanto mais o país crescia, consigo também cresciam os índices de desigualdade social e má distribuição das riquezas. O Centro de Estudos e Investigação Científica da Universidade Católica de Angola (2012) apresenta alguns desafios para o governo dizendo que: A questão social é o grande desafio que Angola tem que vencer; a equação contraditória entre sermos um país efetivamente rico e termos um povo pobre, tem que ser resolvida a favor dos angolanos.

Considerações Finais

Desde os seus 43 anos de independência a economia angolana passou por muitos altos e baixos, a partir de 1975 quando o país ia se constituindo como uma República socialista ela passou por muitos momentos de oscilação, sendo que o modelo de economia centralmente planejada não conseguia responder às expectativas do país, houve então à necessidade da transição para a

economia neoliberal, orientada pelo FMI, que acabou sendo menos eficiente do que no período da economia concebida detalhadamente, visto que o país não possuía requisitos para implementação das reformas econômicas propostas pelo Fundo. A partir de 2002, período em que o Estado angolano opta por uma política econômica emancipatória, que vimos uma recuperação tremenda nos cofres econômicos do país.

Arriscamo-nos aqui a dizer, que este crescimento acaba sendo um tanto quanto paradoxal, porque a partir do momento em que as contas do país se elevaram o nível de vida da população se degradara, pois, este crescimento não se fazia sentir na vida da população angolana. E mais, sendo que nos anos 1980 a economia mundial já havia sido afetada pela baixa do preço do petróleo no mercado internacional, o mesmo acontece nos dias de hoje, o que consideramos ser uma displicência por parte do governo angolano, que se descuidou quando os preços do petróleo estavam em alta, e não elaborou um processo de diversificação da economia que acompanhasse as transformações mundiais e reais do país. Cita-se também o alto nível de corrupção no aparelho do Estado angolano como fatores condicionantes para o não crescimento do país. Vários foram os motivos que contribuíram para a degradação da economia angolana, dentre eles a parceria com o FMI que nada faz a não ser situar os países ainda mais em uma crise econômica profunda, como a que tem vivido nos dias atuais, graças às ingerências dessa instituição financeira internacional no país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRANTES, José Mena. **A paz em Angola: Novos desafios**. Luanda: Edições Maianga, 2005.
- ALVES, Carlos Alberto de Jesus. **Política externa angolana em tempo de guerra e paz: colonialismo e pós-colonialismo**. Coimbra: Faculdade de Letras, 2013.
- GOULART FILHO, Alcides; CHIMBULO, Avelino Euclides da Silva. **Política Econômica de Angola de 1975 a 2012: A trajetória da mudança de modelos**. RDE - Revista de Desenvolvimento Econômico, 2014.
- KARIM, Osmar da Silva. **As etapas históricas e o potencial da economia angolana**. In: ABRANTES, José Mena. **Angola em paz: Novos desafios**. Luanda: Edições Maianga, 2005.
- MARKTANNER, Marcus; WINTERBERG, Jorg. M. **Consenso de Washington X Economia Social de Mercado: O papel do Estado no Desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Cadernos Adenauer, 2009.
- MENEZES, Solival. **Mama Angola, sociedade e economia de um país nascente**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2000.

ROCHA, José Manuel Alves da, **As Perspectiva do Crescimento de Angola até 2020**. Luanda: Centro de Estudo e Investigação Científica, 2014.

ROCHA, José Manuel Alves da. **Estudos Sobre a Diversificação da Economia**. Luanda: UAN, 2016.

DOCUMENTOS:

Angolana: Luanda: Centro de estudo e investigação científica. Universidade Católica, 2016.

ANDRÉ, Nsingui. **Jornal de Angola**. Os debates sobre as estratégias de desenvolvimento. Disponível em: http://jornaldeangola.sapo.ao/opinioao/os_debates_sobre_as_estrategias_de_desenvolvimento. Acesso em: 14 de fevereiro de 2019.

BESSA, Cândido. **Jornal de Angola**. Disponível em: http://jornaldeangola.sapo.ao/entrevista/sef_marcou_a_viragem_economica_em_angola. Acesso em: 14 de fevereiro de 2019.

CEIC, Centro de Estudos e Investigação Científica. **Relatório Económico de Angola 2008**. Luanda: Universidade Católica.

CEIC, Centro de Estudos e Investigação Científica. **Relatório Social de Angola 2012**. Luanda: Universidade Católica.

IMF, Internacional Monetary Found. Disponível em: www.imf.org/en/Publications/CR/Issues/2016/12/30/Angola-Recent-Economic-Developments-627. Acesso em: 14 de fevereiro de 2019.

Retratos da Economia angolana. **Jornal de Negócios**. Disponível em: https://www.jornaldenegocios.pt/economia/detalhe/retrato_da_economia_angolana. Acesso em: 14 de fevereiro de 2019.

UNITED NATIONS STATISTICS DIVISION. **Statistical databases**: National accounts main aggregates, 2011. Disponível em: <http://unstats.un.org/unsd/snaama/Introduction.asp>. Acesso em 30 jun. 2018.

Recebido em: 05/02/2020

Aprovado em: 09/04/2020

KUBA, CULTURA, ARTE E HISTÓRIA

KUBA, CULTURE, ART AND HISTORY



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7799

Vol. 01 | N°. 1 | Ano 2020

Euclides V. Silva Afonso

Resumo: Apresentamos neste estudo o processo de formação do Reino Kuba a considerar sua história, cultura e as produções artísticas. Atendemo-nos aqui articular também os adventos do Reino enquanto um povo da região Central do continente africano, o qual que fazia parte da região do antigo Reino do Congo. O Reino do Congo possuía uma enorme extensão e um grande legado histórico, a datar a sua existência, possuía uma vasta organização administrativa dos Reis e dos sobados, pois, com auxílio destes, os reis conseguiam administrar e ter posse outros territórios.

Palavras-Chave: Kuba; Artes; Formação.

Abstract: In this study we present the formation process of the Kuba kingdom, considering some aspects of its culture and artistic productions. In view of this, we sought to articulate the advent of the kingdom as a people from the Central region of the African continent, which was part of the former region of the former kingdom of the Congo. The kingdom of Congo was a very large, august kingdom with a huge historical legacy, dating from its existence, it had a vast administrative organization of kings and sobados, with the help of these, the kings were able to manage and take possession of other territories.

Key words: Kuba; Art; Formation.

Site/Contato

Editores

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

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

KUBA, CULTURA, ARTE E HISTÓRIA¹

Euclides Victorino Silva Afonso²

INTRODUÇÃO

O continente africano é um dos espaços mais antigos do planeta terra, possui aproximadamente uma extensão territorial de 30 milhões de km², equivalente a 22% da superfície da terra (MACEDO, 2013). Dividido em regiões distintas como planalto setentrional, central, meridional e as montanhas do leste. Os países do planalto setentrional fazem parte do Magrebe no Norte do continente e composto por Egito, Líbia, Tunísia, Argélia, Marrocos e Saara Ocidental. A África Central é a sub-região que fica no centro do continente que corresponde os seguintes países: Angola, Burundi, Camarões, Chade, Congo-Brazzaville, Congo-Kinshasa, Gabão, Guiné Equatorial, São Tomé e Príncipe, República Centro-Africana e Ruanda. Procuramos apresentar neste trabalho o processo de formação do povo Kuba e sua arte. Um estudo baseado numa abordagem qualitativa com consultas bibliográficas, sem embargo, importa realçar que as fontes usadas relativo ao reino Kuba foram delimitadas. Neste primeiro estudo as bibliografias foram circunscritas nas análises de materiais que fizessem menção ao povo, uma vez que certas informações encontradas do povo Kuba era quando se destacava de Reinos vizinhos (Luba e Lunda), servindo-se de exemplo e relacionado com os adventos históricos em aspectos culturais e traços identitários.

A exploração de dados em plataformas digitais apesar de serem pouquíssimas, foram substanciais para aproximar os pontos fundamentais e alcançarmos os objetivos. Numa primeira fase desta pesquisa procuramos trazer os tópicos encontrados aqui e futuramente aprofundá-los. Na primeira parte do texto apresentamos a origem do povo e em seguida localizamos, mostrando assim as fronteiras e rios que fazem limites com o Reino. Na mesma secção discutimos o sistema político organizacional relacionando com outros territórios vizinhos. Na última parte apresentamos imagens, tecidos e máscaras que representam uma parte da cultura do povo.

Para melhor compreensão dos leitores neste trabalho, servimo-nos de referência ao estudo de John Thornton sobre a importância das representações dos mapas e imagens. Thornton (2004) argumenta em África e os africano, formação e o mundo Atlântico acerca dos mapas da geografia

¹ Este trabalho é um ensaio introdutório numa primeira fase da pesquisa. Importa dizer que tivemos algumas dificuldades ao longo do estudo em acessar as referências mais antigas que nos fornecesse outras informações sobre o Reino. O tema foi fruto de um diálogo com o professor doutor Pedro Acosta Leyva da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-MALÊS).

² Estudante de licenciatura em História da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. (UNILAB-MALÊS). É também estudante do programa de Pós-Graduação em Lato Sensu em Estudos Africanos e

pré-colonial. Para o autor, sem nenhuma referência adequada para estabelecer com exatidão os limites e as fronteiras documentadas, o estudo se torna impreciso. O historiador traz a importância das representações dos mapas em seu estudo resultante de uma ampla pesquisa, na qual destaca a dificuldade na ilustração dos mapas nos estudos da África, principalmente em um estudo de natureza documentada. Thornton fala sobre a determinação dos limites geográficos que ajudam na compreensão das áreas estudadas e delimitação das fronteiras, portanto, com os povos Bakuba procuramos delimitar o tema e trazer imagens, mapas e ilustrações que serviram de identificação para situar a localização do povo e assim contextualizar as suas dinâmicas.

FORMAÇÃO DO REINO KUBA

A fase de formação do Reino Kuba está entre os séculos XV e XVI, partindo do litoral e se fixou as margens do Rio Congo (JAGUARIBE, 2001). Chegou a abarcar aproximadamente 100.000 Km de extensão e com uma população de 100.000 habitantes, governado por uma aristocracia composta por um rei chamado Nyimi, seu Reino responsivo a um conselho composto por representantes de diferentes elites locais (SILVA, 2012). O final do século XV e início do século XVI até o XVII, foi um período de grandes movimentos e formação de Reinos no continente africano, entretanto, nessa época, o homem organizou os grandes espaços e utilizou estruturas políticas para formar Estados (OBENGA, 2010, p. 650)

O continente africano sempre foi um lugar onde as sociedades se encontravam em constantes mudanças e movimento, desde a fundação dos Reinos, suas estruturas e organizações. A hipótese de que os europeus no tocante à história da África e sua modernização, impuseram e influenciaram as suas sociedades com a escravidão e o comércio. A escravização predisponha para os europeus que o continente africano precisava de “mudanças” (AFIGBO, 2010, p.567). Até as formas do colonialismo europeu sobre as sociedades africanas, eram ainda sociedades “estáticas” sem produtividade. O nacionalismo europeu, sobretudo colonial, possuía uma conotação que colocava de lado as sociedades africanas, que concordou com as mudanças sob domínio colonial para a modernização (AFIGBO, 2010).

Kuba possui na sua maioria uma composição clânica dos povos Bantu que emigraram do Norte da África para diversas partes do continente (AFONSO e LEYVA, 2010). Os bantu foram a primeira leva de povos do tronco linguístico Proto-Bantu que se estabeleceram nas regiões do Bas-Congo no Rio Uele, aproximadamente entre 2.000 anos a. C. Este povo saiu da região do

Benue, estado Leste da atual Nigéria. São originários das terras da atual fronteira entre Camarões e Nigéria que chegaram até a bacia do Congo em séries de migrações aí encontrando diferentes povos que já habitavam na região por volta de 80.000 anos a. C. Fixaram-se nas zonas da floresta tropical e nas savanas do Sul, expulsando os povos nativos, como os pigmeus no Norte da floresta do Congo.

O termo Bantu é também uma categoria utilizada para definir os grupos etno-linguísticos que habitavam a região Centro-Sul do continente africano (CAREGNATO, 2011). O antigo Reino do Congo abrangia Angola, o atual Gabão e há evidências de grupos étnicos Bantus no Camarões, o atual Congo Brazaville e Kinsha, a República Democrática do Congo localizado na África Central, possui uma área de 2.345.000 km², além da segunda maior floresta tropical do mundo (AFONSO, 2019, p.70).

O Reino do Congo foi fundado por *Nimi-a-Lukenie*, conhecido como Mani Kongo. O rei do Congo era também chamado por Ntino. Ntino tinha construído o Reino por uma aliança dos reis da região de *Mbata, Kabunga*, no vale do Inkisi (SOLVA, 2012, p.76). Conseguiram várias conquistas e vitórias sobre outros povos (SILVA, 2012, p. 65). Congo teve sua origem numa chefia de Vungu no Norte do Rio (SILVA, 2012). Quanto ao processo de formação do Reino do Congo, não se conhece a data verdadeira, mas há autores que defendem que a sua formação está ligada, segundo um raciocínio analógico, ao século IX. Outras referências a datar a sua existência, indicam que a sua fundação está entre 1300 e 1400 (OBENGA, 2010, p. 650). Pois, no Reino havia chefias de pequenos Reinos e conglomerados de líderes que cobriam todas as regiões rio abaixo, tanto no Norte quanto ao Sul (SILVA, 2012, p.150).

Os Reinos eram criados acima de uma estrutura organizacional e chefia que dava a sua continuidade através de repartições administrativas e por províncias com poder centralizado. As chefias eram formadas por aldeias de homens com idade superior e com bastante experiência nas regiões e o seu clã estando sob sua liderança. Na sua maioria, os Reinos africanos foram estruturados a partir de um modelo comum, seguindo as mesmas estruturas (C. K. Meek Apud ALTUNA, 2014). Delafosse (2014) afirma que, seja qual for o grau de desenvolvimento alcançado pelas instituições políticas dos negros da África e o grau de desenvolvimento dos seus Estados, as suas organizações e funcionamento apresentavam sempre em todas as partes as mesmas características (ALTUNA, 2014, p.98). Hilda Kuper assegura ainda que há um modelo tradicional em cada tribo, agrupada por um chefe hereditário, ligado por um número de categorias econômicas e políticas. Os líderes políticos são continuamente os mais velhos, auxiliados por outros adultos com experiência que servem de conselheiros, presentes para o bem das comunidades (ALTUNA, 2014).

Kuba teve o seu processo de estruturação e organização política. A sociedade conguesa encontrava-se dividida em classes, tinha a nobreza e o povo. Na nobreza existiam pessoas que faziam parte de grandes privilégios em relação a outros grupos sociais, gozavam de regalias e eram merecedores de respeito. Os povos da região do antigo Reino do Congo habitavam em comunidades diferentes e todos eles defendiam as suas terras dos invasores. O acesso aos rios e a produção como a agricultura levou muitos povos a se tornarem independentes e formarem organizações. Existiam chefes em cada aldeia, chamados de sobados, que tomavam conta de cada região, das famílias e das terras, sobretudo das plantações. O povo pagava imposto aos Reis, tributos que eram recolhidos pelos funcionários.

A organização política e administrativa facilitou espaços na emancipação e soberania dos Reis e dos reinados. Os reinos diferenciavam-se também na sua superintendência tanto na magnitude territorial e centralização política, concêntricos de poder que irradiava desde a capital mediante o poder Central (CONDOLO, 2002 Apud SILVA, 2012). Congo foi uma das organizações políticas que teve maior destaque nas regiões centrais (CAREGNATO, 2011), segundo Caregnato, no reino do Congo:

Preponderava a política administrativa perante os outros reinos e microrreinos que estavam próximos, submetendo-os a um regime de interdependência ou subserviência econômica e militar. Essas são algumas razões que despertaram nos europeus interesses nos benefícios que poderiam advir ao dominar esse território (CAREGNATO, 2011. p. 3).

O que significa que as comunidades se diferenciavam em termos de tamanho e escopo, de pequenas sociedades segmentárias nas florestas tropicais e poder distribuídos, desde o clã e as chefias das aldeias até as complexas estruturas hierárquicas de Reinos (SILVA, 2012). Apareciam outras organizações e as outras deixavam de ser subordinadas ao se tornar livres e formavam as suas próprias estruturas políticas e administrativas.

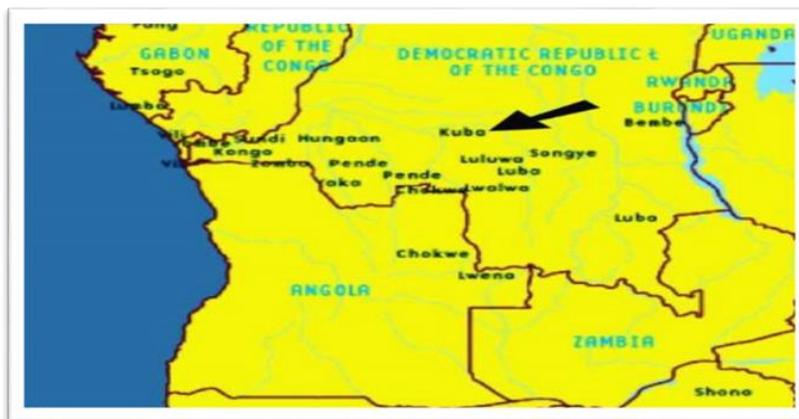
LOCALIZAÇÃO E SISTEMAS POLÍTICOS

Geograficamente, Kuba encontra-se limitado pelos Rios *Sankuru*, no Norte limitado com a região *Lulua (Luluwa)* a atual região de *Cassaí* em *Kananga*, a Oeste segue Rio *Cassai* e o Rio *Lukenie*, ao Leste pela província do *Lomami* e no Norte limitado pela região do *Songye*. Kuba foi um Reino criado às margens de Caasai na atual região da República Democrática do Congo.³

³ Ver Catawiki Tecidos Kuba Shoowa. Disponível em: <<https://www.catawiki.pt/1/23275113-pano-1-tecido-kuba-shoowa-congo-belga>> Acesso em: 13.08.2020.

Muitos povos da região tinham como fonte de abastecimento os rios. Nas margens dos rios faziam o comércio predominantemente Luba e Lunda. Entretanto, há aqui dois elementos importantes a se destacar na formação dos Reinos para o seu estabelecimento: o rio como fonte de abastecimento e valioso para o desenvolvimento das transações comerciais e o próprio comércio com outros povos. O Rio *Lulua* era uma região onde o comércio predominava (MUSEU AFRO BRASILEIRO, 2014).

Imagem 1. Ilustração do mapa da região Kuba.



Disponível em: internet. Título da imagem: Del África negra

A Civilização Kuba floresceu nas regiões do antigo Reino do Congo com um conglomerado de vários principados menores. Composta por diversas etnias que correspondiam aproximadamente aos vinte grupos Bantu, que se uniu e formaram uma federação, por esta razão formam uma federação chamada Kuba, com significado de “relâmpago” (AFONSO e LEYVA, 2019), com clãs Bakongo que possuem grau de parentesco que configuram as existências de suas ancestralidades, religiosidade e cultura.

Dominantes pelos Bushong e a aristocracia Kuba, composto também pelo grupo dos Ngeedes, os Ngongos, os Shoowas, Ngombes, Balobas, Kaams e Bieengs. Fortalecidos e liderados na sua maioria pelos Bushongo, devido ao seu mecanismo de defesa, isolou-se geograficamente e protegeu-se da devastação do comércio de escravo. Foi com a etnia Bushongo que se juntou a outros povos que gerou o Reino. Bushongo possuía o maior domínio em relação aos outros grupos étnicos, tomavam tudo, a sua estrutura estava formada por um sistema rígido e de mérito. As chefias de clãs dos Buchong eram conhecidas como Lançadores de faca. Os Reinos possuíam estrutura idêntica de símbolos políticos e de uma legitimidade dos reis. Alguns Reinos acabaram sendo alvos de invasões, tornando-se enfraquecidos e acabaram dominados por outros reinados com a penetração ao longo do tempo (SILVA, 2012, p.75). Por exemplo, o Reino Yeke e Kuba foram Reinos que perderam as suas estruturas com a chegada dos colonizadores belgas.

A captura de escravos e a denominação dos territórios acabou enfraquecer as unidades políticas dos Reinos.

O Reino Luba teve um sistema político estabelecido de carácter durável de governo, baseado na legitimidade do rei (mulopwe, o rei) e num governo de gabinete real (Mulopwe), com um conselho (Bamfumus). Este modelo de governo se expandiu em alguns Reinos com uma estrutura organizacional semelhante. O continente africano é um dos continentes onde podemos encontrar estruturas governamentais complexas, organizadas e com funções distribuídas (ALTUNA, 2014). Os Lunda adotaram o mesmo sistema de governação de Luba, um sistema de poder que era comandado por chefes e nobres locais e os trabalhadores dos reis tinham que prestar a sua lealdade, mantendo a mesma estrutura com os Bakuba. Os reis de Kuba controlavam os recursos de um ambiente ecológico diversificado, construíram redes de comércio que facilitou obter cobre de longe, e, mais tarde, até mesmo comprar ativos ornamentais valiosos como conchas de búzios, que ajudou no crescimento de sua economia.

Os Reinos opuseram-se em grandes lutas após a presença dos Belgas nesta região Centro africana. Muitos Reis foram contra as forças coloniais e se tornaram um pilar das resistências africanas, como o rei Ambweeky aMileng (SILVA, 2012, p.75). Uma das resistências nesta região na dominação belga foi o Reino Chokwe, que resistiu até 1910 (Hernandez, 2008). No período dos séculos XIV e XV, o interesse dos europeus em África era maior, que resultou numa onda de comércio e se intensificou tornando-se cada vez mais violentas as relações com os Reis africanos. No continente africano tanto nas regiões Ocidental e Oriental, o domínio europeu não aconteceu de forma fácil e rápida, o seu apogeu ou o domínio efetivo dos territórios começou a partir dos anos de 1880-1935 (RODNEY, 2010). Foi nesta fase que os europeus laçaram bases de relações de produção caracteristicamente colonial.

O rei Belga estava ambicioso em ocupar terras e na comercialização de escravos. Uma das preocupações da rápida ocupação foi a sua chegada tardia em África (SILVA, 2012). Alguns reis, nesta fase foram mortos, o caso do Rei Msiri. Este recusava ceder suas terras para Leopold. O Rei Msiri foi morto por uma expedição de 400 tropas na luta da região de Katanga no reino Yeke. O Reino Yeke era um Reino recente, existiu entre os anos de 1856 a 1891, sendo que estava numa fase de ascensão na chegada dos europeus. Após a morte de Msiri um dos seus filhos tomou a liderança. Kuba vivia da pesca, da caça, de coletas de alimentos, frutos, raízes e vegetais comestíveis, introduziu uma cultura de um novo mundo, como a cultura do milho, do tabaco, da mandioca e do feijão, sem esquecer a cultura de tecelagem de rafia em técnicas artísticas sofisticadas e modernas.

Imagem 2. Povo Kuba

Fonte: Civilizações Africanas

O povo Kuba possuía uma arte que chegou a dar voltas pelo mundo, conhecidos pela sua arte de reprodução de tecidos de rafia transformados em fibras finas. Muitas das produções de Kuba estavam envolvidas com os Reis. Ora, eles eram os principais beneficiários das produções, possuíam as ricas peças, como as máscaras e os tecidos valiosos. Outros beneficiavam dessas riquezas eram os sacerdotes e as classes da nobreza, os quais tinham acesso aos materiais em primeira mão e das melhores. Produziam chapéus em fibras, miçangas, tapetes e panos Shoowas, joias, tecidos para homens e para mulheres com grande criatividade que conseguem expressar a cultura. Muitos dos produtos serviam e servem como dotes. Esta prática de alguns objetos serem doados como dotes é cultural em algumas regiões da África Central de África, exemplo de Angola.

No caso dos panos são utilizados em celebrações, apresentações em festas ou em ato para receber uma mulher de outra família, em cerimoniais de união de um homem e uma mulher. Conhecido em determinadas regiões de Angola como alambamento (Kamalonga). Kamalonga é um ritual ligado ao mundo Bantu e tem como objetivos a aliança entre famílias e a valorização da mulher naquela cultura, frequente na República Democrática do Congo (ANTÓNIO, 2018, p.18). Neste caso, produtos servem de dotes para a família da noiva e outros produtos são dirigidos a mãe, ao pai e a tia da noiva. Os objetos são repartidos entre as famílias, ora, esta ação de levar dotes à família da noiva, entrega de materiais valiosos, ainda é muito frequente atualmente assim como em épocas passadas.

Em Angola, o alambamento ou pedido (da mão da noiva) é ainda uma tradição cultural bastante forte, e chega ser mais importante do que o casamento civil ou religioso. O alambamento consiste numa série de rituais, como por exemplo a entrega de uma carta com o pedido da mão da noiva, ofertas em bens e por vezes até mesmo dinheiro. Os tecidos são também

utilizados como peças decorativas, remotamente foram peças de roupa e moeda de troca. O pano em África para determinadas culturas as mulheres utilizam para mostrar a sua destreza, usados em trabalhos de casa e sinal de beleza africana⁴ podendo ser usados para eventuais saídas, festas e celebrações.⁵

Produção Kuba

Imagem 3. Mulher a bordar o pano



Fonte: Civilização Africana

Ilustrações de tecidos

Imagem 4. Representação do tecido de rafia Kuba Shoowa, Congo.



Fonte: Claudio Zeiger

Imagem. 5 Tecido - Kuba / Pano Shoowa - Congo Belga

⁴ Consultar a página Afro e África, 2012.

⁵ Ver CIVILIZAÇÕES AFRICANAS, 2019.



Fonte: Tecido Kuba Shoowa

Já os desenhos têm passado de geração a geração na cultura Kuba, resistindo ao tempo. Kuba são exímios mestres de produção de tecidos, na qual demonstram a originalidade e primor técnico. A qualidade da produção têxtil e o tecido Ráfia Bakuba fez com que muitos criadores de artes, pesquisadores e artesãos fossem à procura dos objetos (MUSEU AFRO BRASILEIRO, 2014). A produção dos tecidos ocorre por etapas, primeiramente retirada das folhas, depois vem o processo de preparação das fibras e depois tornar os tecidos finos para bordar. Os artífices exercem o trabalho congregando uma quantidade razoável de pessoas, homens, mulheres e crianças (MUSEU AFRO BRASILEIRO, 2014). O ofício do tecelão é uma técnica intrincada, ou seja, embaraçosa e de difícil execução. Há uma relação complexa entre a urdidura ao fabricar, a trama e a ordem de fiação no ato de tecer. “O resultado estético dessa fiação com seus motivos geométricos e abstratos serviu de inspiração para muitos artistas contemporâneos” (MUSEU AFRO BRASILEIRO, 2014). Entre as formas do bordado do povo Kuba os mais notáveis são os chamados “Veludos do Kassai”, fabricados especialmente pelo grupo Shoowa. Cada etnia no Kuba tinham uma técnica diferente e sem relação com as outras.

Ilustrações das máscaras



Imagem 6 e 7. Máscara Mwaash Kuba



Fonte: Civilizações africanas do Reino Kuba

Importa dizer que o termo “arte africana” “é uma expressão elaborada pelos estudiosos da arte mundial para englobar toda a produção artística tradicional das centenas de povos que viveram e vivem na África” (REZEND, 2013, p. 14 Apud EIST: 2010, p. 04). “Dentre as expressões mais conhecidas da arte dos povos africanos podemos destacar a música, as máscaras, as danças” (REZENDE, 2013 p. 15). Os artistas africanos confeccionavam seus objetos utilizando diversos materiais presentes na natureza. Por exemplo, faziam esculturas de marfim, argila, máscaras de madeira e ornamentos de metal, como o bronze e o ouro, como nas imagens abaixo. Segundo Rezende, na sua maioria, as peças são feitas de madeira. Muitos instrumentos como as máscaras, apesar de alguns serem anônimos, são consideradas especiais e têm de ser respeitadas, com um importante papel de perpetuar as tradições, os ritos, crenças, a religiosidade, isto é, a memória de um povo para as novas gerações (REZENDE, 2013).

A máscara africana assume a entidade que ela representa, ou seja, cada máscara tem a sua utilidade e acarreta um significado a depender do momento, transformando-se no espírito evocado pela própria máscara que passa a residir dentro do corpo da pessoa que a usa. A máscara africana procura captar a essência do espírito, e não os seus traços físicos reais, por isso, ela faz uso de distorções e abstrações.

Kuba é conhecido pela sua arte de produção de máscaras, de objetos sagrados que têm um enorme significado. Muitas culturas africanas exprimem em suas máscaras elementos morais (OLIVEIRA, 2013). Desse modo, as máscaras representariam a história individual do sujeito que dialoga com o meio social, expressando-a no rosto ao gerar essa máscara e por causa da complexidade dos papéis sociais, criam-se máscaras que são incorporadas pelas pessoas (OLIVEIRA (2013, p. 2). Por exemplo “As máscaras africanas dos Senefu, do povo da Costa do Marfim, têm os olhos quase fechados, simbolizam uma atitude pacífica, autocontrole e paciência,” cada máscara têm o seu significado e o seu contexto (DOMINGOD, 2017). Outro exemplo da criação de máscaras africanas, os Grebo, também da Costa do Marfim, os olhos

redondos nelas impressos representam estado de alerta e raiva, o seu nariz reto significa determinação e decisão.

Sobre às produções Kuba, cabe lembrar que elas são atribuídas um conjunto de diferentes elementos raciais e culturais, resultantes da sua constituição por diferentes grupos, que prevaleceu ao longo dos tempos. Kuba possui uma arte emblemática e de prestígio na sua sociedade, com representações de seus deuses. Suas máscaras têm conexões entre o mundo físico e o mundo espiritual, usadas para marcar importantes períodos de transição e transformação social. Outras aparecem nos atos fúnebres, celebrações, em investidas dos Reis ou quando assumiam um título político. Também são usadas nas danças em forma de homenagear os antepassados e exercer os seus poderes de cura, como doenças, problemas nas aldeias e nas comunidades.

Em Serra Leoa, boca e olhos pequenos representam humildade, enquanto uma testa grande saliente representa sabedoria. Já no Gabão, queixo e boca grandes representam autoridade e força. As máscaras Kuba podem ainda conter peles de animais rodadas como uma espécie de barba ou ainda em formato de penas, cascas de nozes e uma barba de Ráfia, para completar sua estrutura em algumas situações. Determinadas máscaras aparecem separadas, ou seja, precisam ter outros elementos que as completem. Muitas vezes, uma máscara sozinha pode ficar fora do enquadramento representativo. As máscaras Bakuba muitas delas são utilizadas em eventos públicos, cerimoniais e rituais. As máscaras, assim como muitas outras coisas, são reservadas apenas para o rei, procedimentos de iniciação, rituais de purificação, cumprimento das leis e funerais. São sempre os homens que dançam com as máscaras, embora certas personagens femininas possam ser representadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, Kuba foi um Reino criado às margens do Rio Cassai no Sul da República Democrática do Congo. Foi uma civilização formada por diferentes etnias que chegou a constituir uma federação de várias comunidades, lideradas pelos Xongos. Chegou a ser independente até o estabelecimento do Império Belga em 1885 do Estado livre do Congo, sendo que os belgas se aproveitaram de uma série de rebeliões no Leste e as invasões dos Lulus no Sul que causou o seu enfraquecimento. Assim, os Reis foram forçados a deixarem seus territórios e perdiam as suas lideranças. Os europeus começavam a provocar fragilidades nas estruturas da organização dos reinos e muitos dos oficiais menores rivais dos reinos foram excluídos. O Norte da África entrou numa era do imperialismo econômico europeu, mas a região Ocidental e

Oriental do continente o domínio europeu não se deu de forma rápida, pois, os reis africanos resistiram muito e não abriam mão de seus territórios de forma fácil, por essa razão, o domínio efetivo dos territórios africanos só viria a acontecer em algumas partes de África entre os anos de 1880-1935.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFIGBO, A. E. Repercussões sociais da dominação colonial: novas estruturas sociais. In: BOAHEN, Albert Adu (Ed.). **África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

AFONSO. E. V. S. **Surgimento do movimento Tocoismo**: Simão Toco- Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo. 2019. <http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos23/4-euclides-dossie.pdf>> Acesso em: 31/03/2020.

AFONSO. E. V. S. LEYVA. A. P. **Reino Kuba**. 2019. Disponível em: <http://semanauniversitaria.unilab.edu.br/submissao/gerarTrabalho.php?idTrabalho=3205>. Acesso: 12/04/2020.

ALTUNA. R. R. A. **Cultura tradicional Bantu**. Portugal: Editora Paulinas, 2014. 2ª edição.

ANTÓNIO. A. F. J. **Casamento tradicional na etnia bakongo (kamalongo) em Luanda-Angola**. 2018. Disponível em: http://repositorio.unilab.edu.br:8080/jspui/bitstream/123456789/846/1/2018_proj_fantonio.pdf Acesso em: 04/04/2020.

CAREGNATO. L. Em terras do ngola e do manikongo: Descrição dos reinos do Kongo e N'Dongo no século XX. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo**, julho 2011.

HENDERSON. W. L. **A Igreja em Angola**. Lisboa: Além do mar, 1990.

HERNANDEZ, L. L. **A África na sala de aula. Visita à história contemporânea**. 4º Edição. - São Paulo: Selo Negro, 2008.

JAGUARIBE. H. **Um estudo crítico da História**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001.

OGOT, B. A. (Org). **História Geral da África, Vol. V – África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010.

OLIVEIRA. T. M. M. **O poder da máscara no psicodrama: A sombra e a luz**. 2013.

REZENDE. E. C. O Sentido Social das Máscaras Africanas e o Seu Uso Como Objeto Pedagógico em Sala de Aula. Os desafios da escola pública paranaense na perspectiva do professor PDE Produções Didático-Pedagógicas. 2013. Disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2013222/2013_fafipa_hist_pdp_evandro_carlos_de_rezende.pdf. Acesso em: 18/03/2020.

RODNEY, Walter. A economia colonial. In: BOAHEN, Albert Adu (Org). **História Geral da África. África sob dominação colonial, 1880-1935, vol. VII.** Brasília: UNESCO/MEC, 2010, p. 377 – 399.

SILVA. Castellano. Igor. **Congo, a Guerra Mundial Africana: Conflitos armados, construção do Estado e alternativas para paz.** Porto Alegre: Editora Leitura XXI, 2012.

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

VISENTINI. P. F. **A África moderna.** Porto Alegre: Editora Leitura XXI, 2010.

FONTES CONSULTADAS

DOMINGUES. E. J. **ENSINAR HISTÓRIA.** Disponível em: <https://ensinarhistoriajoelza.com.br/mascaras-africanas-recortar-colorir/>. 2017. Acesso em: 06/03/2020.

LIMA ESTAMPARIA. Disponível em: <http://celsolima.zip.net/arch2011-01-30_2011-02-05.html> Acesso em: 13/07/2019. Publicado aos 01/02/2011.

CASA VOGUE. Disponível em: <<https://casavogue.globo.com/MostrasExpos/Arte/noticia/2014/09/tecidos-da-nobreza-africana-em-exposicao.html>> Acessado em 24/10/2019.

BRITANNICA. Disponível em: <<https://www.britannica.com/place/Kuba-historical-kingdom>> Africaninformações < Acessado em: 16 de Julho de 2019.

_____,Disponível em: <<https://www.britannica.com/place/Kuba-historical-kingdom>> Africaninformações redigida por editores da Enciclopédia Britânica>Acessado em 16 de Julho de 2019.

CIVILIZAÇÕES-AFRICANAS: Disponível em: <<http://civilizacoesafricanas.blogspot.com/2010/02/reino-kuba.html>> Acesso: 24/08/2020.

CABRAL. P. A. Museu afro brasil. av. parque Ibirapuera/portão 10 04094 050/ são Paulo/sp. brasil/fone 55 11 3320 8900. Disponível em: <<http://museuafrobrasil.org.br/programacaocultural/exposicoes/temporarias/detalhe?title=%E2%80%9CArte+Bakuba+%E2%80%93R%C3%A1fias+e+Veludos%E2%80%9D>>Acesso em : 06/03/2020.

MEGA CURSO: Disponível em: <https://www.megacurioso.com.br/ciencia/109696-porque-pessoas-brancas-costumam-ser-chamadas-de-caucasianos.htm?fbclid=IwAR0LBQ1hR5b3wRwH_drRyMDuVyLT--zZPsOrl-K4Aykpnsn8cvoPTK8qzv8> Acesso: 28/03/2020.

SUA PESQUISA. **Geografia da África.** Disponível em: <https://www.suapesquisa.com/geografia/africa_setentrional.htm> Acesso em: 15/02/2020.

APRENDER KIKONGO. Disponível em: <<https://www.kiakongo.com/aprender-kikongo/regra-geral-kikongo/>> Acesso em: 28/03/2020.

LISOPO YA KAMA. Disponível em: <http://en.lisapoyakama.org/the-kuba-kingdom/?fbclid=IwAR1HF5a_sNTf2ZV35C8xKIcrG2-AC2KGVHqLGGLVqLLk41oXqVCkaMf2xeE> Acessado em: 28/03/2020>.

GLOBAL VOICES. Disponível em: <https://pt.globalvoices.org/2010/08/29/angola-o-alambamento-e-os-rituais-do-casamento/> Acesso em: 04/04/2020.~

ZEIGER. C. Tecido de rafia Kuba Shoowa-Congo1Disponível em: <<http://claudio-zeiger.blogspot.com/2012/03/tecido-de-rafia-kuba-shoowa-congo.html>> Acesso em: 20/07/2019.

Recebido em: 10/04/2020

Aprovado em: 16/06/2020

O País das Mil Colinas: O que levou Ruanda ao episódio de 1994?



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | N°. 1 | Ano 2020

Thaise Alves da Silva

The Land of a Thousand Hills: What led Rwanda to the 1994 episode?

RESUMO: Este trabalho propõe uma apreciação reflexiva sobre a colonização de Ruanda, buscando analisar aspectos históricos que são importantes para entendermos o desembocar do conflito de 1994. Este país foi palco de diferentes eventos, que se vistos de maneira e formas isoladas resultarão em conclusões distintas. Os eventos anteriores ao ano de 1994 se constituíram em típicos momentos de uma guerra civil, com raízes no contexto da independência do país. Entretanto, se tomarmos apenas o evento de 1994, como sendo o mesmo originado a partir de suas próprias circunstâncias, constataremos que houve um genocídio, planejado tão somente com fins da eliminação de uma parte da população em detrimento de outra.

PALAVRAS-CHAVE: Ruanda; Colonização; Historiografia; África.

ABSTRACT: This work proposes a reflexive appreciation of the colonization of Rwanda, seeking to analyze historical aspects that are important for us to understand the outcome of the 1994 conflict. This country was the scene of different events, which if seen in isolated ways and forms will result in different conclusions. The events prior to the year 1994 were typical moments of civil war, with roots in the context of the country's independence. However, if we take only the 1994 event, as being the same originated from its own circumstances, we will find that there was a genocide, planned only for the purpose of eliminating one part of the population at the expense of another.

KEY WORDS: Rwanda; Colonization; Historiography; Africa.

Site/Contato

Editores

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

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

O País das Mil Colinas: O que levou Ruanda ao episódio de 1994?

Thaise Alves da Silva ¹

INTRODUÇÃO

Neste artigo, proponho analisar como ocorreu o processo de colonização de Ruanda, localizada na região dos lagos, também conhecido como o País das Mil Colinas (COUTO, 2013). Ruanda faz fronteira com a Tanzânia, Burundi, RDC (Congo) e Uganda. Os habitantes deste país são os banyarwandas: twás, hutus e tutsis, identificados por Hatzfeld (2005) e Visentini (2010) como três povos distintos. Entretanto, Gourevitch (2006), Kapuscinski (2005) e Magnoli (2009) apresentam os ruandeses como um único povo, com mesmo mito de origem, língua e religião, dotados de uma organização social mutável, com suas identidades construídas a partir da política (MAMDANI, 2002).

Corroborando com esta divisão do conceito aplicado por Martins (2002), Mamdani (2002) identifica certa oscilação nas identidades políticas dos banyarwandas, a qual em determinado momento da história a categoria raça é utilizada, e em outro momento o conceito de etnia é aplicado para diferenciar tutsis e hutus. Faz-se necessário explicar que Mamdani nomeia por “identidades políticas” aquelas que são consequências diretas do processo de formação do Estado, sofrendo alterações de um período histórico para outro. Assim, raça e etnia são identidades impostas legalmente pelo Estado, ou seja, institucionalizadas, conferindo o caráter de identidade política. É preciso entender que não existem identidades fixas (SILVA, 2000; BAUMAN, 2005; HALL, 2014) as mesmas precisam ser estudadas em todo seu processo histórico, levando em conta a maneira como foram tornadas objetos de uma instrumentalização. Somente a partir disto, o conflito em Ruanda poderá ser entendido para além de um fato biológico ou espontâneo.

Dentre os momentos de divergência dos ruandeses, é importante mencionar o contexto da Revolução Hutu, ocorrido no ano de 1959, para que percebamos o porquê da justificação do conflito por meio das questões raciais. Entenderemos também a disseminação da ideologia colonial por meio do mito hamítico, que atribuiu aos tutsis à qualidade de raça superior aos hutus. Contudo, por meio deste mito, os tutsis perderam sua condição de nativos, passando então para o lugar do estrangeiro, invasor, posto que fossem tributários de outras terras. Isto deve fazer com que percebamos a forma pela qual a comunidade local sofreu fortes influências na

¹ Licenciada em História pela Universidade do Estado da Bahia. E-mail: a_thaise@yahoo.com.br

composição de suas identidades, sendo este o fato que nos leva a caracterizar as mesmas como construções políticas, em uma história “cúmplice” do imperialismo. Pode-se constatar que os nomes “tutsi” e “hutu” existem desde o período pré-colonial. Sigamos para que possamos entender melhor.

A colonização e seus mitos

O processo de partilha, categoria consagrada por boa parte da historiografia (MACKENZIE, 1994), ou “roedura da África”, leitura crítica feita pelo grande historiador burkinense (KI-ZERBO, 2002), deve ser entendido como de fundamental importância para compreender o período, e a posterior colonização do continente, sobretudo Ruanda. Ocorrido no final do século XX, a partilha (ou roedura) deve ser entendida como reflexo do que estava acontecendo com os países europeus na busca pelo alargamento econômico por meio da exploração, conquista e grandes navegações.

Ruanda foi entregue à Alemanha na Conferência de Berlim (1885), por meio do explorador Conde Gustav Adolf Von Gotzen, que chegou ao reino dos banyarwandas em 1894 e encontrou a sociedade organizada por vínculos clânicos e dependência pessoal onde a divisão social estava diretamente ligada às riquezas e propriedades². Sendo assim, não creio que seja possível classificar os ruandeses como raças ou mesmo etnias diferentes. Pode-se dizer que havia uma “elite”, que detinha o controle e o conhecimento sobre o gado, nomeada por tutsi, assim como existiam os agricultores, conhecidos por hutus. Não eram categorias fixas, posto que nada impedisse que um tutsi se transformasse em hutu, com a perda de seus bens, ou até mesmo que um hutu subisse para posição de tutsi a partir do momento no qual adquirisse propriedades para tal. A diferença por meio da racialização e da construção de identidades étnicas foi evidenciada com a colonização europeia³.

² A Conferência de Berlim foi a principal responsável pelo estabelecimento das fronteiras do continente africano. Possui uma longa trilha de interesses para que a mesma aconteça, e que aparece na discussão de Hernandez (2005). Primeiro (1865- 1890) - os interesses de Leopoldo II da Bélgica em fundar um Império ultramarino; Segundo (1883-1886) - a luta de Portugal pela implantação e conquista do projeto “Mapa cor-de-rosa” que ligaria direta e economicamente suas duas colônias: Angola e Moçambique, facilitando o transporte e comércio de mercadorias entre as mesmas. Terceiro (1887) - expansionismo da política francesa com a Grã-Bretanha no controle sobre o Egito. Quarto (1890) livre comércio e navegação nas bacias do Níger e do Zaire. A partir da Conferência, a corrida para exploração do continente foi acelerada, onde além da exploração os países colonizadores submetiam as colônias ao controle. É através da conferência de Berlim que as regras para conquista e exploração são estabelecidas. Sobre esta questão, ver: Visentini, 2010; Wesseling, 1998.

³ Alves (2005) explica a caracterização de uma sociedade por meio da etnicidade, discutindo primeiro a origem do termo “étnico”, depois traçando um percurso até o uso da palavra nos tempos atuais. A autora sustenta que as identidades étnicas podem ser culturalmente definidas ou biologicamente determinadas. Ela provê, sobreposição e historiciza a relação Eu/Outro, caracterizando as relações sociais, econômicas e políticas na busca por vantagens

Von Gotzen, ao chegar a Ruanda em 1894, percebeu uma organização tripartite dos banyarwandas: twás, tutsis e hutus, sob o reinado de Kigeri IV Rwabugiri⁴. Sua morte propiciou momentos de grave crise política para o país, uma vez que não existia um sistema de sucessão definido. Mesmo assim, os banyarwandas conseguiram permanecer no poder com presença mínima dos europeus. A Alemanha instalou seus primeiros postos administrativos somente em 1897, e se retirou em 1916. Teve como base o sistema de colonização apoiada no modo indireto:

Von Gotzen conseguiu firmar tratados com os chefes de Tanganica, Ruanda e Burundi, e os alemães passaram a exercer uma influência indireta nos assuntos locais. Contudo, a potência europeia não revelou maior interesse pela região e enfrentou com tropas insuficientes revoltas tribais em diferentes áreas do que viria a ser a África Oriental Alemã. Em 1911, alemães ajudaram os tutsis a esmagar uma revolta hutu, mas na Primeira Guerra Mundial, forças belgas avançaram a partir da colônia do Congo sobre a colônia alemã e, com o auxílio de uma ofensiva britânica a partir de Uganda, derrotaram os alemães e seus aliados banyarwandas (MAGNOLI, 2009, p. 261).

Nenhuma mudança profunda ocorreu na sociedade ruandesa neste período (GOUREVITCH, 2006, p. 52). Em 1921, com o fim da Primeira Guerra Mundial, Ruanda passou para as mãos da Bélgica. O método de colonização utilizado pela Bélgica, em 1921, manteve o que foi gestado pelos alemães:

A “real” política colonial da Bélgica foi implantada de modo progressivo entre 1926 e 1931, por meio de uma série de medidas conhecidas como “les réformes Voisin”, pelo então governante Charles Voisin. A reforma tinha por objetivos: transferir o poder do monarca para os chefes locais; reorganizar o poder das autoridades locais para extinguir qualquer responsabilidade perante as respectivas comunidades ou qualquer forma de controle da burocracia em nível local; e “racializar” a autoridade local (REZENDE, 2011, p. 21).

Utilizando-se da classificação por três meios diferentes, mas que se complementam, os traços biológicos, a migração geográfica e a “teoria hamítica”, os belgas consolidaram a divisão entre tutsis e hutus como pertencentes a grupos diferentes. Chefes hutus foram substituídos massivamente, de modo que em finais de 1959 a maioria dos chefes e subchefes eram tutsis. Até mesmo os cargos de chefes das propriedades de terra que usualmente era dos hutus, foram

materiais. Estas identidades, por meio da etnicidade, passam pelo processo contingencial, substancial e circunstancial.

⁴ Primeiro Mwanza de Ruanda a entrar em contato com europeus. Responsável por criar exércitos em seu reinado que impediam a entrada de estrangeiros em seu território, principalmente árabes.

substituídos por tutsis expressivamente. A presença indiscutível dos tutsis nos poderes foi enfim consolidada em 1936 e os mitos passaram a ser um “problema”.

Dentre os mitos que explicam a origem dos ruandeses, temos a apresentação dos banyarwandas como um único povo de mesma origem. Porém, importa ressaltar que em nenhum momento, mesmo na tese de distinção entre agricultores, pastores e domésticos, o fator étnico é evidenciado, deixando claro para nós que não havia uma divisão étnica, e que a estas identidades foi implantado o conteúdo tutsi e hutu. A. Kagame, historiador ruandês, negou que qualquer instituição estatal tenha dependido da participação dos agricultores para existir, mesmo que Ruanda continue sendo um país agrário até os dias atuais, e que a relação entre estes grupos vivera em estado de cordialidade, como Magnoli destaca:

...Gihanga figura como pai dos três ancestrais ruandeses: Gatwa, dos twas, Gahutu, dos hutus e Gatutsi, dos tutsis. Para determinar qual dos três filhos era merecedor de sua herança, Gihanga confiou uma cabaça de leite a cada um, durante uma noite. Na manhã seguinte, Gihanga voltou e verificou como agiram seus filhos na noite original. Gatwa foi desqualificado e desterrado, pois, num sono agitado, derrubara a cabaça e perdera o leite. Gahutu foi deserdado e condenado a trabalhar para Gatutsi, pois, sedento, bebera o leite. Gatutsi, que permanecera acordado e vigilante, conservando seu leite, foi designado sucessor de Gihanga, recebeu como herança todos os rebanhos de vacas do país e ficou isento de realizar trabalhos manuais (MAGNOLI, 2009, p. 259).

Os colonizadores estabeleceram a diferenciação entre tutsis e hutus por meio dos traços biológicos, cujo parâmetro era a altura, a medida dos narizes e a pigmentação da pele. Implantaram a distinção de classes sociais ou castas, buscando traços que melhor se semelham com os belgas:

... a raça que mais se assemelhava às características físicas europeias era superior, e eram muito diferentes dos nativos, pois apesar dos efeitos da miscigenação (cabelos crespos e pele mais escura), possuíam nariz fino em vez de “achatado” e esta característica os tornavam especiais, naturalmente mais evoluídos e por isso, dominantes. Por fim, ele declarou que com um pouco de educação e cristianismo poderiam ser quase tão superiores quanto os britânicos e o resto dos homens brancos (FRUCTUOZO, 2009 a, p. 05).

A justificação por meio da migração, de acordo com a autora supracitada, é apresentada da seguinte forma:

Conta-se que, inicialmente Ruanda foi ocupada por um povo pigmeu chamado twá, que viviam em cavernas e que hoje representa 1% da população. Os tutsis e hutus teriam vindo mais tarde e acredita-se que os hutus são um povo “bantu” que veio primeiro do sul e do oeste de Ruanda, e que um povo nilótico (quem

vem das margens do Nilo) chamado tutsi veio depois, do leste e do norte (FRUCTUOZO, 2009 a, p. 03).

Esta compreensão é complementada no trecho abaixo:

Inspirados por esta narrativa, os sábios belgas em Ruanda decidiram que os tutsis só podiam ser um dos frutos das migrações hamíticas. Na versão principal da tese, os tutsis seriam originários de algum ponto do Chifre da África, possivelmente a Etiópia, numa versão alternativa, teriam se deslocado a partir do vale do Nilo. Contudo, a origem etíope afigurava-se como a mais sedutora para os estudiosos europeus, pois significava que os tutsis tinham ancestrais cristãos (MAGNOLI, 2009, p. 263).

Com a legitimação da superioridade dos tutsis, através das três justificativas de diferenciação do povo banyarwanda, os belgas implantaram as carteiras de identidade étnica, classificando cada indivíduo de acordo com sua etnia. Aqui, faz-se necessário lembrar que o mundo ainda estava sob a influência das teses das características inatas, determinadas pelas medidas do tamanho do crânio, dentre outros aspectos. Ressalte-se também o aspecto do conceito de raça, que teve seu apogeu no quarto período do século XX (BARBUJANI, 2007).

A racialização das diferenças entre estas duas categorias ocorreu tanto por meio do discurso ideológico, quanto pela reprodução da diferença racial disseminada dentro das instituições ruandesas, transformando estas em um forte instrumento para a disseminação destas ideias. Sendo a base legal para a divisão, seguida de discriminação pela ideia de raça, o que antes poderia ser entendido como “comunidade cultural” (REZENDE, 2011) passou a ser também uma comunidade política, dividindo assim os nativos por grupos, leis, autoridades e administrações.

A partir de então teríamos o direito civil “racializado” e o consuetudinário “eticizado”, adotando os princípios da identidade e discriminação. Essa atitude, alicerçada na “ciência das raças” de Speke, é de suma importância para compreendermos o período colonial⁵. Em sua teoria, o escritor caracterizou os emigrados da Etiópia, enquadrando os tutsis em meio a estes como a raça superior dentre os ruandeses. Graças a estes estudos, as atitudes dos colonizadores europeus perante os ruandeses foram, por muito tempo, condicionadas por “verdades científicas inquestionáveis.”

Sem que fosse prestada a devida atenção às transformações sociais, os colonizadores possibilitaram que os tutsis detivessem o direito a alguns privilégios, e em troca puderam fazer a colonização de maneira indireta. Entretanto, seria infantilidade de nossa parte, culpabilizar o

⁵ John Hanning Speke, o famoso explorador e descobridor da fonte do Rio Nilo, apresentou em sua obra *Journal of the Discovery of the Source of the Nile* (London, 1863) o que denominou de “theory of conquest of inferior by superior races”.

processo colonizador pelo episódio ocorrido em Ruanda no ano de 1994. Traçando este caminho, poderíamos incorrer sobre o erro de desvincular dos ruandeses a responsabilidade por seus atos, tratando-os como meros objetos manipuláveis. O que houve até aqui foi um apanhado por meio dos mitos de origem para se compreender como a divisão, diferenciação, classificação e construção de identidades (SANTOS, 2011, p. 33) dos banyarwandas foram mistificadas por meio de concepções balizadas nas classificações raciais, corroborando desta forma para que a história do país fosse tomando tais rumos.

Em 1946, a Organização das Nações Unidas (ONU) concede à Bélgica a tutela sobre Ruanda e Burundi. Desta forma, maiores poderes sobre o território lhe foram conferidos, apesar da obrigatoriedade dos belgas em ter que prestar contas de sua administração. O resultado deste processo foi uma mudança na metodologia administrativa dos colonizadores, que além de fortalecerem as influências dos tutsis na administração local por meio de concessão de cargos, também colocava a colônia nos passos de certa independência. Na década de 1950, a Bélgica começou a pensar na possibilidade de emancipação em longo prazo, e juntamente com a ONU, deu início a preparação da descolonização da região. No entanto, o que fazem é uma transformação dos grupos tradicionais em empregados civis, e estas medidas acirraram ainda mais as tensões entre os banyarwandas. Em março de 1957, um grupo de intelectuais hutus escreveu o Manifesto Hutu, defendendo a democracia e melhores condições para o “grupo étnico”. Neste manifesto, contudo, não reivindicavam a extinção das carteiras de identidade étnicas. Denunciavam a exploração e reivindicavam direitos, além da independência de Ruanda.

As diferenças étnicas sofreram nova intervenção. Sendo os Hutus maioria a reivindicar seus direitos, conseqüentemente, os tutsis passariam para o lugar do subordinado. Apesar dos mesmos também almejarem a independência, não significava que deveriam “reparar” atos antigos e assumirem outro espaço que não fosse o da elite, da manutenção dos privilégios.

A reação dos tutsis à ameaça de perda do lugar social, justificada pela superioridade natural, fez com que o manifesto Hutu se radicalizasse e criassem então dois partidos políticos: a Association pour La Promotion Sociale de La Masse - APROSOMA⁶ (1958), que teve como líder Joseph Habyarimana Gitera, “cuja intenção, a princípio, era forjar uma aliança política em termos de classe e definir uma agenda política para abordar as linhas de pobreza e subdesenvolvimento” (ARAÚJO, 2012, p. 33-34), e o Partie du Mouvement de l’Emancipation Hutu- PARMEHUTU (1959), que tinha como chefe Grégoire Kayibanda. Este partido contava com apoio no norte e centro de Ruanda.

⁶ Criada em 1957, porém torna-se partido em 1958.

Os tutsis se concentraram entre o Rassemblement Démocratique Ruandais - RADER (1959) e Union National et Ruandaise- UNAR, ambos liderados por aristocratas tutsis, mas que contavam com a participação de alguns hutus como François Rukeba. Os caminhos foram se estreitando de tal forma que em 1º de novembro de 1959, Dominique Mbonyumutwa, ativista político hutu, foi brutalmente agredido em Gitarama⁷. O resultado disso foi que em menos de 24 horas aconteceram ondas de ataques às autoridades tutsis. Antes deste acontecimento, Gourevitch (2006) adverte não ter ocorrido nenhuma onda de violência política sistemática entre as duas “etnias”. Este evento ficou conhecido como “o vento da destruição” (ARRUDA, 2012) e causou grandes migrações de tutsis para colônias vizinhas, como Zaire (atual Congo), Burundi e Uganda.

Outros acontecimentos de suma importância entraram em curso após a revolta, em especial a proclamação da Independência Unilateral de Ruanda em 1961. É neste momento que a administração belga decide conceder poderes provisórios às administrações locais até que houvesse um consenso entre Bélgica e ONU sobre a data das eleições legislativas no país.

A República recém-nascida já enfrentava sérios problemas! Pense o caro leitor/a que estamos escutando vanerão e dançando forró.... No mínimo estamos fora de ritmo! Em pouco tempo o país transformou-se naquilo que seus novos defensores diziam ser contra, ou seja, uma República autoritária e com discursos étnicos sendo usados como justificativa para manter o poder nas mãos de alguns. Nesta perspectiva, os conflitos envolvendo tutsis e hutus foram cada vez mais constantes:

Olhando para trás, os ruandeses dirão que alguns incidentes como esses eram inevitáveis. Mas, na próxima vez que você ler uma reportagem como a que foi estampada na primeira página do New York Times em outubro de 1997, relatando “a velha animosidade entre os grupos étnicos tutsi e hutu”, lembre-se de que, antes do espancamento de Mbonyumutwa acender o pavio em 1959, nunca havia sido registrada uma violência política sistemática entre hutus e tutsis – em nenhum lugar (GOUREVITCH; 2006, p. 57).

Um traço característico do governo de Kayibanda foi o nacionalismo “racializado” em favor dos hutus, alicerçado nas identidades políticas institucionalizadas pelo colonialismo. Os tutsis vistos como inimigos da “ordem”, ao mesmo tempo em que eram acusados de tentar desestabilizar o governo.

A comunidade internacional não pareceu se importar com o ocorrido e silenciou. Ao escrever para o jornal francês Le Monde, Vuillemin classificou o ocorrido em Ruanda entre 1963

⁷ Segunda maior cidade de Ruanda, com uma população de 84. 669 habitantes segundo o censo de 2002. Era capital de uma dentre as doze (intara) províncias antigas do país até 2005. Está localizada no centro do país, a oeste de Kigali.

e 1964 como “verdadeiro genocídio”, chamando a atenção para a indiferença dos europeus e das organizações humanitárias. O que de fato ocorreu foi o fortalecimento do governo de Kayibanda, que exercia sua função de maneira autoritária e com ideias de justiça, moralismo e progresso. O governo arquitetou ideologias e atos que justificavam e legitimavam sua forma de governar, mesmo que estas não trouxessem nenhuma melhora ao quadro econômico de Ruanda interna e externamente.

Ser cidadão então significava ser hutu e adotar o modelo de vida cristã, mas é exatamente a conjuntura apresentada anteriormente que será responsável pelo enfraquecimento e fragilidade do governo de Kayibanda, e o fará vítima do golpe de Estado em 1973, levando Juvenal Habyarimana ao poder (GOUREVITCH, 2006, p. 60 - 63; KIZERBO, 2002, vol. II, p. 241). Grégoire Kayibanda foi destituído do poder em 05 de julho de 1973, ficando em prisão domiciliar, e foi condenado à morte em 29 de junho de 1974, acusado de ser o responsável por coordenar os massacres de 1973. Porém, foi perdoado pelo governo central e morreu envenenado em 15 de dezembro de 1976. Enquanto isto, o novo presidente, também hutu, estabelecia um governo militar com uma participação civil significativa. Habyarimana centralizou as instituições públicas, concentrou o poder no gabinete do presidente, nos órgãos do partido único - Movimento Nacional Republicano para a Democracia e Desenvolvimento (MRND) e nos serviços de segurança. Mesmo com todas estas atitudes, o presidente pediu trégua nos ataques aos tutsis e é esta troca de presidência que trará uma relativa paz no início da Segunda República.

Um fato importante que poderíamos destacar neste período é a introdução de programas de ajustamento estrutural e de liberalização econômica durante os quais o país irá passar por uma crescente recessão, com aumento do desemprego, queda das exportações, denúncias de corrupção no governo e tantos outros aspectos que farão crescer também um mal-estar social e repressão política (FLORÊNCIO, 2011, p. 7). O Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional exigiram que Ruanda implantasse programa de ajuste estrutural e, em 1989, o orçamento governamental foi cortado pela metade.

Ainda na década de 1980 temos Habyarimana adotando políticas cada vez mais repressivas contra seus oponentes políticos, dentre estes, presos políticos da Primeira República, críticos de seu regime e que eram tidos como ameaças. Ruanda começou a presenciar assassinatos, travestidos de acidentes dos mais variados. A RPF (Rwandese Patriotic Front) ataca, e o medo de perder o poder pode acarretar em medidas extremas na luta por frear os adversários⁸. O então presidente concentrou grande parte de seus esforços na perseguição aos seus oponentes políticos, fossem tutsis ou hutus, um adendo para lembrar que a paz registrada

neste período pode ser entendida como um momento de enriquecimento das elites hutu. Por meio de acordos financeiros que visavam às exportações de chá, café e estanho, além da ajuda externa na economia do país, o presidente Habyarimana balizou o seu governo em uma política associada à economia. Porém, com o fortalecimento da crise no país, estes acordos financeiros estavam cada vez mais difíceis de serem mantidos.

As pressões externas se acirraram no fim da década de 1980, logo após a queda do muro de Berlim, quando Estados Unidos e Europa Ocidental começaram a exigir dos países africanos a democratização dos mesmos. Foi exatamente nestes anos que ocorreu o desmantelamento de boa parte dos sistemas público de educação e saúde de muitos países do continente africano, conforme Ki-Zerbo (2006). Importante lembrar que nos últimos quinze anos a França substituiu o papel mantido pela Bélgica em relação ao Estado ruandês, em troca de garantias financeiras e militares. Em 1975 Kigali e Paris assinaram acordo de cooperação e treinamento militar, seguido de aumento significativo do financiamento francês. As reivindicações internas por democracia ganharam aliados importantes, como Vaticano e os Estados Francófonos. Habyarimana, não por boa vontade, introduziu o multipartidarismo em Ruanda sentindo a pressão dos adversários, finalizando este ano com uma grande crise política no país, além de ter se tornado suscetível a futuros ataques da FPR.

Então vamos refletir... Qual a melhor forma de barrar o adversário em Ruanda? Se o caro leitor pensou na possibilidade de reavivar as diferenças, seguidas de rivalidades étnicas implantadas pela colonização, também pensei nisto! Habyarimana transformou esta abordagem em uma característica central do seu regime após 1990, estabelecendo novamente categorias étnicas, que foram gradativamente sendo usadas uns contra os outros.

O país das mil colinas vivenciou nas décadas de 1980 e 1990 fortes características de diferenciação regional, seguida de marginalização entre a população urbana e à rural. Esta desigualdade social se tornou cada vez mais gritante entre ricos e pobres, além das diferenciações ao acesso político, entre outras. Todos os aspectos indicados acima são responsáveis pelos altos índices de violência do período. Interessante perceber também que mais da metade da população ruandesa tinha como forma de subsistência, a agricultura, fator que o governo de Habyarimana, por muito custo, reconheceu o problema da pressão demográfica do país, negando mais tarde o pedido de repatriamento de refugiados. Outra característica interessante é que o governo de Habyarimana passava por problemas internos, pois vivenciava conflitos intensos com o akazu⁹,

⁸ A Rwandese Patriotic Front, doravante, será referida como Frente Patriótica Ruandesa.

⁹ Grupo de maioria dos familiares da esposa de Habyarimana, acusados de corruptos.

além dos problemas com os refugiados tutsis que não paravam de deixar o país desde 1959 (PORSANI, 2007, p. 27).

Alguns destes refugiados, em sua maioria jovens tutsis, juntaram-se ao movimento rebelde armado de Yoweri Museveni (FLORÊNCIO, 2011, p. 9). É este grupo de refugiados que ajudará Museveni a assumir o poder em Uganda em 1986, por meio de uma revolta através do Exército da Resistência, que em 1996 é eleito democraticamente. Ressalte-se que ainda hoje Yoweri Museveni é o presidente de Uganda, somando 31 anos no poder. Tendo conquistado a presidência, Museveni encaminha as reivindicações dos tutsis refugiados ao governo de Ruanda, que recusou o repatriamento dos mesmos. Assim, os tutsis que estavam em Uganda conseguiram cargos influentes nas forças armadas e adquirem conhecimento de guerrilha. Dentre estes destaca-se Paul Kagame – atual presidente da República do Ruanda, de 2000 até os tempos atuais – que após ganhar a confiança do presidente de Uganda, ocupou vários cargos posteriormente. Chegamos ao fim da década de 80 com cerca de “480 mil ruandeses, 7% da população total e metade da população tutsi, na condição de refugiados, vivendo principalmente em Burundi (280 mil), Uganda (80 mil), República Democrática do Congo (80 mil) e Tanzânia (30 mil)” (ARAÚJO, 2012, p. 43).

Em 1989, os refugiados em Uganda são destituídos do cargo. Nesse contexto surge a FPR (Rwandese Patriotic Front), com seu braço armado RPA (Rwandese Patriotic Army) (FLORÊNCIO, 2011, p. 9). A RPA conseguiu adeptos de vários países vizinhos após sua organização, tramando assim, o primeiro ataque a Ruanda em 1º de outubro de 1990. Avançando por várias regiões do país, as tropas da RPA (FPR em português) foram repelidas pelas forças armadas de Ruanda, que conseguiu apoio do Zaire, França e Bélgica. Mesmo derrotada, a RPA continuou com ataques ofensivos na fronteira entre Uganda e Ruanda. Deste modo, passamos um período de 1990 - 1993 do que podemos nominar por guerra entre o governo de Habyarimana e da FPR, coincidindo com a crise política interna já sinalizada anteriormente e que se intensificou, e com a pressão externa exigindo a democratização do país.

Decorrente da queda do muro de Berlim em 1989, que acelerou também o fim da Guerra Fria, tanto a Europa Ocidental quanto a América do Norte começaram a exigir a democratização dos países africanos dependentes. Sofrendo pressões externas e internas Habyarimana, mesmo sendo avesso aos apelos internacionais, anunciou em 1990 um sistema político multipartidário para Ruanda (GOUREVITCH, 2006, p. 98). Não seja o leitor ingênuo, ao pensar que Habyarimana pretendia dividir o poder com os tutsis. Prova disso é que o presidente arquitetou um falso ataque da FPR à capital de Ruanda, buscando exagerar a ameaça rebelde ao governo.

De fato, houve um ataque da FPR em 1990, porém não foi para além da região nordeste do país, bem distante da capital.

A partir do momento que o presidente cria o suposto ataque, com grande dose de exagero por parte do governo às ameaças rebeldes, o governo poderá então assumir o lugar de vítima, enquanto os rebeldes se tornam ameaçadores da paz. Mas o que o governo ganhava com isso? Se bem lembrar o leitor, Habyarimana foi obrigado a instaurar uma política multipartidária em Ruanda, e este foi o adendo para ele agir contra o pluralismo partidário, colocando tutsis e hutus contrários ao governo como cúmplices dos rebeldes da FPR. A partir deste momento, listas com nomes e endereços dos denominados traidores foram organizadas e diversas pessoas presas, já entre outubro e dezembro de 1990 (GOUREVITCH, 2006, p. 99-100).

Em março de 1991, após ataques, mortes e negociações, Habyarimana encontra-se novamente pressionado pelas forças exteriores. O governo é obrigado a instaurar um gabinete transitório, contando com representantes de membros do exército rebelde, incorporando alguns destes ao exército nacional. Surge ainda neste mesmo período, novos partidos políticos como: o MDR (Mouvement Démocratique Républicain), o PSD (Partie Social-Démocrate), o PDC (Partie Démocratique Chrétien), o PL (Partie Libéral) e o CDR (Coalition pour la Défense de La République) (FLORÊNCIO, 2011, p. 8). O aumento do número de pessoal do exército ruandês é bastante significativo, passando de cinco mil para algo em torno de 50 mil soldados. Enquanto isso, do outro lado, Paul Kagame retorna para Uganda, assume a liderança da FPR, recruta pessoas expulsas pela FAR (Forças Armadas de Ruanda), fato que também causa o aumento significativo no contingente de pessoal, de 12 mil pares para 25 mil soldados entre 1991 e 1992 (DOYLE; SAMBANIS, 2006).

Outro fator que deve ser destacado neste mesmo período é a criação da milícia que ficou conhecida por Interahamwe, que também estava se articulando (FRUCTUOZO, 2009 b, p. 18)¹⁰. Ainda em 1992, Habyarimana enfrentou protesto dos civis, motim das forças armadas, além de ter sido forçado a aceitar um governo de coalizão onde irá atribuir o cargo de primeiro ministro ao maior partido de oposição. Todos estes aspectos levaram o presidente a apresentar uma abertura de paz ao FPR. Assim, o governo ruandês e a FPR resolvem se reunir e assinam um acordo de paz intermediado pela Tanzânia, ONU e OUA (Organização da Unidade Africana), pondo fim a luta armada. Este mesmo acordo foi quebrado e assinado novamente, culminando

¹⁰ Interahamwe: “aqueles que atacam juntos”. Sua origem vem das torcidas organizadas de futebol patrocinadas por líderes políticos do Movimento Revolucionário Nacional pelo Desenvolvimento (MRND) e da akazu. Teve como presidente Robert Kajuba e vice-presidente George Rutaganda.

com o acordo de Arusha 04 de agosto de 1993, na Tanzânia.¹¹ Finalmente parecia chegar ao fim uma guerra de muitos anos! A iniciativa de pacificação foi parabenizada pela ONU, que buscando monitorar o cumprimento do acordo de paz, estabeleceu a missão de paz em Ruanda com a UNAMIR (Missão de Assistência das Nações Unidas para Ruanda), a partir da resolução de número 872.

O problema do acordo de Arusha é que não foi aceito por todos, como por exemplo, os extremistas da MRND, que juntamente com outros movimentos radicais, rejeitaram os acordos (MOREIRA, 2008. p. 66). O acordo de Arusha dava direito aos refugiados de retornarem ao seu país, a integração das duas forças armadas em uma única força nacional e um governo de transição composto por membros de todos os partidos, com a manutenção de Habyarimana no cargo de presidente. Mas, contaria também com membros das Nações Unidas auxiliando em todo processo de paz (SANTOS, 2011). Ao que parece, o acordo foi algo incrível para implantação da paz em Ruanda, mas isto se esquecermos dos extremistas e a forma que os mesmos enxergaram este acordo:

...enquanto os Acordos de Arusha tranquilizavam os ânimos dos países ocidentais e da ONU, os líderes do Poder Hutu o acusaram [Habyarimana] de traição e encaravam a chegada das tropas da Unamir em Ruanda como uma prova de que a missão só estava ali para auxiliar a RPF a tomar o poder pela força. As concessões conferidas no acordo assinado em Arusha eram consideradas inéditas, pois possibilitariam a desmilitarização da região e proporcionariam um ambiente seguro para a população em geral e para os refugiados. Entretanto, a assinatura do acordo gerou forte descontentamento entre os extremistas hutus, o que serviu para agravar ainda mais a frágil situação no país (ARAÚJO, p. 47, 2012).

Um país que já vinha passando por vários momentos de instabilidade política encontra seu ápice após a assinatura do acordo de paz.

Concluindo...

No ano de 1994, mais precisamente no mês de abril, o avião que trazia a comitiva do então presidente ruandês, Juvénal Habyarimana, foi atingido por um míssil atirado das montanhas próximas ao aeroporto de Kigali. Este foi o estopim para o início das mortes de milhares de homens e mulheres ruandeses, tutsis em sua maioria, mas também hutus que não partilhavam das propostas do Poder Hutu e as suas milícias, (interahamwe) o grupo extremista que assumiu o poder após a morte do presidente no atentado (SANTOS, 2016, p. 10).

¹¹ O acordo de Arusha é um conjunto de cinco acordos assinados entre Ruanda e O FPR em negociações mediadas pela França, Estados Unidos e a Organização das Nações Africanas, que teve início em 1992 e foi finalmente oficializado em 1993.

Habyarimana entendeu o Acordo de Arusha como um suicídio político, pois o fato de ter sido bem acolhido pela população em geral não eliminava o posicionamento dos líderes do Poder Hutu, os quais o acusavam de traidor (GOUREVITCH, 2006, p. 98). Desta forma, as reuniões e ações do governo passaram a ser boicotadas. O presidente justificou por meio de um discurso na Rádio Kigali, as razões e necessidade de um acordo de paz, explicando que não tinham sido decisões individuais, mas coletivas. A contradição é apresentada quando os líderes da FPR se pronunciaram no dia seguinte, afirmando que o mesmo não só faltou com o suporte necessário ao processo de paz, como também minou as negociações em vários momentos. Deste contraponto surge o acordo entre a delegação do comando de Ruanda e a FPR em criarem um governo de transição plural. Entretanto, quatro dias depois os massacres foram registrados na região de Kibuye.

A comunidade internacional nunca esteve preocupada com os ruandeses. Em 1994 menor ainda era seu interesse. O mundo esteve e ainda está de costas, e com colete à prova de balas, para não ser afetado por qualquer ato violento que ocorra com os banyarwandas, pois do contrário não teriam sido assassinados mais de um milhão de pessoas por conta da ausência de intervenção humanitária. O Acordo de Arusha, assinado em 1993, e a resolução 872 que criava a UNAMIR, não foram suficientes para evitar que um dos grandes e últimos massacres do século XX acontecessem sob os olhos de uma comunidade internacional atônita, estarrecida e cinicamente de mãos atadas. Os conflitos ocorridos em Ruanda jamais foram levados a sério. Prova disso é que o número de mortes nos anos anteriores a 1994 nunca foram questionados.

É neste triste cenário que a matança organizada acontece. Homens hutus vão à procura de suas vítimas como quem sai em busca de caça para sua sobrevivência, e com facões matam seus vizinhos, colegas de trabalho, amigos, irmãos de igreja e qualquer um enquadrado na categoria tutsi ou hutu “moderado” (neste perfil entrariam qualquer hutu que se opusesse aos assassinatos de tutsis, ou adversários políticos daqueles que estivessem juntos aos milicianos). A missão de liquidar, estuprar e matar todos estes, seguia seu percurso em três longos meses de matança, enquanto os ditos “líderes de instituições humanitárias” pouco ou nada faziam. Uma omissão no mínimo assustadora. Importante que pensemos até que ponto este momento da história ruandesa não foi minuciosamente planejado.

Enquanto apresento ao caro leitor o contexto histórico de Ruanda, não deixo de pensar em um futuro de um país planejado em seus mínimos detalhes. Primeiro com as seguidas ondas de ataques e discriminação sofridas pelos tutsis, tratados naturalmente por “baratas”, segundo com os riscos - por nós já conhecidos - que trazem a racialização de um povo que por muitas

vezes adquire direitos alicerçados em discursos de ódio e rancor. Não consigo ver o abril de 1994 como algo fora de uma grande organização, mas talvez esta seja a lacuna desta tentativa de escrita de alguém que apenas está aprendendo a arte de historiar. Lembro ao leitor que a crescente onda de racialização e disseminação dos discursos de ódio que vivemos em nosso país lembra bastante o contexto ruandês: em nome de direitos e de inclusão, diferenças essencializadas e irremovíveis foram postas em cena...

Então nobre leitor, o episódio ocorrido em Ruanda, no ano de 1994, foi uma guerra étnica, civil ou genocídio?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Cintia Ribeiro de. O genocídio de Ruanda e a dinâmica da inação estadunidense. Dissertação (mestrado) – UNESP/UNICAMP/PUC-SP, Programa San Tiago Dantas, 2012. 147 f; 30 cm.

BAUMAN, Zigmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BARBUJANI, Guido. **A invenção das raças. Existem mesmo raças humanas? Diversidade e preconceito social**. São Paulo: Contexto, 2007.

COUTO, Andréia Terzariol. **O país das mil colinas. Relato sobre uma região marcada pelo último genocídio do século XX**. Curitiba: Appris, 2013.

DOYLE, Michael W; SAMBANIS, Nicholas. **Making War & Building Peace**. United Nations Peace Operations. Princeton: University Press, 2006.

FLORÊNCIO, Fernando. Uma história de violência sob as Brumas des Virunga. Morte e poder no Ruanda. **Cadernos de Estudos Africanos** N.21. Lisboa jan. /jun. 2011. Volume 21, pp. 71-97.

FRUCTUOZO, Ligia Maria Lario. **O Genocídio de Ruanda e alguns aspectos da jurisdição Internacional**. (Monografia) - Faculdades Integradas “Antônio Eufrásio de Toledo” Faculdade de Direito de Presidente Prudente. Presidente Prudente\ SP. 2009.

GOUREVITCH, Philip. **Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias**. São Paulo. Cia. Das Letras, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HATZFELD, Jean. **Uma Temporada de Facões. Relatos do genocídio em Ruanda**. São Paulo. Cia. das Letras, 2005.

KAPUSCINSKI, Ryszard. **Ébano: minha vida na África**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra. Vol. I**. Mem Martins (Portugal): Biblioteca Universitária, 2002.

MACKENZIE, J. M. **A partilha da África 1880-1900**. São Paulo: Ática, 1994

MAGNOLI, Demétrio. **Uma gota de sangue. História do pensamento racial**. São Paulo: Contexto, 2009.

MAMDANI, Mahmood. **When Victims Become Killers: colonialism, nativism, and the Genocide in Rwanda**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2002.

MARTINS, Estevão Chaves de Rezende. **Relações Internacionais: cultura e poder**. Brasília: IBRI, 2002.

PORSANI, Juliana Amaral. **A construção do Estado Nação ruandês: Uma escalada para o genocídio de 1994**. Universidade Estadual Paulista, Franca, Bacharelado em Relações Internacionais, Monografia, 2007.

REZENDE, Amanda. **RUANDA: GENOCÍDIO E MÍDIA: As relações internacionais e a comunicação social**. Dissertação (Programa de Pós-graduação do Instituto de Relações Internacionais) - Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

SANTOS, Luís Villafañe Gomes. **A arquitetura de paz e Segurança Africana**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011

SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org). **Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **A África moderna**. Porto Alegre: Leitura XXI, 2010.

Recebido em: 17/04/2020

Aprovado em: 11/06/2020

O JARÉ NAS MÍDIAS: REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA (S) E ESTEREOTIPIAS

JARÉ IN THE MEDIA: REPRESENTATIONS OF AFRICA (S) AND STEREOTYPES



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | Nº. 1 | Ano 2020

Cristiane Andrade Santos

RESUMO: Este trabalho objetiva apresentar o Jarê, religião de terreiro existente apenas na região da Chapada Diamantina, e analisar os discursos sobre a (s) África (s) reproduzidos pelas mídias em torno desta prática, a qual tem surgido como um elemento fortalecedor do turismo cultural na região. Os pesquisadores do tema, a descrevem como uma religião dita de “matriz africana” e/ou “afro-indígena”. As mídias reproduzem esse discurso, o qual tende a classificar toda e qualquer religião com determinadas características, como sendo “de origem africana”. Além de não contribuírem para o entendimento das práticas, esses discursos essencializam o fenômeno. Através de pesquisa documental, matérias jornalísticas e revisão bibliográfica, este trabalho, identifica e analisa as representações de África presentes em alguns discursos midiáticos sobre o Jarê.

PALAVRAS-CHAVE: Jarê; Religião de Terreiro; “Matriz Africana”.

ABSTRACT: This work aims to present the Jarê, a terreiro religion that exists only in the Chapada Diamantina region, and to analyze the discourses about Africa (s) reproduced by the media around this practice, which has emerged as a strengthening element of cultural tourism in the region. Researchers on the topic describe it as a religion called “African matrix” and / or “Afro-indigenous”. The media reproduce this discourse, which tends to classify any and all religions with certain characteristics, as being “of African origin”. In addition to not contributing to the understanding of practices, these speeches essentialize the phenomenon. Through documentary research, journalistic articles and bibliographic review, this work identifies and analyzes the representations of Africa present in some media speeches about Jarê.

KEY WORDS: Jarê; Terreiro Religion; “African Matrix”.

Site/Contato

Editores

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

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

O JARÉ NAS MÍDIAS: REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA (S) E ESTEREOTIPIAS

Cristiane Andrade Santos ¹

INTRODUÇÃO

O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o tremendum, ou a majestas, ou o mysterium fascinans mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o ganz andere: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural (ELIADE, 1992, p. 12).

O presente artigo, fruto de um projeto de pesquisa de doutoramento, ainda em fase inicial, no Programa de Doutorado Multidisciplinar e Multiinstitucional em Difusão do Conhecimento (DMMDC) pelas instituições: Universidade Federal da Bahia (UFBA)/ Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e Instituto Federal da Bahia (IFBA), tem por objetivo, a partir de uma perspectiva do seu desenvolvimento histórico, discutir algumas questões acerca do Jarê, religião que se faz presente exclusivamente na região da Chapada Diamantina. Concebendo a prática como invenção humana, irei defini-la como uma religião de terreiro, conceito a ser apresentado e discutido ao longo do artigo. Serão também analisados os discursos sobre a (s) África (s) reproduzidos pelas mídias em torno desta prática. A religião é descrita nos poucos estudos existentes, como uma prática místico-religiosa, uma espécie de “seita” de “origem africana” ou “afro-indígena”.

Localizada na região central do Estado da Bahia, a Chapada Diamantina tem sua atual denominação, em decorrência de sua formação geológica e da atividade econômica de extração do diamante, a qual no séc. XIX atraiu um grande fluxo de migrantes para a região, denominada, à época, de Lavras Diamantinas. A região das Lavras vivenciou um período de apogeu, sofrendo na sequência um longo período de decadência, motivada pela queda do preço do diamante no mercado mundial, em decorrência da descoberta de jazidas na África do Sul em 1866. A região voltou a ter um rápido período de retomada do seu desenvolvimento, em decorrência da repentina valorização do carbonado² usado nas brocas de perfuração para construção do canal do Panamá em 1880, e metrô na Europa, caindo em seguida em processo de estagnação econômica.

¹ Docente UNEB/DCHT XXIII (Seabra). Doutoranda do Programa Multiinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento UFBA/UNEB/IFBA crissantos@uneb.br

² Variação do diamante, de cor escura e grande dureza.

Entre os períodos de 1987 a 1997, a extração mecanizada do diamante volta a aquecer a economia, tendo em vista que os diamantes, já se encontravam escassos e difíceis de serem garimpados manualmente. Em 1997 ocorre o fechamento total dos garimpos e proibição do uso das dragas, causadora de muitos prejuízos ambientais, “especialmente nos leitos dos rios tributários da bacia do Paraguaçu” (SANTOS, 2006, p. 66). A Chapada Diamantina vivenciou na década de 90 um período de transição econômica da atividade garimpeira para a atividade turística. No ano de 1973, ocorre o tombamento da cidade de Lençóis pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), contribuindo para que a região passasse a se projetar mundialmente como polo turístico internacional, atraindo anualmente milhares de visitantes em busca de aventuras, fruição e/ou contemplação dos seus recursos naturais, rios, cachoeiras, conjunto de serras, montanhas, vales, grutas e um ecossistema plural.

Recentemente, o turismo cultural tem se constituído em um novo atrativo para a região. Dentre as diferentes práticas e manifestações culturais regionais, o Jarê tem estado presente nas mídias como um elemento fortalecedor do turismo cultural de caráter místico-religioso. Tem sido recorrente a procura por esse segmento, por parte de grupos de turistas, os quais chegam à região buscando vivenciar experiências e interações com as comunidades locais, com o seu patrimônio histórico e cultural. As diferentes mídias, sejam elas impressa ou eletrônica, sites, roteiros e guias turísticos da Chapada Diamantina já incluíram em seus portfólios o item turismo cultural como oferta a ser incluída na agenda de turistas. Dentre as ofertas culturais, tradições regionais e manifestações religiosas, o Jarê tem sido representado como uma religião dita de “matriz africana”. A seguir, serão apresentados alguns aspectos do Jarê, evidenciando o seu desenvolvimento na Chapada Diamantina a partir de uma perspectiva histórica, em seguida, os estudos acadêmicos sobre o tema e as representações de África (s) sobre esta prática presentes nos discursos das diferentes mídias.

O Jarê na Chapada Diamantina: um percurso histórico

Com o advento da atividade econômica do garimpo nas Lavras Diamantinas, no séc. XIX, surge o Jarê na região e, segundo seus principais pesquisadores, a exemplo de Senna (1973, 1984, 1998); Rabelo (1990) e Banaggia, (2013), o seu desenvolvimento ocorreu em paralelo ao desenvolvimento da região. O *locus* desse estudo concentra-se no município de Lençóis, tendo este surgido na cartografia baiana em 1845, pela descoberta do diamante na região, denominada à época de Lavras Diamantinas da Bahia. Inicialmente como um arraial, a Comercial Vila dos Lençóis, pertencente à freguesia de Santa Isabel do Paraguaçu, atual cidade de Mucugê, ascende à condição de cidade em 1864.

O município de Lençóis, localizado na Chapada Diamantina, centro geodésico do Estado da Bahia, situado à 440 km distante da capital do Estado, encontra-se rodeado por um conjunto de serras e montanhas, tendo como sua principal atividade econômica atual, o turismo. Havendo surgido como uma vila de garimpeiros em torno da exploração comercial do diamante, a cidade de Lençóis, como descreve Senna (2008), atraiu no séc. XIX, uma gama de forasteiros em busca do sonho de riqueza por meio do achado de pedras preciosas, tendo ao longo do seu processo de desenvolvimento, sido evidenciadas histórias fortes, inundadas de realismo e imaginação, marcadas por expressões da religiosidade do povo, pelo culto aos Santos Católicos e às divindades do *Jarê*.

Acompanhando o desenvolvimento da região das Lavras Diamantinas, como afirmam seus principais pesquisadores, o desenvolvimento histórico do *Jarê* tem como registro de origem as cidades de Lençóis e Andaraí (BANAGGIA, 2015). A sociedade lavrista começa a sua formação a partir da descoberta de diamantes na primeira metade do século XIX, inicialmente, na antiga Freguesia de Santa Isabel do Paraguaçu, seguido dos demais municípios que compunham a região das Lavras: Lençóis, Andaraí e Palmeiras. A notícia fez atrair para região uma leva de forasteiros vindos das Minas Gerais, da região de Grão Mongol; da capital do Estado; da zona do Recôncavo Baiano e também estrangeiros: árabes, judeus, franceses e povos escravizados oriundos do continente africano.

No processo de formação da sociedade local, os primeiros senhores do garimpo trouxeram famílias de negros e negras escravizados para trabalhar na extração do diamante. Senna refere que “as negras de algumas dessas famílias se dedicavam com muita assiduidade a crenças e rituais mágicos de origem africana” (SENNA, 1973, p.52). À essas mulheres negras escravizadas ou ex-escravas, denominadas de Nagôs (tendo na cidade de Lençóis uma praça chamada praça das Nagôs, onde se reuniam em dia de feira), é atribuída a origem da prática do *Jarê* na região.

“As Nagôs” cultuavam Santa Bárbara-Iansã e trabalhavam o ano todo e economizavam para realizar a festa no dia da Santa, com procissão pela cidade acompanhada da filarmônica até à localidade de Baixio, onde existia uma árvore chamada “Pau de Santa Bárbara”. “As Nagôs” eram temidas pela população branca, que a elas atribuía o poder de realizar feitiços, eram também procuradas pelos garimpeiros “infusados”³ para os quais eram prescritos trabalhos, banhos. Os rituais das “Nagôs” também envolviam danças, tratamentos e rezas para os males do

³ Infusado – diz-se do garimpeiro que não encontra diamante há muito tempo ou nunca encontrou quantidade substancial.

corpo e do espírito. Segundo Senna, esses rituais eram falados em “dialeto de origem africana” (SENNA, 1973, p. 53).

De acordo com o referido pesquisador, até o início do século XX, O Jarê em Lençóis acontecia como descrito acima, até a chegada de um “Curador de Raiz”⁴ à cidade, chamado Alfredo Araçás, trazendo uma nova “hierarquia de Santos”: “os caboclos”, passando a manifestá-los nos terreiros das “Nagôs”. No processo migratório, Senna (1984) afirma que os negros escravizados trazidos pelos seus senhores para trabalhar no garimpo, trouxeram consigo suas práticas religiosas e crenças já “sincretizadas”:

Os que vieram do Recôncavo baiano traziam o candomblé de orixás (gege, keto, nagô, santo, angola) já com os caboclos indígenas incorporados à sua cosmogonia e ao seu ritual. Os que chegaram de Minas, além dos orixás, traziam elementos de umbanda. Os que vieram do São Francisco chegaram com atitudes, pensamentos e valores do catolicismo rural (SENNA, 1984, p.71).

Estima-se que, durante o auge da atividade econômica do garimpo, existiam mais de 40 casas de *Jarê* somente no pequeno município de Lençóis. De acordo com Banaggia (2017):

O Jarê, que pode ser considerado uma espécie de candomblé de caboclos, envolve festas em que praticantes cantam, dançam e em geral permitem que as entidades das quais mais se aproximam se manifestem em seus corpos. Frequentemente há repastos, rituais ou não, e ocasionalmente sacrifícios de animais, quando em ocasiões iniciáticas. As cerimônias têm duração variável, em torno de cinco a dez horas seguidas num único dia. Ocasionalmente podem ser repetidas em mais de um dia consecutivo, em geral dois ou três, ao contrário do que ocorria no passado, quando podia haver até nove dias seguidos de festividades. Ao longo de cada celebração pessoas sensíveis à ação das entidades costumam chegar a receber até uma dezena delas por noite, no total podendo haver, nas casas com maior número de fiéis, até perto de uma centena de incorporações distintas numa única festa (BANAGGIA, 2017, p. 4).

O desenvolvimento do Jarê nas Lavras Diamantinas, como já dito, está intimamente imbricado com o desenvolvimento da atividade garimpeira. Um universo mítico construído em torno do garimpo, do achado e ocultamento das pedras, do seu encantamento, se entrelaça com as cosmovisões do Jarê, o que a particulariza como manifestação religiosa exclusiva dessa região. O sonho do bambúrrio⁵ esteve sempre presente na vida e no imaginário dos garimpeiros, levando-os à creditar a explicações cosmológicas e sobrenaturais as dificuldades ou eventuais facilidades

⁴ Curador de Raiz – também chamado raizeiro. Ervanário, preparador de compostos rústicos à base de folha e ervas.

⁵ Bambúrrio – achado de pedra de grande valor

em encontrar um diamante valioso. Costumavam recorrer aos “Curadores de Jarê”⁶ para entender os fenômenos por ele vivenciados na lida do garimpo e na sua relação com as pedras, e eram os curadores que atribuíam explicações da ordem do sobrenatural às ocorrências, aos fatos vividos pelos garimpeiros em sua prática laboral e também receitavam trabalhos para afastar a má sorte.

Os escritos acadêmicos sobre o Jarê

O Jarê é descrito por Senna (1998), como uma religião de matriz afro-indígena, existente somente na região da Chapada Diamantina e, segundo o pesquisador, diferentemente do ocorrido em outras manifestações religiosas similares de matrizes africanas desenvolvidas no litoral, como o candomblé do recôncavo baiano, no Jarê, as forças indígenas estão mais marcadamente presentes, provocando uma confluência e uma transformação, levando todas as entidades cultuadas nas cerimônias a serem consideradas caboclas.

Os primeiros estudos acadêmicos sobre o *Jarê* são de autoria do lençoense Ronaldo de Salles Senna, datados de 1973, e apresentados como Dissertação de Mestrado na Universidade Federal da Bahia, intitulada *Garimpo e Religião na Chapada Diamantina: Um Estudo do Jarê – variante regional do sincretismo candomblé de caboclo-umbanda*, na qual aborda a religião como uma variante do “candomblé de caboclo” entrelaçado nas relações com a geografia humana e física da Chapada Diamantina. Em sua tese de doutoramento, defendida na Universidade de São Paulo (USP) no programa de Antropologia Social, em 1984, intitulada *Jarê: Manifestação religiosa na Chapada Diamantina*, empreende uma pesquisa sócio-antropológica com apoio etnográfico e evidencia a formação histórica de uma ritualística exclusiva, mostrando os modos de atuação social do sagrado, seus modos de funcionamento, seus aspectos estruturais, organizacionais e rituais. Em 1998 publica o livro *Jarê – uma face do candomblé: Manifestação Religiosa na Chapada Diamantina*, no qual apresenta sua tese de doutorado com acréscimos e revisões, trazendo contribuições significativas ao estudo do *Jarê*, seus elementos míticos e ritualísticos, seus cultos e crenças.

Outro trabalho acadêmico sobre o *Jarê* é a Tese de Doutorado de Miriam Rabelo (1990), defendida na Universidade de Liverpool, intitulada *Play and Struggle: Dimensions of the Religious Experience of Peasants in Nova Redenção, Bahia*. A tese de Rabelo aborda um *Jarê* existente na região agrícola da Chapada Diamantina e não na região do garimpo, apresentando

⁶ Curador de Jarê – “curandeiro e/ou ervanário cujo universo mágico liga-se aos cultos afro-brasileiros” (SENN, 1984, p.44)

um estudo comparativo entre essa religião, dita “de matriz africana” e as de inspiração católica, fornecendo uma perspectiva histórica da formação da religiosidade no Nordeste Brasileiro.

A pesquisadora Carolina Souza Pedreira apresentou, em 2010, na UNB (Universidade de Brasília) sua dissertação de mestrado, intitulada: *Irmã das Almas: Rituais de Lamentação na Chapada Diamantina*, na qual, a partir de um estudo etnográfico do “ritual do terno das almas”, analisa os elementos que compõem o ritual e sua relação com o Jarê. Em 2015 defendeu sua tese também na UNB, intitulada *Tecidos do Mundo: almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia*. Pedreira realizou um estudo etnográfico no município de Andaraí na Chapada Diamantina, envolvendo a trajetória de três mulheres e a relação delas e de outras moradoras do município com almas, espíritos e caboclos, através do terno das almas e do Jarê.

Os estudos mais recentes sobre o *Jarê* são a Tese de Doutorado em Antropologia Social, *As forças do jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina*, defendida por Gabriel Banaggia, na Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2013. Em sua tese, o pesquisador empreende um estudo etnográfico em três casas de culto junto aos homens que frequentavam o *Jarê* no município de Lençóis. O trabalho de campo do autor fora realizado no período de 2009 e 2010 e sua tese apresenta “os modos como os filhos-de-santo manejam um sistema de energias de modo a obter efeitos diversos, mobilizando criativamente as forças do jarê”. O outro estudo recente é a dissertação de mestrado defendida em 2017 na Universidade Federal da Bahia, programa Cultura e Sociedade, por Adroaldo Cruz Silva, intitulada: *Um Estudo de Caso sobre o Jarê: Memória e Identidade em Lençóis/Bahia*. Neste estudo, Silva buscou compreender as percepções dos adeptos ao Jarê sobre as políticas de valorização e preservação da memória e das identidades da cultura popular no município de Lençóis.

O Jarê e suas representações na mídia

O verbete Jarê é descrito no novo dicionário Aurélio como “(de or. afr. decerto) S.M. Dança fetichista negra da Bahia, sobretudo da região de Lençóis.” Pesquisando nos sites de busca na internet pela palavra Jarê, logo nos deparamos com a definição do Wikipédia, que assim o descreve:

O Jarê é uma religião de matriz africana, mais especificamente um candomblé de caboclo, que existe exclusivamente em cidades do Parque Nacional da Chapada Diamantina, notadamente em Iraquara, Lençóis, Mucugê, Palmeiras, dentre outras que também fazem parte do mesmo território. Uma de suas principais particularidades é o grande sincretismo religioso, com influência do

catolicismo, da umbanda e do espiritismo kardecista. Pode ser considerado um amálgama das nações bantu e nagô, às quais se uniram o culto aos caboclos.⁷

O site *jare.redelivre.org* igualmente define o Jarê como “uma religião africana”, “candomblé de caboclo”, exclusivo de algumas cidades da Chapada Diamantina, tendo como uma das suas principais características distintivas um grande sincretismo religioso com influências do catolicismo, umbanda e do espiritismo kardecista. A mídia eletrônica *Jornal da Chapada* pulicou em 17 de dezembro de 2019, uma matéria intitulada: “#Chapada: Culto de matriz africana, Jarê amplia turismo na região do município de Lençóis”, na qual reporta que:

A ampliação das festas do Jarê, baseadas na miscigenação do culto às entidades das matas, preservadas pelos filhos e netos de garimpeiros, e dos orixás da África, deu mais força ao turismo religioso da Chapada Diamantina, mais especificamente de Lençóis.⁸

O site *notibras.com.br* em reportagem sobre a Festa de Nosso Senhor Bom Jesus dos Passos, padroeiro dos garimpeiros na cidade de Lençóis, reporta sobre o sincretismo presente nos atos religiosos da festa com a presença predominante do Jarê, referindo-se a esta como uma “religião afro-brasileira exclusiva de quatro municípios da Chapada Diamantina: Lençóis, Palmeiras, Andaraí e Itaetê”. A página do facebook *Jarê Chapada Diamantina* apresenta o Jarê como:

(...) uma religião de matriz africana no Brasil, existente somente na Chapada Diamantina, em especial nos municípios de Lençóis e Andaraí... . Lapidada sob a liderança das nagôs, a etnia à qual pertenciam as senhoras africanas escravas e alforriadas trazidas para a região, bem como por seus descendentes nascidos em solo brasileiro. As nagôs foram as responsáveis por mesclar diversas influências religiosas, como o catolicismo popular e práticas tradicionais ligadas ao curandeirismo, com fundamentos de candomblés banto e de caboclo, numa síntese particular da qual floresceu o Jarê que perdurou na região.⁹

E o canal do youtube *Terreiro de Jarê Palácio de Ogum* assim define o Jarê:

O JARÊ é uma religião de matriz africana, mais especificamente um candomblé de caboclo, que existe exclusivamente na Chapada Diamantina, em alguns dos seus municípios. Uma de suas principais particularidades é o grande sincretismo religioso, com influência do catolicismo, da umbanda e do espiritismo kardecista. As origens do culto ocorreram em meados do século

⁷ WIKIPEDIA. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Jarê>

⁸<https://jornaldachapada.com.br/2019/12/17/chapada-culto-de-matriz-africana-jare-amplia-turismo-na-regiao-do-municipio-de-lencois> Acesso em 28/01/2020

⁹ <https://www.facebook.com/jarechapada>

XIX e estão ligadas ao período da mineração, sendo muito praticado pelos garimpeiros.¹⁰

Nas mídias direcionadas ao segmento turístico, as representações do Jarê não diferem das já citadas. O *Guia Turístico da Chapada Diamantina*, disponível tanto em versão impressa, quanto eletrônica e, de grande circulação e acesso nacional, assim o descreve:

Religião de matriz africana, mais especificamente um candomblé de caboclo, o Jarê é exclusivo da Chapada Diamantina. Uma de suas principais particularidades é o grande sincretismo religioso e a presença de signos característicos da cultura local.¹¹

O site garupa.org.br, ao descrever roteiros e atividades possíveis de realização na Chapada Diamantina, sugere a visita, em Lençóis, à comunidade tradicional do Remanso, considerada quilombola, para “conhecer as histórias e lendas da região”, dentre outras atividades no local, e “visitar a casa de um pai de santo do Jarê (religião de matriz africana).” Outro site de agência de turismo: o “volta ao parque ecoturismo”, dentre as opções de eventos culturais, apresenta “encontros de Jarê (religião de origem africana que recebeu influências da cultura garimpeira, existente somente em Lençóis).”

Jarê: uma religião de matriz africana na Chapada Diamantina?

“ O Jarê é cantar, batê os tambô, os guia baixa nas pessoa e brinca”
(Vó Maria)¹²

Este estudo vem buscando compreender o Jarê, o qual se mostra como uma prática humana, construída a partir das relações, dos laços de sociabilidade, formada por indivíduos que gravitam em torno dela de forma voluntária e buscam a sua manutenção através da cooperação e prestação de serviços a seus integrantes. A pesquisa até o momento, tem nos mostrado um forte viés ideológico nas representações que circulam em torno das religiões ditas de “matriz africana”. Qual o significado, nesse contexto, em definir uma religião como sendo de “matriz africana”? Quais seriam as implicações de assim representar as religiões, como no caso específico do Jarê, aqui chamado de “religião de terreiro”? Lima (2018) atribui aos movimentos

¹⁰ [https://www.youtube.com/channel/Terreiro de Jarê Palácio de Ogum](https://www.youtube.com/channel/Terreiro%20de%20Jar%C3%AA%20Pal%C3%A1cio%20de%20Ogum)

¹¹ Guia Turístico da Chapada Diamantina, 2020, p.44

¹² D. Maria, conhecida como Vó Maria, membro da comunidade, dita quilombola, do Remanso em Lençóis – Chapada Diamantina

sociais a criação do conceito de “matriz africana”, e chama atenção para os perigos do seu uso reverberado na academia, levando a generalizações imprecisas:

Estas apontam para a invisibilidade de um sem número de práticas, costumes e heranças que não são, necessariamente, eivadas de uma “cosmovisão africana” (Aliás, é possível afirmar que exista uma cosmovisão africana? (LIMA, 2018, p.157).

De acordo com Lima, (2019), supor uma matriz africana é o mesmo que acreditar em uma essência africana, em uma África-mãe, una. Constitui-se algo da ordem do imponderável considerar uma religião de matriz africana, porque não existe algo comum no plano da cultura entre os diferentes povos do continente africano. Ainda segundo este autor, o conceito de “matriz africana” faz um apelo homogeneizante que recai para a ideia de raça, sendo esta descrita como identidade de um povo. Os estudos africanos contemporâneos, como aborda Pereira (2011) e Lima (2018) referem à invenção de uma África a partir de si, de representações constituídas no imaginário brasileiro, a partir de referências europeias, das correntes historiográficas fortemente marcadas pelo discurso colonial europeu, o qual apresenta o africano, negro e escravo como sinônimos:

No tocante a questão do conceito de “Matriz Africana”, há que se levar em conta a dificuldade de se afirmar a existência de uma homogeneidade de qualquer aspecto cultural oriundo do continente africano, e que tenha mantido uma “essência no que denominam “diáspora”. A imensa diversidade do continente africano não me permite acreditar ou concordar com a existência de uma matriz que tenha propiciado práticas e costumes culturais desprovidos da diversidade presentes em seu local “de origem” (LIMA, 2018, p.159).

Diante de um continente, o africano, que se apresenta plural em sua cultura, diversidade linguística e religiosa, não é possível pensar em práticas e costumes universais. Neste sentido, é questionável a utilização do termo “matriz africana” para designar religiões que foram influenciadas por cultos praticados por determinados povos africanos. Aliás, considerar os aspectos pertinentes às ressignificações atinentes ao âmbito da cultura, pode-se aqui observar que o jarê é muito mais o fruto de diferentes contribuições advindas de homens e mulheres vivendo em solo brasileiro, do que uma prática oriunda de outro espaço, e transplantada nestas terras.

Neste aspecto, recorreremos a Ortiz (1991) para entender o processo de desenvolvimento do Jarê na Chapada Diamantina como um fenômeno social de transculturação, o qual pressupõe que o resultado do contato entre uma ou mais culturas não se dá de modo unívoco, a mescla resultante de diferentes contatos gera um fenômeno novo, a interação entre as culturas produziria

algo inédito e diferente dos elementos “originais”. Inicia-se um processo dinâmico de trocas mútuas, no qual nenhuma das culturas envolvidas permanece idêntica.

Consideramos desse modo o Jarê como uma religião de terreiro, construída e praticada no Brasil, mais especificamente na Chapada Diamantina, a partir do contato, encontro e trocas entre as diferentes culturas confluentes no território, ainda que com fortes influências e traços característicos de culturas de diferentes povos do continente africano, mas que se configura com expressões, ritos e ritmos próprios. Entendendo o terreiro como espaço, onde se realizam os cultos, as cerimônias, os rituais, as oferendas às divindades.

Concebendo uma religião de terreiro, de acordo com Lima (2018), como um complexo sistema cultural com códigos diversos, pautados por elementos de diferentes ressignificações e em permanente estado de atualização, ressignificação, contextualização. Considera-se que a religião de terreiro tem esse nome por ser uma experiência que elege o transe público como ápice, sendo o terreiro o seu espaço. É nele que ocorrem os desafios de quem tem mais ou menos visibilidade, prestígio, poder de curar, etc. O terreiro é parte do lócus, mesmo sabendo que há o quarto-espaço sagrado em que os poderes mágicos ficam depositados, mas este se localiza dentro do terreiro, ou seja é parte deste e não algo distante. Assim, discorre Lima (2018) sobre o conceito de religião de terreiro:

Ao utilizar-me do conceito de religiões de terreiro procurei rejeitar as formas convencionais de explicar as religiões em que ocorre o fenômeno da possessão a partir de uma suposta africanidade, ou mesmo da forte influência do modelo nagô para todas que são praticadas no âmbito de um terreiro. Assim, procuro não utilizar termos que considero inapropriados, a exemplo de religiões de “matriz africana”, “afrodescendentes”, “afro-brasileiras” ou simplesmente “religiões negras”. Ao utilizar o conceito de religiões de terreiro, estou me referindo a todas em que a possessão é feita por uma divindade, que tanto pode ser um orixá ou um vodu, ou por uma entidade, que pode ser qualquer encantado (LIMA, 2018, p.159).

Neste sentido, definir o Jarê como uma religião de matriz africana o aprisiona, de certo modo, em uma imagem de África mítica, originária, essencializada, a qual só existe no imaginário brasileiro. Por outro lado, torna invisível os diferentes matizes e singularidades de uma religião tão plural e ao mesmo tempo singular na sua ocorrência exclusiva em alguns municípios da Chapada Diamantina, e retira dos seus praticantes o protagonismo da criação e invenção das práticas em seus territórios. Sobre esse aspecto com tamanha propriedade, aborda Lima (2019):

Nomear religiões como a jurema, catimbó, terecô, umbanda e candomblé de caboclo, só para ficar nestes exemplos, como “religiões de matriz africana” é,

no mínimo, querer invisibilizar elementos fundamentais existentes nestes sistemas religiosos, a exemplo do cristianismo, kardecismo, influências indígenas, dentre outros. Isto para não se referir à crença de uma dada origem das práticas, questão que talvez seja mais perversa, por dotar invenções e escolhas de uma linearidade que nem sempre há no fazer cultural (LIMA, 2019, p. 45).

Corroborando com o pensamento dos estudiosos de África contemporânea, faz-se necessária a reflexão sobre qual África está presente nas representações brasileiras. Precisamos refletir quais são as nossas marcas, sejam elas quais forem, e entender que práticas e costumes culturais não possuem origem possível de ser compreendida no tempo e espaço. Afinal de contas, como demarcar a origem de algo sem considerar as experiências daqueles que a fazem? Sejam indígenas, africanos ou europeus, faz-se necessário compreender que todo e qualquer espaço possui em seu solo práticas e costumes que são inventados por aqueles e aquelas que vivem em seu solo. Com vistas a não continuarmos reproduzindo o discurso colonial que inventou o conceito de raça, é preciso retirar o essencialismo presente nos discursos sobre uma suposta “matriz africana” das religiões de terreiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANAGGIA, Gabriel. **As forças do jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina** – Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social – UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2013.

BANAGGIA, Gabriel. Conexões Afroindígenas no Jarê da Chapada Diamantina. In 40º Encontro Anual da Anpocs. **Revista de Antropologia da UFSCAR**, 2017, p. 123-133.

BEIRED, José Luis Bendicho. Fernando Ortiz e a rede transatlântica de intercâmbios. **Revista USP**. São Paulo, nº 123, 2019, p. 29-44.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992

ELIADE, Mircea. **Mitos, sonhos e mistérios**. Lisboa: Edições 70, 2019

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Ensino de História, África e Brasil: Entre Conceitos e Estereótipos. **Revista Tempo, Espaço e Linguagem**, v. 10, p. 41-69, 2019.

_____. **Representações da África no Brasil: novas interpretações**. Recife, Ed. Bagaço, 2018.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Formação territorial: ocupação econômica e divisão dos poderes nas serranias centrais da Bahia**. In: Relatório INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais – Chapada Diamantina, 2015.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Havana: ed. Ciencias Sociales, 1991.

PEREIRA, Josenildo de Jesus. **Africano, escravo e negro: armas e armadilhas da identidade racial**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

SANTOS, Líliam Margarida Andrade. **Do diamante ao turismo, o espaço produzido no município de Lençóis-BA**. Dissertação de mestrado em Geografia. Salvador. Universidade Federal da Bahia, 2006.

SENNA, Orlando Senna: **Os Lençóis e os Sonhos**. Rio de Janeiro - Ed. Record, 2009.

SENNA, Ronaldo de Salles. **Garimpo e religião na Chapada Diamantina: um estudo do jarê – variante regional do sincretismo candomblé de caboclo-umbanda**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1973.

_____. Deuses Antigos, Demônios Atuais. **Sitientibus**, Feira de Santana, Vol. 03, n. 05, p. 13-17, jan-jun., 1986.

_____. **Jarê: manifestação religiosa na Chapada Diamantina**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1984.

_____. **Lençóis: um estudo diagnóstico**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1996.

_____. **Jarê – uma face do candomblé**. Manifestação Religiosa na Chapada Diamantina. Feira de Santana: UEFS, 1998.

SENNA, Ronaldo de Salles; AGUIAR, Itamar. Pereira. **Remanso: uma comunidade mágico-religiosa: o fantástico apoiado em uma mundividência afrodescendente – aspectos das ambiências sociais, geográficas e históricas**. Feira de Santana: UEFS, 2016.

TEIXEIRA, Wilson; LINSKER, Roberto. **Chapada Diamantina: águas do sertão**. São Paulo. Terra Virgem, 2005.

FONTES DIGITAIS:

GUIA TURÍSTICO DA CHAPADA DIAMANTINA. Ed. Flora Comunicação, 2020.

JARÊ- Wikipedia-enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Jarê>. Acesso em 16/07/2020.

JORNAL DA CHAPADA. Disponível em: https://jornaldachapada.com.br/2019/12/17/chapada-culto-de-matriz-africana-jare-amplia-turismo-na-regiao-do-municipio-de-lencois/?fbclid=IwAR3vnLdzeDxvfoxtP9Gaz-fGM_8imXgZy0vTt609kiTD6aPY0Eb-UEpXzQs. Acesso em 28/01/2020

Recebido em: 18/03/2020

Aprovado em: 22/06/2020



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | N°. 1 | Ano 2020

Jussara de Oliveira Souza

ENTRE TEXTOS E IMAGENS: A ÁFRICA REPRESENTADA NOS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA

AMONG TEXTS AND IMAGES: AFRICA REPRESENTED IN HISTORY TEXTBOOKS

RESUMO: A África foi amplamente representada nos “livros didáticos” por imagens negativas. Mais do que isso, na bibliografia sobre o continente africano predominaram visões que circunscreveram a(s) África(s) em formas estereotipadas. As discussões sobre o ensino de História da África têm ganhado espaço nos debates acadêmicos nos últimos anos. Entende-se a importância de levar essa abordagem ao ensino de História, que desde 1996, com a LDB e os PCNs em 1997, já sinalizavam a importância dos temas transversais sobre questões étnico-raciais e pluriculturais do Brasil. Nota-se que é um momento de reavaliação e renovação para as práticas de ensino, buscando assim, um novo eixo de compreensão para rever as narrativas nos livros didáticos que constituem na formação dos indivíduos.

PALAVRAS-CHAVE: África; Representações; Livro Didático; Lei 10.639/03

ABSTRACT: Africa was widely represented in “textbooks” by negative images. More than that, in the bibliography on the African continent, views prevailed that circumscribed Africa (s) in stereotyped forms. Discussions about teaching African history have gained ground in academic debates in recent years. It is understood the importance of taking this approach to the teaching of History, which since 1996, with the LDB and the PCNs in 1997, already signaled the importance of transversal themes on ethnic-racial and pluricultural issues in Brazil. It is noted that it is a time of reassessment and renewal for teaching practices, thus seeking a new axis of understanding to review the narratives in the textbooks that constitute the training of individuals.

KEY WORDS: Africa; Representations; Textbook; Law 10.639 / 03.

Site/Contato

Editores

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

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

ENTRE TEXTOS E IMAGENS: A ÁFRICA REPRESENTADA NOS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA

Jussara de Oliveira Souza ¹

INTRODUÇÃO

Como poderíamos definir a representação da África (s) nas coleções didática de História adotadas na rede de ensino Estadual do município de Santaluz? Dos livros analisados, dois do nono ano, África e Ásia dividem o mesmo capítulo; uma das obras do sétimo ano traz a África e os africanos no Brasil em um único capítulo e outro do sétimo ano tem um capítulo “África: dos primeiros humanos ao tráfico de escravos”. Parafraseando Oliva 2007, África aparece apenas como um figurante que passa despercebido, sendo mencionada artificialmente de forma misteriosa, pouco interessante de outras temáticas e com representações eurocêntricas.

Dentre as muitas questões colocadas, algumas certezas devem se fazer entendidas. Os povos do continente africano, com suas lutas e trajetórias, seus movimentos e protagonismos, ainda não fazem parte do universo contido nos livros didáticos de história. Ou seja, ainda há ideias e conceitos subjacentes a uma perspectiva identificada com representações baseadas em estereótipos, ora de que os africanos foram passivos quanto aos diferentes processos históricos vividos, ora de que estes povos se constituem em uma homogeneidade, sendo comuns os usos de conceitos utilizados como sinônimos, a exemplo de negro, afro brasileiro, afrodescendente ou africano. Mesmo não sendo objeto primordial desta pesquisa, faz-se necessário arguir sobre as seguintes questões: todo negro é, invariavelmente descendente de africanos? Aliás, as descendências podem ser entendidas numa perspectiva biológica, ou devem ser compreendidas enquanto constructos?

“Aliás, o senso comum, que pode ser entendido como construção direta e indiretamente destas diferentes representações, apresentando o continente africano como “lugar dos negros”, “lugar de gente pobre”, “vivendo na miséria” e praticantes das religiões dos orixás (LIMA, 2016. p. 198 – 199). Estas representações predominantes sobre a África (no singular) esta “enraizado”, no discurso dos alunos da rede pública de ensino de Santaluz, os quais são objetos de pesquisa, que no capítulo três apresentamos um análise destes discursos.

No que diz respeito as estas questões, sabe-se que diferentes respostas podem ser elencadas, cada qual traduzindo marcas advindas do que Certeau (1982) denomina por “lugares

¹ Graduada em História pela UNOPAR; Rádio/ TV pela UNEB DEDC XIV; Especialista em Estudos Africanos e Representações da África, pela UNEB DEDC II (Alagoinhas). souza-jussara@hotmail.com

de fala”.³ Entretanto, para além das questões colocadas, a pergunta central sobre as representações do continente africano e seus povos nos livros didáticos consumidos pelos estudantes da rede pública estadual de ensino em Santaluz deve ser entendida como elemento estruturante e fio condutor de uma narrativa que tentará contemplar outros aspectos em torno da África e dos modos, meios e formas em que esta se insere nos compêndios escolares.²

De acordo com Roger Chartier (1990, p. 17), as práticas sociais são produzidas por representações pelas quais os sujeitos e os grupos dão sentido ao seu mundo. Assim, as representações são resultantes da leitura que os sujeitos fazem do mundo. O autor salienta que na formação das representações sociais não existem discursos neutros, pois esses são produzidos para legitimar e impor as vontades, as percepções sociais daqueles que as divulgaram:

As representações do mundo social, construídas a partir de variáveis oriundas das classes sociais e dos meios intelectuais, são, portanto, determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam, constituem-se em estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade aos grupos por elas menosprezados, justificando por meio das suas escolhas e condutas (CHARTIER, 1990, p. 17).

Não se pode negar os aspectos positivos da lei, graças a promulgação da lei 10639/03 que foi implantado nas matrizes curriculares de ensino da História da África. Mas, a África construída pelo discurso da lei 10639/03 é notável a visão eurocêntrica na lei em questão, concretamente a situação não é simétrica. Isso ocorre em alguns pontos (incisos), entendendo-se que os negros e negras se constituem em descendentes naturais do continente africano; a história do continente africano e a história da “cultura afro-brasileira”; negro como sinônimo de África.

O “desconhecimento e o silêncio” sobre os países africanos não é algo destituído de interesses, e sim, que ajuda a abarcar o conjunto ideológico que construiu um estereótipo em relação à África e os africanos, desenvolvendo o “afro-pessimismo” (SERRANO; WALDMAN, 2010, p. 32-35; 281-283):

[...] nos últimos anos podemos observar sinais de mudanças, em meio aos contínuos movimentos escolares, no que se refere ao tratamento da história africana. Porém, são apenas sinais. Se quisermos ser otimistas, podemos dizer que eles possam vir a constituir uma tendência, observada, por exemplo, pelo interesse circulante sobre a temática a partir da publicação da lei 10639/03 e da inclusão de capítulos sobre a história africana em alguns livros didáticos. Porém, para que isso ocorra, pelo menos nos casos dos textos escolares, será preciso que a maioria dos manuais, e não apenas cerca de 30% deles, como

² Uma importante pesquisa, orientada por um dos integrantes do egrégio colegiado da pós-graduação em Estudos Africanos do DEDC II, Ivaldo Marciano, discorreu sobre questões semelhantes, tendo como recorte espacial a cidade de Jacobina, também localizada no interior baiano. Ver: SANTOS, 2013.

pudemos observar, se dedicuem a tratar a história da África com alguma especificidade e, principalmente, adequação (OLIVA, 2007, p. 343).

Porém, as abordagens dos conteúdos referentes à história do continente africano, a sua efetiva aplicação ainda é um desafio. Por esta razão, Oliva (2003) ressalta que a implementação da lei 10.639/03 é:

[...] medida justa e tardia, e ao mesmo tempo difícil de ser implementada. Isso por um motivo prático: muitos professores formados ou em formação, com algumas exceções, nunca tiveram, em suas graduações, contato com disciplinas específicas sobre a História da África. Soma-se a esse relevante fator a constatação de que a grande maioria dos livros didáticos de História utilizada nesses níveis de ensino não reserva para a África espaço adequado, pouco atentando para a produção historiográfica sobre o Continente. Os alunos passam assim, a construir apenas estereótipos sobre a África e suas populações (OLIVA, 2003, p. 428).

É importante destacar que não se trata de mudar um foco etnocêntrico marcadamente de pensamento europeu de “África única”³ ou “país dos negros”⁴, por um pensamento africano, mas de desconstruir o estereótipo e o silêncio sobre o continente africano. Nesta perspectiva, cabe às escolas incluir no contexto dos discentes fatores histórico-cultural dos povos africanos, como também, indígenas, asiáticos e europeus. A relevância do estudo de temas recorrentes da história e cultura dos povos do continente africano, restringe a escravos, negro, pobreza, mazelas e doenças, ao contrário, faz necessário desconstruir as representações que colocaram o continente africano no lugar do primitivo e atrasado, estabelecendo liames entre estes olhares e o preconceito racial existente no país (LIMA, 2016, p. 217).

O papel do livro didático na (des)construção das representações sobre o continente africano

Muito do que se conhece da “África” chegam até os discentes por meio dos livros didáticos de História, que para maioria dos alunos da rede pública de Santaluz é o único livro que os mesmos têm acesso. Ou através, dos meios de comunicação de massa. Reduzindo todo legado histórico, veiculando imagens distorcidas dos povos africanos e enfocando sempre os aspectos

³ A escritora nigeriana, Chimamanda Ngozi Adichie usa o seu exemplo de vida para destacar o perigo de uma história única reproduzida. "O perigo de uma história única", por Chimamanda Adichie - 09-08-2013 Por Dentro da África - Por dentro da África - <http://www.pordentrodafrica.com> acessado em 11 de maio de 2017.

⁴ À medida que a África foi representada como um “país dos negros” apresentá-la, como negativa significava contribuir para que esta visão fosse deslocada para o Brasil. Ora, se o “lugar” dos negros é representado de formas negativas, efetivamente tais ideias respigam diretamente sobre as questões relacionadas com as imagens e conceitos em torno dos negros e negras de nosso país. Ver: LIMA, 2016, p. 217–218.

negativos, como atraso, selva, guerras, genocídios, fome, calamidades naturais, AIDS, doenças endêmicas, etc.

O livro didático, no entanto, continua sendo o material didático referencial de professores, pais e alunos que, apesar do preço, consideram-no referencial básico para o estudo; e em todo o início do ano letivo as editoras continuam colocando no mercado uma infinidade de obras, diferenciadas em tamanho e qualidade (BITTENCOURT, 1997, 71).

Sabe-se, que por meio dos programas curriculares o governo legitima seu (s) poder (es), define o que vai estudar, já que são as políticas públicas de cada período que vão estabelecer as regras e as normas de cada disciplina. A difusão dos livros didáticos nas escolas, que segundo Bittencourt (2002, p. 73) são limitados e condicionados por razões ideológicas e técnicas e instrumento de reprodução de ideologia e do saber oficial imposto por determinados setores do poder. Trazendo em suas páginas a legitimação dos “vencedores” e a ideologia dominante, que mesmo em pleno século XXI continua sendo praticamente a única fonte de pesquisa na sala de aula por alunos e professores da rede pública de ensino:

[...] suporte de conhecimento escolares proposto pelos currículos educacionais. Essa característica faz que o Estado esteja sempre presente na existência do livro didático: interfere indiretamente na elaboração dos conteúdos escolares veiculados por ele e posteriormente estabelece critérios para avaliá-lo, seguindo, na maior parte das vezes, os pressupostos dos currículos escolares institucionais (BITTENCOURT, 2004, p. 301).

Segundo Lins (1977), o “povo” recebe, através dos livros didáticos, informações que não condizem com suas realidades, deixando de conhecer as histórias e funções da ciência (LINS, 1977). Costa (2006) chama a atenção dos pesquisadores para que não se detenham aos fatores explícitos, ou seja, às ideias dos autores (COSTA, 2006, p. 5). É de fundamental importância o entendimento das questões implícitas, parte dos silêncios destes autores:

O livro didático é, antes de tudo, uma mercadoria, um produto do mundo da edição que obedece à evolução das técnicas de fabricação e comercialização pertencente à lógica do mercado. Como mercadoria ele sofre interferências variadas em seu processo de fabricação e comercialização. [...] É importante destacar que o livro didático como objeto da indústria cultural impõe uma forma de leitura organizada por profissionais e não exatamente pelo autor (BITTENCOURT, 1997, p. 71).

É necessário entendê-lo como mercadoria produzida para atender os interesses de um determinado público e ligando ao mundo editorial. Para Delizocaiv (1992), os livros didáticos: [...] atingiram os cursos de formação, conseqüentemente os professores e sobretudo a produção

de livros-texto comerciais. Estes sim atingiram a sala de aula e se constituem cada vez mais no instrumento básico de trabalho dos professores, sempre impregnados com traços daquelas tendências (DELIZOICOV, 1992, p. 68).

No entanto, o livro didático deve ser um dos materiais a serem utilizados pelos docentes em sala de aula, mas não o único e exclusivo, pois estes apresentam fatores positivos e negativos como outro qualquer documento a utilizar-se no ensino de história. Guimarães (2003) afirmar que “o livro didático é, de fato, o principal veiculador de conhecimentos sistematizados” empregado no meio escolar brasileiro. Que por sua vez, tornam-se um dos instrumentos na construção dos “saberes escolar”, que são considerados para muitos autores e professores como um apoio de “metodologia pedagógica”.

No entanto, a trajetória do livro didático no Brasil, influenciada pelas mudanças sociais, pelas reformas curriculares, pelo próprio desenvolvimento da pesquisa histórica e, nos últimos anos, também pelos processos de avaliação das obras publicadas, revela, ao contrário, que eles mudaram muito hoje. (...) a escolha do livro didático (...) talvez permita concluir que não existe o livro didático ideal, mas que, no entanto, ele continua sendo um instrumento escolar muito importante, no qual vale a pena investir (BITTENCOURT, 2003, p. 52-54).

A (re)produção e (re)apropriação: A imagem da África na historiografia didática

Somos consumidores de imagens; daí a necessidade. De compreendermos a maneira como a imagem comunica. E transmite as suas mensagens [...] (JOLY, 1994, p. 1).

Quais as imagens que temos em mente quando nos referimos ao continente africano? Como são os povos que vivem ou viveram no continente africano? As imagens apresentadas nos livros didáticos de história, especificamente as que fazem alusão ao continente africano, reveste-se em um interesse particular das editoras, que em sua maioria não conhecem as relações entre produtor e receptores de mensagens. As imagens têm como intuito principal a comunicação, que possui propriedades comunicativas que, se forem bem utilizadas, podem trazer grandes benefícios no processo de ensino-aprendizagem.

Este tópico contribui para o entendimento das representações visuais que compõem o livro didático. A intenção é a análise das imagens que apresenta grandes indicadores de estereótipos, presentes em imagens inseridas nos livros didáticos, especificamente para o ensino de História em escolas públicas sobre a(s) África(as). O objeto de estudo são imagens selecionadas dentre os livros do sétimo ano da editora SM das autoras Ana Lucia Lana Nemi e Muryatan Santana Barbosa e outro da editora Scipione, autoria de Cláudio Vicentino e um nono ano da editora Saraiva dos autores Gilberto Cotrim e Jaime Rodrigues:

Não é de hoje que as imagens visuais servem tanto para educar quanto para instruir. Na tradição pictórica oriental, em um primeiro sentido, integram um conjunto de representações sociais que, através da educação do olhar, definem maneiras de ser e agir, projetando ideias, gostos e valores. Num segundo sentido as imagens auxiliam no ensino direcionando, definindo o saber fazer em diferentes modalidades de aprendizado. No livro didático de História a imagem visual possui também essa dupla função, portanto sua utilização não se limitará somente a ilustrar acessoriamente o conteúdo verbal. Isso impõe alguns cuidados que merecem ser considerados na avaliação dos usos e funções da imagem visual no livro didático de história (MAUAD, 2007, p. 111).

As imagens analisadas podem exteriorizar conceitos e concepções que, se não forem problematizadas pelos educadores, podem difundir e reforçar a ideia distorcida da(s) África(s), e assim se reproduz uma mentalidade negativa sobre este “lugar”. Parafraseando Lima (2016), se o “lugar” dos “negros” é representado de formas negativas, efetivamente tais ideias respingam diretamente sobre as questões relacionadas com as imagens e conceitos em torno dos negros (as) do Brasil.

No entanto, é necessário ter em mente que a imagem não apenas reproduz o real, mas, antes, recicla-o e, reproduzindo-o incide sobre a própria realidade como mediação, numa via de mão dupla. Se vivemos numa sociedade de imagens de representações eurocêntricas, e todos somos hoje, em alguma medida, (re)produtores dessas imagens, como atores ativos nesse processo podemos e devemos dar visibilidade ao continente africano desvendados e desconstruídos os estereótipos sobre negros(as) e África(s).

A imagem enquanto representação do real estabelece identidade, distribui papéis e posições sociais, exprime e impõe crenças comuns, instala modelos formadores, delimita territórios, aponta para os que são amigos e os que se deve combater (MEIRELES, 1995, p. 101, apud OLIVA, 2003, p. 443).

Os livros selecionados contêm imagens ilustrativas em quase todas as páginas, que são compostas por desenhos, pinturas e fotografias, mostrando a representação da África. Algumas são imagens bem nítidas, que permitem perceber os detalhes, na sua grande maioria possuem uma referência explicativa. As cinco imagens a serem analisadas neste capítulo estão nos livros didático citados anteriormente.



Figura 01

Representativa do comércio de mão de obra escravizada no Brasil no século XIX. Fonte:

[http://maoamiga-anuncios.com.br/noticias- Negro.html](http://maoamiga-anuncios.com.br/noticias-Negro.html)



Figura 02

Uma cena comum nos porões dos navios que transportavam africanos para o Brasil, século XIX.

Fonte:

[https://pt.wikipedia.org/wiki/Johann_Moritz_Rugendas#/media/File:Navio_negreiro - Rugendas 1830.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Johann_Moritz_Rugendas#/media/File:Navio_negreiro_-_Rugendas_1830.jpg)

As gravuras acima intitulam-se **Desembarque de escravos negros vindos D'África e Negros no porão do navio** do artista alemão Johann Moritz Rugendas. A forma como os ditos “negros” está representada nos leva a analisar e julgar mediante esse eurocentrismo direcionado do continente africano. A condição de inferior dos “negros” perante os “brancos”, fica explícita nos detalhes das vestes (transportados seminus) e condições físicas desumanas, como também a situação de submissão por conta da violência, aprisionamento de algemas e correntes nos pés e nas mãos, que prendiam uns aos outros. O emprego ilustrativo constante nos livros didáticos de história, carregado de significados, passou a simbolizar e fazer parte da memória coletiva dos docentes e discentes. Lembrando, que a intenção aqui não é modificar a situação de crueldades representadas nas gravuras. O que se pretende é chamar a atenção sobre o pouco que sabemos de fatos sobre os africanos, que muitas vezes são generalizadas, frutos de discursos construídos com influência europeia que não coincidem com a própria realidade dos povos africanos.

(...) os africanos são identificados com designações apresentadas como inerentes às características fisiológicas baseadas em certas noções de etnia negra. Assim sendo, o termo “africano” ganha um significado preciso: negro, ao qual se atribui um amplo espectro de significações negativas como frouxo, fleumático, indolente e incapaz, todas elas convergindo para uma imagem de inferioridade e primitivismo (HERNANDEZ, 2005, p. 18).

Figura 3



Gravura inglesa de 1845, retratando a captura de africanos para serem escravizados.

Fonte: Acervo Iconographia.

A gravura mostra os africanos “capturados” para serem vendidos como escravos, sendo tratados como selvagens em filas e europeu à frente conduzindo-os como animais bravos amarrados. Os clássicos estereótipos do colonialismo pelos quais o europeu sempre surge à frente das “descobertas”, seguindo por uma fileira de africanos obedientes (SERRANO; WALDMAN, 2010, p. 134). Parafrazeando Oliva 2003, foram empregadas em larga escala para servir como referência explicativa e de classificação para os povos africanos as categorias como *primitivos*, *selvagens* e *tribais* e encontravam seus antônimos nas categorias aplicadas aos europeus - *complexos*, *civilizados* e *cosmopolitas*. Ou seja, os estereótipos que expandem uma representação negativa do “negro” e uma representação positiva do “branco”, que se alimenta em um jogo de inversões inferioridade/superioridade.

Por outras palavras, os africanos eram considerados como seres inferiores, sem história, sem civilização, sem capacidade de mobilização e de intervenção no seu próprio processo evolutivo (Henriques, 2004, p. 299 apud Oliva, 2007, p. 71).



Figura 4

Mulher nigeriana com um bebê no colo - fotografia de Finbarr O'Reilly, 2005

Fonte: <http://www.kavkaz-uzel.eu/blogs/929/posts/5912>

A fotografia da Mulher nigeriana fotografada em agosto de 2005 por Finbarr O'Reilly é uma composição imagética muito forte, de uma “Mulher Negra” com um bebê no colo, cuja mão da criança se encontra na boca da mulher. Dando a ideia de silenciamento, inatividade entre outras interpretações. O capítulo intitulado: África e Ásia: das independências aos dias atuais, tem a foto citada, que compõem uma dimensão de duas páginas do livro analisado. O questionamento não é o porquê da fotografia, e sim, o por que desta única fotografia? Se no capítulo está se referindo (Independências aos dias atuais), poderia elencar imagens das Áfricas como também o continente Asiático. E assim desconstruir a ideia de uma única África, reflexo do imaginário europeu acerca do continente “negro” (OLIVA, 2007). Outros elementos ainda podem ser discutidos nesta fotografia a partir de uma comparação com outra imagem. Neste sentido, a desconstrução das imagens negativas do continente faz-se com outras realidades.

Figura 5



Família brasileira de ascendências “ditas” africanas passeia no parque do Ibirapuera, em São Paulo. Fotografia de 2008.

Fonte: Fernando Favoretto

Retomamos o questionamento: todo negro é, invariavelmente descendente de africanos? Na composição fotográfica traz uma família “tipicamente” brasileira, mas, na sua legenda vem descrevendo: Família brasileira de ascendências africanas passeia no parque do Ibirapuera, em São Paulo. Fotografia de 2008. Parafrazeando Lima (2011, p. 125–152), na relação de sinônimos existentes na ideia de que todo negro é, invariavelmente, descendente dos homens e mulheres “trazidos” para o novo mundo (Brasil) sob a forma de escravos, ainda não cicatrizadas, e a exemplo disso, é a legenda da imagem 5, analisada e construída de forma estereotipada, e muitas vezes construções equivocadas, que são reforçadas pelo livro didático de História (NEMI; BARBOSA, 2012, p. 150) adotados na rede estadual de ensino de Santaluz.

É necessário desconstruir o amálgama existente entre as palavras “negro” e “africano”, principalmente por estar tratando de conceitos que se referem a realidades distintas (APPIAH, 1997). Segundo Gilroy (2007), negros e brancos estão presos conjuntamente pelos mecanismos de “raça” que alienam uns aos outros e amputam sua humanidade comum. Em outras palavras, o

argumento se desdobra a partir da noção básica de que a crise da “raça” e da representação, da política e da ética, abre no momento oportuno uma porta para libertar do projeto abolicionista novo e ambicioso. E, como aponta Hall (2003), “raça” é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão.

Para Appiah, o conceito de “raça”⁵ sempre foi um princípio organizador geral de qualquer pensamento em torno de um pan-africanismo. É a partir do pensamento pan-africanista que se constrói uma África imaginária, baseada no conceito racial pelos afro-americanos. Mas, o que a raça significava emocionalmente para os novos africanos não era, de modo geral, o que significava para os negros instruídos no Novo Mundo (APPIAH, 1997, p. 24). A invenção do pan-africanismo como um dos principais idealizadores para a invenção do continente africano demonstra os perigos e as limitações impostas à diversidade no continente. Esse pensamento afro-americano, baseado em uma ideia eurocêntrica, afirmava que a África era um local dominado pela barbárie e por essa razão deveria ser domado para depois ser unificado em torno da raça negra, que sempre foi o princípio organizador e geral do pan-africanismo.

É como que certo “senso comum” precisa continuar acreditando na ideia de raça no sentido essencialista que a palavra carrega, como se em seu bojo houvesse apenas o “ser negro”, resultado último do mito de uma “África única”, exclusivamente negra (APPIAH, 1997). E ainda tem muitas pessoas que consideram o termo raça⁶ e etnia⁷ como sinônimos, porém, o conceito de raça está relacionado com o de etnia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Edson Silva de. **Entre o macro e o micro: a lei 10.639/2003 entre o Brasil e Alagoinhas**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade do Estado da Bahia, campus II - Alagoinhas, 2013.

BORDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as artimanhas da razão imperialista. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, nº 1, 2002, p. 15-33.

⁵ Dentro deste mesmo conceito de raça, Appiah traz no capítulo “Ilusões de raça” uma fundamentação baseada no pensamento de W. E. B. Du Bois, que segue uma ideia de que o problema do negro estaria fundamentado na busca por uma expressão para a sua raça com uma nova e positiva mensagem à humanidade. Mas, Appiah busca explicação em diversas áreas, a discussão na definição de raça, e faz um aprofundamento, mas na concepção científica da definição de raça. Porém, o autor mostra que mesmo dentro desta área a questão de raça é errônea, ou seja, Appiah vai de encontro ao uso do conceito de “raça”. “Falar de raça” é particularmente desolador para aqueles de nós que levamos a cultura a sério. É que, onde a raça atua – em lugares onde as ‘diferenças macroscópicas’ da morfologia são correlacionadas com “diferenças sutis” de temperamento, crença e intenção –, ela atua como uma espécie de metáfora da cultura; e só o faz ao preço de biologizar aquilo que é cultura, a ideologia” (APPIAH, 1997, p. 75).

⁶ Está relacionado com fatores morfológicos.

⁷ Definida como uma comunidade humana marcada por afinidades sejam elas culturais, linguísticas, religiosas e entre outros.

BITENCOURT, Circe. Livros didáticos entre textos e imagens. In: **O saber histórico na sala de aula**. SP: Contexto, 2002, p. 72.

CAMPOS, Paulo F. S. O Ensino, a História e a Lei 10.639. In: História e Ensino. Londrina: Editora UEL, 2004. Vol. 10.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense / Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **À beira da Falésia. A História entre certezas e Inquietude**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

COSTA, Warley. Olhares sobre olhares: imagens da escravidão nos livros didáticos, representações do ser negro e construção de identidades. In: **XII Encontro Regional de História**, 2006, Niterói. XII Encontro Regional de História: Usos do Passado, 2006.

DELIZOICOV D. **Metodologia do ensino de ciências**. São Paulo: Cortez, 1992.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HALL, Stuart. **Da diáspora. Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Por uma história a partir dos conceitos: África, cultura negra e lei 10639/2003. Reflexões para desconstruir certezas. **A Cor das Letras**, n. 12, 2011, p. 125 – 152.

LINS, Osmar. **Do ideal e da Glória: problemas inculturais brasileiros**. São Paulo: Summus, 1977.

MAUAD, Ana Maria. As imagens que educam e instruem: usos e funções das ilustrações nos livros didáticos de história. In: DIA, Margarida; STAMATTO, Ines. **O Livro didático de história: políticas, educacionais, pesquisas e ensino**. Natal: Ed. UFRN, 2007.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa**. São Paulo: Hicitec-abrasco, 2000.

MOTTA, Roberto. Cor e raça: origens religiosas do debate – Roger Bastide e Talcott Parsons. **Afro-Ásia**, 2008, p. 303-319.

OLIVA, Anderson de Oliveira. Tese de Doutorado. **Lições sobre a África: Diálogos entre as representações Ocidental e o ensino da história da África no mundo atlântico**, Programa de Pós-Graduação em História. UNB, 2007.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 25, n. 3, 2003, p. 421 – 461.

PERRUCCI, Gadiel. O negro no Brasil: história e Ensino. In: JUREMA, A.C.L.A (Org). **Seminário do livro Didático: discriminação em questão**. Anais... Recife: Secretária de Educação, 1989.

SANTOS, Genilton Nunes dos. **Para desaprender o que não deve ser aprendido: Representações do continente africano no livro didático**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade do Estado da Bahia, campus IV - Jacobina, 2013.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. **Memória D'África. A temática africana em sala de aula**. São Paulo, Cortez, 2010.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção e leitura**. São Paulo: EDUC, 2000.

Recebido em: 13/05/2020

Aprovado em: 19/06/2020



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | Nº. 1 | Ano 2020

O QUE SE LÊ, OS MODOS COMO SÃO LIDOS E O QUE DE FATO EXISTE: OS DESCOMPASSOS ENTRE AS REPRESENTAÇÕES EXISTENTES NOS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA, NAS ESCOLAS DA REDE MUNICIPAL DE ENSINO DE CAMACÃ

WHAT IS READ, THE WAYS IN WHICH IT IS READ AND WHAT IN FACT EXISTS: THE DISCREPANCIES BETWEEN THE REPRESENTATIONS IN THE HISTORY TEXTBOOKS, IN THE SCHOOLS OF THE MUNICIPAL CAMACÃ EDUCATION NETWORK

Brisa Santana Pires

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo discutir as representações existentes no livro didático e a coisa representada, a forma de abordagem superficial sobre a História e Cultura da África e dos Indígenas durante os contextos mais relevantes da história abordada nos livros didáticos. Temos como base o volume quatro, referente ao nono ano do ensino fundamental II, atendo-se a este por razões de espaço. Para este aspecto, deve-se entender que o referido contexto aludido, tem em suas entranhas debates voltados sobre a importância da História da África e indígenas, e sua relação com o país. Para a feitura do artigo utilizou a análise do volume quatro da coleção intitulada “História – Escola e Democracia”, publicada pela Editora Moderna, bem como de revisão bibliográfica específica para tal fim.

PALAVRAS-CHAVE: Livro Didático; História; Povos Indígenas; África; Ensino.

ABSTRACT: This work aims to discuss the representations existing in the textbook and the represented thing. The superficial form approach on the History and Culture of Africa and the Indigenous people during the most relevant contexts of the history covered in the textbooks. We are based on volume four, referring to the ninth year of elementary school II, attending to this for reasons of space. For this aspect, it must be understood that the aforementioned context has in its core debates focused on the importance of African and indigenous history, and their relationship with the country. To make the article we used the analysis of volume four of the collection entitled "History - School and Democracy", published by Editora Moderna, as well as a specific bibliographic review for this purpose.

KEY WORDS: Textbook; History; Indian people; Africa; Teaching.

Site/Contato

Editores

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

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

O QUE SE LÊ, OS MODOS COMO SÃO LIDOS E O QUE DE FATO EXISTE: OS DESCOMPASSOS ENTRE AS REPRESENTAÇÕES EXISTENTES NOS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA, NAS ESCOLAS DA REDE MUNICIPAL DE ENSINO DE CAMACÃ

Brisa Santana Pires ¹

INTRODUÇÃO

Como pensar nos modos e formas de conhecer os eventos e fenômenos que nos norteiam sem considerar os aspectos relacionados com os conceitos de “verdade” e “mentira”, “verdadeiro” e “falso”, “real” e “irreal”? É possível entender os contextos que nos cerca sem cair nos conceitos dispostos, enveredando pelas searas do binarismo e maniqueísmo? Eis a questão!

A representação, enquanto conceito, nos remete aos escritos do filósofo Schopenhauer, homem do século XIX que ousou duvidar da razão positivista, que de certa forma hegemonizava os contextos e circunstâncias dos ambientes existentes entre os seres humanos que viviam nos espaços regidos pelos aspectos civilizatórios advindos do que normalmente nomeamos por “ocidente” ou “sociedades decorrentes das heranças da Europa do Oeste”. Convém afirmar que em pleno século XIX outras sociedades, regidas por modos e lógicas distintas, certamente destoavam do que era vivido, narrado e praticado em ambientes como a Prússia, Inglaterra, EUA ou França do período em questão. Os tipos de conhecimento e suas diferentes balizas justificam as formas como os povos compreendem os sentidos e significados dos eventos. E se a razão “baseada na ciência” era anunciada nestas sociedades (ditas ocidentais), pautada na crença de que há uma verdade por ser descoberta, e que ela estava a priori do sujeito, Schopenhauer (2015) pôde encontrar em outras lógicas e contextos civilizatórios, experiências para subsidiar um modo distinto de desvendar os fenômenos e entender os eventos. Também pôde fazer isso ao dispor dos escritos de Kant, notadamente *Crítica da Razão Pura* (2017), aonde estavam lançadas as bases para a desconfiança do entendimento de que os eventos poderiam ser capturados sob os modos de compreensão balizados nos conceitos de “verdade” e “mentira”, ou na pura e simples empiria.

Este artigo procura discutir, nesse sentido, os modos como os conteúdos são dispostos e construídos nos livros didáticos utilizados nas escolas da rede municipal de ensino de Camacã, compreendendo que o conhecimento não é um dado ou algo natural, mas fruto de processos de

¹ Graduada em Museologia pela UFRB, integrante do Grupo de Pesquisa Recôncavo Arqueológico, ligado ao curso de bacharelado em Museologia, e ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio, da UFRB. Dedico estas linhas a minha amada mãe, Valdeci, e ao meu pai João Alvimar, que me incentivou a estudar e buscar o caminho do crescimento intelectual; como também aos meus irmãos Cândida, Lívia, João, Ícaro e Silvestre que me inspiram

construção de como os eventos e coisas são entendidos. Para este aspecto, teremos como principal questão a análise dos conteúdos alusivos aos povos originários, também nomeados como indígenas, e os africanos, via de regra confundidos com os negros e negras brasileiros. Importante considerar que este artigo reflete análises parciais da coleção dos livros de História adotados nas escolas da referida rede. Será aqui abordado apenas o volume correspondente ao último ano do Ensino Fundamental II, dado a exiguidade do espaço e necessidade de discuti-lo da forma mais minudente possível.

Os “índios” e a África

Em linhas gerais, os homens e mulheres nomeados como “indígenas” são retratados de formas e modos estereotipados, sob complexos discursos pautados em filtros ideológicos nos textos e imagens dos livros didáticos. E estes são, via de regra, as únicas fontes que setores significativos da população brasileira terão acesso em termos de leitura. Em uma sociedade em que o hábito de ler é escasso, o livro didático será talvez o único a ser lido por grande parte de homens e mulheres. Seja por intermédio do uso de categorias conceituais depreciativas, corroborando com o reforço da negatividade do dito “indígena”, seja pela ausência destas pessoas nos processos e eventos da história, os livros didáticos podem ser definidos como construtores em potencial daquilo que grande parte das pessoas tomam como verdade em seu cotidiano. E aqui é importante ressaltar que há razoável fortuna crítica sobre este tema, qual seja, dos modos como os livros didáticos são interpretados em nossa sociedade. Eles, os livros didáticos, constroem ideias, sentidos, representações e modos de entendimento dos fenômenos, e podem reforçar ideologias, ou desconstruí-las, se bem utilizados pelos docentes em sala de aula (PEREIRA, 2017).

Assim como os indígenas (ou povos originários), a África é representada de forma diversa ao que ela aparenta ser. O continente africano, em sua acepção plena, é povoado por um número amplo de povos, línguas, religiões, costumes e práticas, mas via de regra é apresentado como um “lugar de negros”, entendido por visões pautadas na ideia da raça, tomado por estereótipos que produz o estranhamento entre a “coisa” e sua “representação”. Estes aspectos podem aqui ser apontados como as pistas de seu processo de invenção, pautada no período posterior ao século XV, conforme atesta Mudimbe (2013 a; 2013 b) e Appiah (1997). E aqui nunca é demais se apoiar nas críticas entabuladas por este último em relação ao estabelecimento de identidades

no dia a dia árido. Eles constituem as flores de um jardim que desponta em meio aos contextos agrestes. Com eles a vida é bem mais fácil e alegre de se viver. E-mail: brisa.s.pires@gmail.com

apoiadas em essências definidas por uma suposta natureza primordial. O plural e diverso, dinâmico e vivo, é substituído por estereótipos que não contemplam o que efetivamente existe no continente africano. Deste modo, o continente é construído sob o signo da homogeneidade, e isto reverbera na construção de representações que não conseguem enxergar a África por dinâmicas diversas as da pluralidade. E aqui é importante entender os sutis mecanismos que estão na urdidura do processo destas representações. É este o mecanismo que se traduz também para as imagens e compreensões dos índios que são vistos ora como menos importantes, ora como seres inexistentes, ao passo que a África é tida pelo lugar do homogêneo, dos negros, das práticas unas e destituídas de dinâmicas próprias (OLIVA, 2007).

Importante refletir sobre estes mecanismos ideológicos que estabelecem filtros para pensar a África sob modos e formas distintos do que lhe configura e define. Mbembe, em profícuo ensaio sobre as questões contemporâneas que perpassam o continente, indica que a ideia fixa de um pensamento pautado na herança colonial necessita ser rompido com certa urgência (2014). Ao que me parece, este rompimento passa também pela desconstrução das representações que insistem em naturalizar o continente, negando-o como uma construção operada no tempo e no espaço, assim como o oriente (2010) e o Nordeste brasileiro (2009).

Camacã – o espaço da pesquisa

Como não deveria deixar de ser, os livros didáticos estão inseridos em um contexto aonde espaço e tempo se constituem em elementos fundamentais. E no caso em questão, o espaço é a cidade de Camacan ou Camacã, município do estado da Bahia, localizado na região sul. A palavra Camacã se origina da classe linguística Kamakã, do tronco macro-jê, conforme aponta Paraiso (1982) em seu trabalho *Caminhos de ir e vir e caminho sem volta: índios, estradas e rios no Sul da Bahia*. Neste, o autor divide os Kamakã em grupos menores, a exemplo dos Mongoyó, Kutaxó, Menian e Massacará. Aliado a isso, estes homens e mulheres, que se identificam com estes grupos, encontra-se nas regiões limítrofes dos municípios de Pau Brasil, Itajú do Colônia e Camacã, no caso, a Reserva Indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu, composta por indivíduos identificados aos grupos das etnias Pataxós hãhãhãe, Baenã, Kamakã, Tupinambá, Kariri-Sapuyá e Gueren. A Reserva foi criada oficialmente em 1926, no que era então nomeado por terras devolutas do Estado da Bahia.

Conforme a tradição oral e a memória oficial existente no município, no período anterior à chegada dos plantadores de cacau, a área era habitada pelos índios da etnia Kamakã. Campos (1981), em trabalho bastante original, corrobora com a afirmação de que os Kamakã de fato resi-

diam neste local. Desse povo originou-se o nome da cidade. A força da economia cacauaieira foi significativamente superior à dos povos indígenas, como os Kamakã, que por se colocarem no caminho da propriedade e da monocultura dos cacauais, foram vítimas da depredação cultural e do extermínio. Localizada a oitenta e dois quilômetros de Itabuna, principal eixo político e econômico regional, e a quinhentos e dezenove quilômetros da capital do estado (Salvador), Camacã é ainda hoje uma cidade movida pela força da economia cacauaieira.

De acordo com Santos (2007), Camacã resulta da ocupação de uma das famílias de Canavieiras que buscavam novas terras para o plantio de cacau. João Elias Ribeiro (filho de Leandro Ribeiro), sentindo a necessidade de melhores terras para expansão do cultivo de cacau da sua família, organizou uma expedição entre os anos de 1888, e início de 1889, aproveitando assim o verão e as melhores condições do clima. Objetivando a expansão agrícola de sua família, organizou-se e reuniu 15 homens para subir o Rio Pardo de canoa, até a confluência do Rio Panelão (afluente que toma a extensão da cidade), semeando algumas sementes de cacau naquelas terras mais elevadas, protegidas de enchentes. João Elias Ribeiro adoece no período da expedição e com isso transfere o comando desta para seu filho mais velho, Manoel Elias Ribeiro, como forma de garantir que tenha êxito na empreitada. Além disso, designa outro filho, Antônio Elias Ribeiro, para acompanhá-lo. Ao longo da empreitada, a expedição reuniu quinze homens ao todo.

A jornada durou pouco mais de trinta dias, sendo coroada por sentimentos de êxito, com o retorno da expedição à Fazenda Lagos. Em 1894 João Elias Ribeiro, com a saúde recuperada, retorna com seus dois filhos, Manoel e Antônio, para verificar os resultados da primeira incursão. Comprovada a fertilidade das terras, a família Ribeiro abre as primeiras roças de cacau nesta região, ao longo do vale dos rios Panelão e Panelinha. O local da confluência do rio Panelão com o rio Panelinha passou a se chamar 'Vargito', por conta das várzeas características da localidade, inspirando o nome de uma nova linhagem daquela família, e que foi adotado pelo médico João Ribeiro Vargens (filho de João Elias e irmão de Manuel e Antônio Elias Ribeiro). Vale lembrar que João Vargens foi intendente em Canavieiras entre os anos de 1920 e 1923 e chefou um grupo político na região.

O distrito foi criado em 1938 com a denominação de Vargito, e passou a ter sede em Camacã a partir de 1953, integrando o município de Canavieiras até ser emancipado, pela Lei Estadual nº 1.465, de 31 de agosto de 1961, com a denominação de Camacã. Na década de 1970 o município foi considerado como um dos maiores produtores de cacau. Sua população, conforme estimativas do IBGE de 2018, era de 31 968 habitantes, tendo como distritos Jacareci, Leventura, São João de Panelinha e Novo Itamarati. O município pouco guarda a história de sua primeira ancestralidade, apesar de em sua bandeira conter um brasão com a imagem de figuras indígenas,

e na entrada principal do município ter um letreiro com o mesmo brasão e os dizeres: Eu Amo Camacã, associado a imagens em que predominam o cacau e o chocolate. Estas são, de modo bem evidente, imagens bem mais fortes em termos de representação da cidade, do que os elementos alusivos à cultura dita indígena a qual deu-se origem ao nome do município.

É relevante afirmar então, o papel do livro didático, e qual as adequações necessárias para a realidade de cada município.

O palco: a escola!

O Colégio Municipal de Camacan, que adota a presente coleção de livros objeto desta breve análise, está localizado em Rua Bahia, s/n, Centro. A escola possui 1284 alunos (segundo dados do Censo Escolar de 2019), matriculados no Ensino Fundamental II e na EJA. Sua infraestrutura proporciona aos discentes desde alimentação escolar, passando por energia e água abastecida, fornecida pela rede públicas, acesso a internet de banda larga, bem como água filtrada distribuída em bebedouros ao longo dos espaços. A escola possui vinte e uma salas de aula, além dos demais ambientes exigidos para um estabelecimento deste porte. Em termos de quantidade de turmas, e seus respectivos “leitores do livro didático”, a escola possui aproximadas onze turmas de 6º Ano, com média de vinte e nove discentes cada; nove turmas de 7º Ano, com média de vinte e cinco discentes cada; nove turmas de 8º Ano, com média de vinte e sete discentes cada; seis turmas de 9º Ano, com média de vinte e seis discentes cada; além das turmas de EJA com significativo número de discentes matriculados.

Em termos gerais, a escola se sobressai em relação as demais por conta de seu tamanho e estrutura física, que se observa no quantitativo de alunos matriculados e no relativo fascínio que desperta em termos de interesse dos docentes locais em atuar no referido educandário. Ressalte-se que neste artigo se defende a ideia de que um determinado conteúdo existente no livro didático, e por ventura referendado pelo docente, é transformado em referência para os discentes, sobretudo àqueles que por algum momento fizeram a leitura dos textos em questão. Logo, não é por demais reforçar que o livro didático produz, reforça e retroalimenta estereótipos sobre qualquer temática, principalmente se esta for tomada por filtros ideológicos.

O livro didático e a criação do PNLD, um breve debate

A relação entre o livro didático e a difusão de ideias deve ser tida como questão fundamental para se analisar os modos como o conhecimento é transmitido nas salas de aula Brasil

afora. No Brasil os livros didáticos das escolas públicas são distribuídos gratuitamente para os jovens matriculados nas diferentes séries ofertadas nos estabelecimentos. Esta distribuição é garantida pela existência do Programa Nacional do Livro Didático – PNLD, que foi fruto de lutas e pressões existentes entre os atores que atuaram no âmbito das esferas da educação brasileira. A criação do PNLD é decorrente de programas anteriores, que lhe antecederam sob outros formatos e nomes. De acordo com o Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação, ligado ao Ministério da Educação, o livro didático é fruto do:

(...) O Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) é o mais antigo dos programas voltados à distribuição de obras didáticas aos estudantes da rede pública de ensino brasileira e iniciou-se, com outra denominação, em 1937. Ao longo desses 80 anos, o programa foi aperfeiçoado e teve diferentes nomes e formas de execução. Atualmente, o PNLD é voltado à educação básica brasileira, tendo como única exceção os alunos da educação infantil.²

Então, a partir do Decreto Lei nº 93, de 21 de dezembro de 1937, é criado o Instituto Nacional do Livro, assinado pelo Presidente Getúlio Vargas e por Gustavo Capanema, ministro da Educação e da Saúde Pública na época, que usando de sua atribuição, determina que o Instituto Cairú fosse transformado em Instituto Nacional do Livro, com finalidades de “organizar e publicar a Enciclopédia Brasileira e o dicionário Nacional da Língua Portuguesa, revendo-lhes as sucessivas edições”; “editar toda sorte de obras raras ou preciosas, que sejam de grande interesse para a cultura nacional”; “promover as medidas necessárias para aumentar, melhorar e baratear a edição de livros no país, bem como facilitar a importação de livros estrangeiros”; “incentivar a organização e auxiliar a manutenção de bibliotecas públicas em todo o território nacional”.

Com isso, o governo Vargas visa dar maior visibilidade a “cultura nacional” promovendo assim, bibliotecas e livrarias do país (CARVALHO, 2012). Para Pereira (2017), em uma definição mais simples, o livro didático pode ser entendido como um instrumento pedagógico de grande relevância para a escola, e tem sido pensado não apenas como componente do processo educativo, mas como produto cultural. O livro didático não é por completo imparcial, e seus conteúdos com mais difusão são adequados à forma de pensamento do governo. Além disso, é veículo de um sistema de valores, ideologias e cultura de determinada época e sociedade. O livro didático é um dos meios e não o único subsídio para a construção do conteúdo no meio escolar, trata-se das representações de fatos, eventos, imagens e conceitos, para melhor absorção destes conteúdos, tornando-se então de grande valia a performance do docente no processo de

² <http://www.fnde.gov.br/component/k2/item/518-hist%C3%B3rico>

construção das representações, fazendo assim um elo entre a escola, o professor, o espaço de aprendizado e a realidade de cada município.

O livro didático é o principal responsável pela difusão de ideias, conceitos, valores e propostas, propiciando o reforço, a criação ou retroalimentação de representações sobre determinados temas e visões da história. Não é à toa, portanto, que significativos setores dos movimentos sociais brasileiros intervieram no sentido de fazer com que seus pontos de vista e pautas estivessem contemplados nas legislações específicas. Tanto os movimentos de mulheres, como os movimentos sociais negros e grupos organizados de orientação LGBTT tentaram de diferentes maneiras intervir nos mecanismos reguladores da educação e ensino brasileiro. Aliás, foram as tentativas de introduzir as temáticas alusivas aos movimentos LGBTT no âmbito da educação, que propiciou a um certo político fazer usos por demais desonestos do que veio a ser conhecido por “kit gay”. Esta invenção, que é talvez uma das maiores mentiras contadas no âmbito da política e das eleições, refere-se diretamente às lutas dos movimentos sociais LGBTT em introduzir na educação básica os conteúdos específicos deste setor da sociedade.

Aliás, da atuação dos movimentos sociais negros pode-se afirmar que resulta a lei 10639/2003, que foi alterada por outra análoga, no caso, a 11645/2008, que objetivava inserir nos currículos e matrizes os conteúdos alusivos aos povos indígenas. A referida lei, articulada por movimentos acima referidos, em associação com alguns intelectuais, estabeleceu a obrigatoriedade da inclusão de determinados conteúdos a serem objeto de apreciação na educação básica. Os movimentos indígenas, nesta questão, se articularam para reforçar e ao mesmo tempo remendar a lei outrora sancionada em 2003. Como se pode ver, conteúdo e livro didático, nesse sentido, não constituem aspectos isentos e ingênuos. Pode-se aqui observar, portanto, a estratégica relação existente entre livro didático, escola e difusão/criação de representações, e não é à toa que diferentes estudiosos pautaram o âmbito escolar como centro difusor das ideias da elite dominante, mantenedora da ordem vigente. Aqui se observa também o fato de que a escola e o livro didático se constituem, portanto, em partes essenciais para a produção e reprodução de ideias.

O livro didático objeto da análise: a coleção e seus quatro volumes

A presente coleção é dividida em quatro volumes, intitulada como **História, Escola e Democracia**, do componente curricular História, e abrange o Ensino Fundamental II para os alunos de 6º ao 9º ano. O livro tem o selo de recomendação do PNLD para o quadriênio de 2020

a 2023 e foi editado pela Editora Moderna, com sua primeira edição no ano de 2018. Tem como autores Flávio Campos, Regina Claro e Miriam Dolhnikoff.³

Os volumes que integram a coleção seguem as exigências regulamentadas pelo Ministério da Educação, e estão dispostos em quatro volumes, sendo um dedicado para série integrante do Ensino Fundamental II.

O primeiro volume é dedicado ao sexto ano e está disposto em duzentos e vinte quatro páginas, com a subdivisão de quatro bimestres contendo oito capítulos que se inicia com “A História, os seres humanos e o tempo” e termina na “Idade Média”; O livro conta também em todos os volumes com o índice remissivo e as referências bibliográficas. O segundo volume do sétimo ano está disposto em duzentos e vinte quatro páginas, com a subdivisão de quatro bimestres, contendo dez capítulos que se inicia em A transição da Idade Média para a Época Moderna até a Sociedade escravagista colonial, índice remissivo e referências bibliográficas.

O terceiro volume é o do oitavo ano, está disposto em duzentos e setenta e duas páginas, com subdivisão de quatro bimestres e doze capítulos que se inicia na Revolução Inglesa e vai até O Segundo Reinado e a proclamação da República, índice remissivo e referências bibliográficas. O volume quatro é utilizado no nono ano, está disposto em trezentas e quatro páginas, com subdivisão de quatro bimestres e 13 capítulos que inicia com A primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa até A nova ordem Mundial fechando assim o ciclo de quatro volumes, sendo este o nono ano o qual a pesquisa irá se ater.

O volume do nono ano: quatro bimestres e treze capítulos

Em termos técnicos, no que diz respeito às exigências de conteúdos, o livro segue as determinações mínimas do que se exige no PNLD. Os conteúdos estão divididos em treze partes, distribuídas em quatro bimestres:

³ Flávio de Campos é bacharel e licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em História na área de História Social e doutor em Ciências na área de História pela Universidade de São Paulo (USP). Professor e doutor da Universidade de São Paulo. Coordenador científico do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas sobre Futebol e Modalidades Lúdicas. Autor de livros didáticos e paradidáticos.

Regina Claro é bacharel em História pela Universidade de São Paulo. Mestre em Ciências na área de História Social pela Universidade de São Paulo. Desenvolve projetos de formação para professores da rede pública, na temática História e Cultura Africana e Afro-americana, em atendimento à Lei nº 10.639/03, e é Autora de livros didáticos e paradidáticos.

Miriam Dolhnikoff é bacharel em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutora em Ciências da área de História Econômica pela Universidade de São Paulo. Professora e doutora do Departamento de História e do curso de Relações Internacionais da Universidade de São Paulo. Pesquisadora do Centro de Análise e Planejamento (Cebrap). É ainda autora de livros didáticos e paradidáticos.

Primeiro bimestre:

Parte 01 – Dedicado a I Guerra e Revolução Russa

Parte 02 – Período Entreguerras

Parte 03 – A Primeira República

Segundo bimestre:

Parte 04 – Segunda Guerra mundial

Parte 05 – O Brasil da Era Vargas.

Parte 06 – A Guerra Fria.

Terceiro bimestre:

Parte 07 – A democracia populista

Parte 08 – América Latina

Parte 09 – A descolonização do Terceiro Mundo

Parte 10 – A era da contestação.

Quarto bimestre:

Parte 11 – A ditadura militar no Brasil

Parte 12 – A democratização do Brasil

Parte 13 – A nova ordem mundial.

O referido volume contém índice remissivo e referências bibliográficas. Possui gravuras, textos anexos e se mostra relativamente atualizado em termos de notícias mais recentes. No primeiro tópico, intitulado A Primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa, há as ausências de temáticas alusivos ao continente africano. Ou seja, o livro transmite a ideia de que este evento teve lugar exclusivo no continente europeu. O tópico vai da página 14 até a 37. Não há nenhuma afirmação a este respeito, no caso, de que a guerra ocorreu exclusivamente em solo europeu, e sem a participação de homens do continente africano. Entretanto, o texto, por si só, constrói esta conclusão por não mencionar em seus conteúdos que houve a presença de soldados advindos das colônias, e que lutaram ao lado dos homens das suas metrópoles.

No segundo tópico, intitulado “Período Entreguerras”, vai da página 38 a 53. Ele remete aos conteúdos alusivos ao contexto anterior a Segunda Guerra Mundial. Este trecho é dedicado tão somente aos aspectos alusivos à conteúdos ocorridos no continente europeu e nos Estados Unidos. Aqui temos a ausência de aspectos alusivos ao continente africano. Por conta da natureza dos conteúdos, e das formas como estes foram concebidos historicamente, é até natural que se tome apenas a Europa ocidental, e os Estados Unidos como espaços por excelência destes temas. Em se tratando da análise dedicada à Primeira República, distribuída entre as páginas 54 a 91, há uma ausência significativa dos povos originários ao referido tempo histórico. O período compreendido entre a proclamação da República, até o movimento ocorrido em 1930, não menciona a presença dos povos indígenas. O livro transmite a ideia, de forma implícita, de que estes ficaram a margem do processo. Sequer menciona suas existências.

Esta ausência se mantém no trecho dedicado ao período denominado por Era Vargas, que é distribuído entre as páginas 106 a 127, que vai do movimento de 1930 até 1945, o Estado Novo. Novamente há a ideia implícita de que os povos originários não existiam no país, ou, na melhor das hipóteses, estavam a margem do processo. Esta ausência se mantém também nos conteúdos alusivos ao período pós Estado Novo, compreendidos do final deste regime, até o governo de João Goulart. Estes conteúdos estão distribuídos entre as páginas 148 a 175. Os povos indígenas nada fizeram neste período. Provavelmente estivessem guardados numa geladeira ou armário, esperando o momento certo para voltarem à cena. O livro didático, nesta acepção, reforça um olhar e ponto de vista pautado numa visão comum, de que os índios, efetivamente, não participam da vida política do país, assim como os setores marginalizados e excluídos.

Há uma alusão aos povos originários no trecho dedicado a América Latina, na parte 08, que está no terceiro bimestre. Esta indicação é feita mais precisamente na página 184, de modo superficial e ao mesmo tempo ligeiro. Aqui é importante indicar que o exotismo e o estabelecimento da alteridade para com estes povos e culturas tornam-se inevitáveis por conta do modo como são abordados. Na parte 09, intitulada “A Descolonização do Terceiro Mundo”, há alusões aos continentes africano e asiático. Esta parte é ainda do terceiro bimestre do ano letivo. Compreendido entre as páginas 196 a 215, é talvez o que contenha maior quantidade de conteúdos alusivos ao continente africano, considerando que se trata de um tópico do livro. Aqui há um reforço de que os conteúdos estão apartados, numa perspectiva implícita, efetivamente.

Na parte 10, a última do terceiro bimestre, os discentes encontram conteúdos agrupados em um capítulo intitulado “A Era da Contestação”. Este é, ao meu ver, o momento por excelência que ocorre a produção de estereótipias, no qual há uma retroalimentação da África como sinônimo dos negros e de uma raça essencial. Isto tudo, evidente, ocorre de modo implícito. Na página 230 há um quadro intitulado “Protestos na África”. Este quadro, pertencente ao capítulo A Era da Contestação, possui um texto que propicia o entendimento, a partir de sua chamada, como sendo um conteúdo alusivo ao continente africano. Há vários conteúdos misturados neste capítulo, alguns alusivos ao Apartheid, na África do Sul, mesclados a outros alusivos aos contextos ocorridos nos Estados Unidos. As confusões entre África, enquanto continente, e suas partes, também é evidente, notadamente quando se toma a África do Sul pelo todo, sem que se estabeleça estar se fazendo uma reflexão sobre um dos mais de cinquenta países do continente africano. Isto a que me refiro diz respeito ao fato de que os textos aludem aos aspectos relacionados com a África do Sul tão somente. Mas, é a África que aparece indicada como pano de fundo.

Deve-se observar que este trecho está inserido em outros que aludem aos movimentos negros nos EUA, com conteúdo alusivo aos Panteras Negras, Poder Negro, Racismo, dentre outros. Há também trechos alusivos aos movimentos de negros no Brasil, propiciando um entendimento do continente africano por sua aceção da cor da pele, ou da raça, como se o contexto sul africano fosse passível de ser apreendido pelo aspecto da cor de pele. Aqui é importante considerar que a complexidade dos contextos alusivos ao que o livro nomeia por “racismo” é permeado de inúmeras minudências, a exemplo do fato de que na África do Sul, por exemplo, não houve um ordenamento de pessoas “negras” de um lado, lutando contra “brancos” de outro. Não se pode esquecer que quem estuda a história da África do Sul sabe, por exemplo, que os zulus, dentre outros povos, tiveram posição crítica ao CNA, e não se comportaram conforme as sugestões que os filmes hollywoodianos nos fazem pensar. Aliás, os zulus em grande parte, através do Partido Inkhata, apoiaram outro candidato no pleito eleitoral (Buthelezi) em que Mandela concorreu e venceu, sagrando-se presidente, em 1994. Em diferentes momentos poder-se-ia observar “negros” brigando com “negros”, e “brancos” aliados a “negros” nesta conjuntura política de extrema complexidade. A grande questão aqui presente reside no fato dos filtros ideológicos que levam a produção de representações que não contempla as dinâmicas do que está ocorrendo nos diferentes países africanos.

Na página 231 há um quadro nomeado como **O movimento de Consciência Negra**. Aqui é importante considerar o fato de que o quadro traz a ideia de ser a África do Sul presa ao contexto das identidades raciais. Por mais que tenha ocorrido o apartheid neste país, não se pode afirmar que esta foi a única efetividade que ocorreu no contexto em questão. A questão é muito mais complexa do que as oposições entre as origens e/ou identidades raciais. Como afirmei anteriormente, zulus se aliaram a boers, e descendentes de ingleses firmaram alianças com descendentes de hindus, ou mesmo com xhosas. O contexto simplório de “negros” contra “brancos” não se observou no país em questão.

O referido tópico, intitulado “A Era da Contestação”, que vai da página 216 a 237, é dedicado a questões que podem ser considerados como alusivos aos movimentos sociais influenciados pelos aspectos identitários, ou o que se convencionou nomear por “novos movimentos sociais”. Aqui é importante refletir a respeito de como a África é capturada, com imagens e textos, sob questões alusivas aos feminismos, relações de gênero, lutas de raça, gays, dentre outros. Há aqui uma construção da África como uma homogeneidade e preso aos modos de ver e pensar os fenômenos numa perspectiva multiculturalista. O referido capítulo insere, nesse sentido, o continente como “lugar habitado por negros”, sugerindo a existência de homogeneidades ao que é diverso, múltiplo e plural.

O tópico “A Ditadura Militar no Brasil”, que é a parte onze do quarto bimestre, vai da página 238 a 255. Na página 251 há um trecho inteiro dedicado aos povos originários. Trata-se de um quadro disposto ao longo da página, contendo dois mapas, intitulado “A questão indígena: do General Rondon ao General Médici”. Aqui há alusão aos aspectos relacionados aos indígenas, indicando os problemas diversos que tiveram no período abordado. O maior problema do livro é não conseguir transmitir a questão dos aspectos da simultaneidade aos discentes.

Na parte doze, do quarto bimestre, no que é intitulado “A democratização do Brasil”, que vai da página 256 a 277, há uma acintosa ausência dos povos originários, notadamente nos conteúdos alusivos ao período de lutas contra a ditadura militar. A ausência sugere, mesmo que isto não seja dito aos discentes pelos professores, que os indígenas nada fizeram no período em questão, o que mais uma vez reforça a ideia da inexistência de uma história pautada na sequência e simultaneidade. Certamente os professores que fazem pesquisas para além do livro didático poderão mostrar os índios que foram mortos no período, as torturas a que foram submetidos e os tipos de luta que empreenderam.

A parte 13 do quarto bimestre, intitulada “A Nova Ordem Mundial”, que vai da página 278 a 299, tem um trecho dedicado ao continente africano. Este trecho, situado entre as páginas 290 a 292, contempla aspectos alusivos às muitas guerras da contemporaneidade no continente africano, mostra o contexto da China, uma breve indicação sobre a indústria farmacêutica e a Copa do Mundo de 2010 ocorrida na África do Sul. O trecho traz também alguns mapas alusivos aos conflitos, diversidade linguística e línguas oficiais. Aqui deve se ressaltar que este é talvez o melhor trecho do livro em questão, aproximando mais os discentes de aspectos mais próximos do que há de fato do outro lado do Atlântico.

Algumas considerações: refazer, repensar, desconstruir!

A coleção intitulada “História – Escola e Democracia”, publicada pela Editora Moderna, possui as marcas de um tempo posterior a aprovação de leis demandadas por movimentos sociais negros e indígenas. Tem em si avanços perceptíveis se comparados com os livros que eu utilizei quando estudante da educação básica. Não se pode afirmar que todo o volume é destituído de serventia. Na verdade, tomando como referência a ideia de que o professor precisa dispor de maior autonomia em relação ao livro, tem-se aqui a exata noção de que este, enquanto instrumento catalizador de informações, se bem utilizado poderá potencializar o aprendizado dos discentes em diversos aspectos.

Entretanto, não se pode deixar de observar que o livro didático traz consigo a ausência da indicação da simultaneidade da história, além de imprimir valores ideológicos para questões que poderiam ser compreendidos de modos distintos, a exemplo do continente africano, por exemplo, ou dos povos originários, tomados em níveis estereotipados. Ao longo destas linhas procurei mostrar a discrepância entre as representações existentes no livro e a coisa representada, advertindo para a importância do docente e de como este pode se constituir em sujeito crítico. Infelizmente os livros didáticos não são produzidos nas esferas menores, mas aí teremos outra discussão, que devido a exiguidade do espaço não será aqui abordado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BORJA, Maria Eunice Limoeiro; PEREIRA, Cleifson Dias. As leis Nº 10.639/03 e Nº 11.645/08: Reflexões a partir do pensamento crítico acerca da colonialidade do saber. **Cenas Educacionais**, v. 1, n. 1, p. 242-270, 2018.

CAMPOS, Silva. **Crônica da capitania de São Jorge dos Ilhéus.** Brasília: Conselho Federal de Cultura; Ministério da Educação e Cultura, 1981.

CARVALHO, Marcus Vinicius Corrêa. O Instituto Nacional do Livro e os modernistas: questões para a história da educação brasileira. **Cadernos de História da Educação**, v. 11, n. 2, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2017.

LAJOLO, Marisa. Livro didático: um (quase) manual de usuário. **Em aberto**, v. 16, n. 69, 2008.

MBEMBE, Achille. **Ensaio sobre a África descolonizada.** Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2014.

MUDIMBE, V. Y. **A ideia de África.** Luanda (Angola): Edições Mulemba; Mangualde (Portugal): Edições Pedagogo, 2013 (b).

MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento.** Lisboa: Edições Pedagogo, 2013 (a).

MUNIZ, Durval. **A invenção do Nordeste e outras artes.** São Paulo: Cortez, 2009.

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

O QUE SE LÊ, OS MODOS COMO SÃO LIDOS E O QUE DE FATO EXISTE: OS DESCOMPASSOS ENTRE AS REPRESENTAÇÕES EXISTENTES NOS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA, NAS ESCOLAS DA REDE MUNICIPAL DE ENSINO DE CAMACÁ.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Caminhos e ir e vir e caminho sem volta: Índios, estradas e rios no sul da Bahia. 1982.** Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

PEREIRA, Elha Carlas Marafilhão. **África nas páginas: O continente africano nos livros didáticos de História em Araçás.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) Curso de Licenciatura em História, Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Alagoinhas, 2017.

SAID, Edward W. **Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Cia d.as Letras, 2010.

SANTOS, Renato Zumaeta Costa dos. "Contratempos: Cacau e Cacaucultura em Camacan (1980 - 1990)". In: Antônio Pereira Sousa; Janete Ruiz Macêdo; Carlos Roberto Arléo Barbosa. (Org.). **Cacaucultura: A Ceplac e a Vassoura de Bruxa em Camacan (Cadernos do CEDOC).** Ilhéus: Editus - UESC, 2007, v. 08, p. 109-194.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação.** São Paulo: UNESP, 2015.

Recebido em: 12/05/2020

Aprovado em: 27/06/2020



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | N°. 1 | Ano 2020

Ineildes Calheiro

QUEER NAS FRONTEIRAS E REPRESENTAÇÕES NÃO-OCIDENTAIS: QUEERS-AFRICANX, QOC/OFCOLOUR, QUEER-LATINX-AMERICANX

QUEER ON BORDERS AND NON-WESTERN REPRESENTATIONS:
AFRICAN QUEER, QOC/QUEER OF COLOUR, LATIN-AMERICAN
QUEER

RESUMO: Com o objetivo de discutir sexualidades/LGBTs / Queer não-ocidentais e representações identitárias africanas, andinas e Latinx-americanx, esse estudo, utilizando o método de revisão de literatura e o comparativo, fundamentado em teorias queers-africanxs e latino-americanxs ensaia adentrar ao debate complexo e tensionador das sexualidades QOC - queers Of colour e não-ocidentais, versando sobre a tradição/modernidade no contexto do gênero, sexualidades e questionando o feminismo. Nos resultados, os sujeitxs queers/QOC-queer-latinx-americanx vêm à tona para além de insubmissão e subversão embebidos no campo de luta nacional cujos corpos surgem como estrutura autônoma que visa desestruturar a estrutura de poder.

PALAVRAS-CHAVE: Sexualidades; Representações Africanxs; QOC/Queer-Latino Americano.

ABSTRACT: With the objective of discussing non-Western sexualities/LGBTs/Queer and African, Andean and Latin-American identity representations, this study, with the comparative method and literature review, based on African and Latin American Queer theories tries to enter the complex and tensioning debate of QOC - Queers of Color and non-Western sexualities, dealing with tradition/modernity in the context of gender, sexualities and questioning feminism. In the results, the queers/QOC - Latin-American queer subjects come to the fore beyond unsubmitiveness and subversion embedded in the realm of the national struggle whose bodies emerge as an autonomous structure that aims to disrupt the power structure.

KEY WORDS: Sexualities; African Representations; QOC/Latin American Queer.

Site/Contato

Editores

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

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

QUEER NAS FRONTEIRAS E REPRESENTAÇÕES NÃO-OCIDENTAIS: QUEERS-AFRICANX, QOC/O OF COLOUR, QUEER-LATINX-AMERICANX

Ineildes Calheiro ¹

INTRODUÇÃO

Esse estudo tem relação com as temáticas que venho desenvolvendo na trajetória acadêmica desde meu envolvimento com os estudos de gênero, feminismo e raciais e no trato com a interseccionalidade, focando a pós-colonialidade, colonialidades/decolonialidades e descolonização do pensamento. As sexualidades queers-LGBTafricanas, sob a sigla QOC nomeada de queer of colour, aparecem nos debates desprovidos da característica de subversão como o principal vetor, bem como o prazer, a liberdade sexual e a luta pela visibilidade não adentram aos objetivos queers destes territórios, mas como mecanismo de combate à colonialidade, quer seja interna quer seja externa e pela libertação, de fato.

A partir destes tensionamentos que organizei em três grandes grupos de debate: quer na América Latina; questões de raça/etnia e interseccionalidade; queer of colour, tensionados pela tradição/modernidade. E me arvorei neste ensaio a aludir, ainda que brevemente, a essas discussões trazendo meus questionamentos, pontos de vista e realizando críticas possibilitadas pela minha trajetória nos referidos (campos) estudos. As temáticas requerem compreender esta ampliada categoria identitária, que já se denominou de “sopa de letrinhas”, mas pouco se enfatiza os significados da “sopa” como alimentação política e objetivos diferenciados, bem como a utilização dessa sopa para apontar os limites dos corpos e os limites identitários. Sendo importante apresentar a sopa como coletivo e arma contra hegemônica, em territórios não-ocidentais e em pensamentos des-ocidentalizados.

Embora que, no ocidente e em mentes ocidentalizadas agrega-se letras – LGBTQIA+, a fim de acrescer a seletiva e a disputa individuais, enfraquecendo a luta, em lugar do fortalecimento (REGINA FACCHINI, 2005), focando em quem deve participar do feminismo “legítimo”, “original” e o/a “outrx”, e em quem tem que ficar de fora. Gerando o conflito intragênero – a ganância capitalística que passa pelo corpo. Sexualidades e queer, aqui, é vista na perspectiva da unidade, como afronta a estrutura de poder e ameaça ao poder do macho-ocidental-heterossexual-cristão. Embora esse tipo de poder em vias de unidade recentemente

¹ Doutoranda em Difusão do Conhecimento/DMMDC (Multi-institucional e Multidisciplinar); Mestra em Crítica Cultural (Pós-crítica); graduada em Educação física. E-mail: ildafrica@yahoo.com.br
Agradeço a CAPES, pela bolsa de doutoramento.

construído, já se depara com uma guerra que impede a sua manifestação – a guerra do conservadorismo, que retorna no cenário político internacional. E como entrave, no Brasil, uma questão que ocorre no interior do gênero e torna-se um fator que enfraquece a luta, o movimento, é o problema intragênero: de identidade, natureza/cultura (sexo biológico e construído) racismo e homofobismo que chega no parlamento.

Esse problema do conservadorismo e bancada evangélica também atinge vários territórios africanos que se organizam juridicamente com leis de proibições identitárias, fortalecendo a estrutura familiar pautadas nas ideias de tradição versus intoxicações ocidentais (GATHONI BLESSOL, 2018; KEGURO, MACHIA, 2018) não reconhecendo as sexualidades no contexto da complexidade africanas. Lá e cá, a bancada conservadora e religiosa fundamentalista se fortalece por se apropriar da força da palavra “democracia”, remando em sentido contrário. Desta forma, devido às lacunas no interior do parlamento: esquerdismo versus direitismo; feminismo hegemônico (legítimo) e o conservadorismo, se articulam, armam-se, excluem e negam direitos.

A metodologia

Diante disso, delimito como objetivo, discutir sexualidades/LGBTs/Queer não-ocidentais e representações identitárias africanas, andinas e Latinx-americanx como uma categoria política e politizada, trato neste estudo qualitativo/descritivo, utilizando o método de revisão de literatura e o comparativo, fundamentado em teorias específicas: queers-africanxs e latino-americanx, comparando América-latina e Áfricas. Ensaio adentrar ao debate complexo e tensionador das sexualidades QOC - queers Of colour e não-ocidentais versando sobre a tradição/modernidade no contexto do gênero, sexualidades e questionando o feminismo hegemônico e colonizado, e tendo os estudos queer como um novo campo de pesquisa decolonial.

Por fim, apoiada em Grada Kilomba (2019, p. 96) quando alerta que “a construção do sujeito negro como ‘masculino’ é polêmica porque invisibiliza experiências de mulheres e pessoas LBTTQIA+ negras”, tendo como problemática o androcentrismo nas linguagens e suas influências na materialidade do discurso, substituo palavras e ortografias (a/o) que indique universalizar sexo e raça, inserindo a letra “X” em lugar das vogais “a, o”.

Problemas de feminismos na América-latina: a subalternidade da subalternidade

As “feministas radicais e transfeministas divergem sobre conceito de gênero e identidade de gênero, questão que chegou ao Congresso na lei do feminicídio” (ARRAES, 2015, p. 16)

criada entre nós, aponta-se para o enfraquecimento da luta. Esta autora assinala que a bancada evangélica domina o parlamento no cenário atual, e como ganhos, a lei 13.104/15 é outorgada, mas a violência de gênero (que engloba o conjunto) é substituída pela bancada para o termo “sexo feminino”, ou seja, é exclusivamente direcionado a uma única categoria de mulheres – as mulheres cis (biologicamente nascida), e essa modificação do termo excluem as demais categorias identitárias dos direitos, como as transgênero, intersex, travesti. É uma questão de misoginia intragênero.

No Brasil, quando se advoga que “as transfeministas deveriam montar um movimento separado do feminismo” (ARRAES, 2015, p. 17). Em concordância com a crítica/denúncia de Arraes, discordando sobre essa questão separatista em nossa sopa, advogo que precisa ser defendida a inclusão de todxs, isto é, as categorias identitárias em sua unidade – todxs devem ter os direitos reconhecidos e sem nenhuma a menos, e a fim de construir um movimento potente.

Chamo atenção para o privilégio cis gênero (sexo biológico/nascido), que deve ser reconhecido como um fator tóxico, propiciando um feminismo sujo, manchando o pluralismo, a conjuntura feminista e impedindo o alcance do objetivo do projeto universal da ONU – a igualdade de gênero. Ou, que valor tem um feminismo tóxico em lutar pela erradicação da masculinidade tóxica, e em lutar contra a guerra política e a ditadura negada no Brasil (a que vivemos hoje), mas promovendo ou sendo a favor da guerra intragênero e ao mesmo tempo negando-a? E qual o problema que assola os feminismos na América Latina, para além da raça e classe?

O movimento feminista hegemônico é surpreendido na América Latina contra o desenvolvimento e em conjuração com o neoliberalismo, mercantilização e capitalismo e, contraditoriamente contra a luta e história feminista, isso, pela ânsia ao poder (SONIA ALVAREZ, 2014), “[...] uma mudança decisiva em direção ao interesse por outros lugares de poder e produção de conhecimento” (HARCOURT, 2005, p. 34 apud ALVAREZ, 2014, p. 59). A autora da denúncia em questão se reporta a AGG – Agenda Global de Gênero, encabeçada pela ONU – Organização das Nações Unidas, comandada pelas feministas hegemônicas (Norte-americanas e europeias), inserindo Ongs, ativismos e movimentos, porém, criando hierarquizações nos feminismos, em que a AGG elabora intervenções culturais e políticas.

Por um lado, a AGG que foi uma resposta aos esforços do movimento feminista transnacional que desafiaram os arranjos do poder de gênero e que objetivaram promover a justiça social e racial. Por outro lado, a AGG foi criada a partir da “confluência perversa” entre essas agendas feministas e a defesa, pelo neoliberalismo global [...] (ALVAREZ, 2014, p. 59).

O pânico à ideia de igualdade ou pânico à perda de privilégios, quer seja social, quer seja identitário aparece no feminismo – o pânico compartilhado. Do androcentrismo para o feminismo. Essa crítica é atribuída a colonialidade acadêmica-feminista na América Latina por Ochi Curiel (apud CLAUDIA MAYORGA et al, 2013). No contexto africano estas denúncias também se dão, seja pela via acadêmica, seja pela via ativista. Crítica ao rumo tomado da AGG – Agenda Global de Gênero, que também é endereçada à ONU. Questão que ocorre no campo da categoria queer/LGBTQI e no campo da categoria “mulheres cis”. Uma citação de Alda Fácio, na Revista “Outras Vozes” (de Maputo)², esclarece o exposto, ao expressar que,

[...] nem todas sofremos de igual maneira a discriminação, nem todas somos igualmente oprimidas, e mais, algumas têm grandes privilégios econômicos, educativos, etc., e a muitas de nós custa a viver a discriminação sexual de forma consciente. Por isso, não é simplesmente a incorporação das mulheres no poder que garante a eliminação de todas as discriminações que sofrem as diferentes mulheres, por serem mulheres (FACIO, 2006, p. 1).

Não somente as categorias “mulheres-cis” têm enfrentado tensionamentos em Áfricas, no que tange a violência de gênero, a múltipla opressão territorial e a “outra da outra” no contexto transnacional, mas, as categorias LGBT/queer, quando Líderes religiosos, políticos e grupos conservadores portam-se contra as práticas sexuais em territórios africanos, como, p.ex., no Quênia, com leis tradicionais opressivas defendidas como importantes para o que chamam de “não enfraquecimento da instituição família”, cujas leis visam definir a “heterossexualidade nacional” defendendo o centro da cultura nacional como um espaço higienizado de afetividade (KEGURO MACHARIA, 2018, p. 14).

Em se tratando da diversidade queer, as três letras “GLS” que se tornaram crescente e indefinidas (+) LGBTQI+ carregam significados, como suas intersecções de marcadores sociais e representações de valor. E ainda que troquem de ordem, é internacional. Territórios (africanos) inserem as categorias queer-africanx/QOC – Queer Of Colour em tensões pautadas no debate da tradição/modernidade, colonialidades e as representações corporais/sexuais identitárias, tais quais Queer-LGBT/QOC são deslocadas de subversão de gênero e se insere nos campos de luta nacionais. (CATERENA REA, 2017; REA; IZZIE AMANCIO, 2018). Antes de adentrar ao debate queer não-ocidental comparativo e a fim de compreender ao que tange as divergências teórico-conceituais Queer/LGBT, faz-se relevante uma breve crítica aos estudos clássicos Queer.

Crítica a clássica queer

² Alda Fácio é jurista feminista da Costa Rica e, no período, conforme a fonte, foi assessora do secretário-geral das

Penso que devemos sim, desobstruir a visão, como Donna Haraway (1995) chamou a atenção por dentro dos feminismos. Na minha tese de doutorado faço crítica a duas coisas que disputam poder entre si: o gênero essencialista e ao androcentrismo na ciência. E a esse debate criei o termo/conceito “Cis-molduras” – crítica à ciência cis gênero. “Cis” pode ser traduzido como natureza dos corpos/ corpos biológicos, como o padrão. É uma moldura sexuada legitimada. A crítica sugere, grosso modo, a compreensão do que pensamos das ciências praticadas em conjunto, em conexão, desvinculando da ideia de padrão, de heterossexualidade, de androcentrismo, de CIS. Assim, sendo inclusiva, relacionada ao “trans”: transexual, transdisciplinar, diverso, múltiplo – o reconhecimento do outro.

O conceito “cisgênero” relaciona-se ao cissexual, são termos utilizados para se referir às pessoas cujo gênero é o mesmo que o designado em seu nascimento. “Conceito ‘guarda-chuva’ que abrange as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento” (JAQUELINE DE JESUS, 2012, p. 14). A Cis-molduras é a resignificação da ciência que deseja aqueles/as comprometidos/as com as mudanças sociais, com os/as excluídos/as inclusos/as e os que pensam em primeira instância nos sujeitos, nas pessoas. Criando uma nova moldura.

A “intersexualidade”, por sua vez, é identidade e reporta-se a pessoa cujo corpo varia do padrão de masculino ou feminino culturalmente estabelecido. Refere-se a um conjunto amplo de variações dos corpos sexualizados. E o termo “transgênero”, não há consenso no Brasil, “reconhecendo-se a diversidade na forma de viver o gênero” (JESUS, 2012). Faz-se urgente uma ciência inter-trans, que reconheça os aspectos igualmente encontrados na inter-transexualidade, elementos que está para além da identidade, como: raça, classe, território, religião, idade, história individual, etc.

Em sua teoria queer, Butler, a filósofa clássica (judia) norte-americana marcou o campo queer hegemônico investindo na crítica ao essencialismo/biológico (homem/mulher) e na luta pela liberdade da sexualidade, colocando em pauta a crítica à diferença, ao corpo-padrão, a biologia como norma que mantém um gênero biologizado legítimo e impulsiona a crítica à diferença e identidade. Por meio de suas críticas, nota-se que lutar pela diferença trava uma luta contínua que chega à lugar nenhum, ou seja, roga-se aos “legítimos” pela tolerância ao ilegítimo, pelo reconhecimento de um outro, o diferente do diferente. Apesar disso, a autora se prende a representação nos ideais de performance.

Michel Foucault fundamenta os estudos clássicos de sexualidade, com a “Origem da Sexualidade”, tendo duas obras clássicas: I e II, faz a genealogia da história da sexualidade no trato com a religião, a moral, o discurso, tem na força da razão e do discurso dos filósofos da antiguidade, construtores de normatizações, e assinala que a homossexualidade surge como conceito voltado para a imoralidade, desvio de normas, entretanto é anterior à lógica binária.

Berenice Bento (2006), animada por Foucault, focaliza a transexualidade, intersexualidade (termo que se nomeia para ressignificar o termo hermafrodita – no sentido médico/biológico/doença), e recorre ao filósofo francês para compreender a origem do binarismo sexual, para quem, se deu antes do Século XVII não havia estudos que mostrasse os binarismos sexuados. O dispositivo de Michel Foucault “permaneceu como um dispositivo da sexualidade branca e burguesa (REA; AMANCIO, 2018, p. 6). Contudo, para além das bases foucaultianas, Bento discute a transexualidade no contexto da classe, subjetividades e violências de gênero perpetrada institucionalmente a sujeitos transexuais, principalmente no que diz respeito à mudança de sexo, mudança de corpo e em relação à esfera institucional no âmbito da saúde e escassez das políticas públicas, campo pelo qual caminha no Brasil.

Observando estudos “clássicos” e os/as seguidores/as batleaux da temática das sexualidades dissidentes ocidentais, nota-se que se prende a representação nos ideais de performance, e a teoria queer ocidental tem como um dos principais pontos – a visibilidade, diferindo entre tantas questões, do queer africano e latino-americano. A temática Queer-LGBT é recente na perspectiva da diversidade queer: queer-africanx/QOC (queer of colour), queer-negrx, queer-andinx, bem como são escassas tais pesquisas, as quais se centram em queer-ocidental/universal, e insiro a crítica, trazendo a tona os corpos LGBT-Queer étnicos, africanos, andinx, negrxs, latinx-americanx. Essa vertente a fim de pensar na des-universalização LGBT-queer refletindo sobre “queer ainda mais queer”, queer-ocidental, esses (outros) queers não necessariamente invisibilizados no interior da categoria queer global, mais ignorados.

Pelo exposto, não entendo como lacuna a falta desses tantos “outros” corpos e outras experiências identitárias e reconheço suas contribuições, contudo, reconheçamos que “queers” não se tratam de corpos construídos exclusivamente de socioculturas ocidentais e os demais são cópia. Algumas dessas/es autoras/es clássicas/os-queer têm reconhecido suas lacunas (ou ignorâncias?) ou descompromissos com a questão dos marcadores sociais no que concerne à interseccionalidade e já as mencionam, p.ex., Guacira Louro, com a inclusão da interseccionalidade e racialização no debate queer no Brasil, e Butler nos E.U.A., com a inserção das experiências judias e territórios do Oriente Médio, sobretudo discutindo os conflitos de

gênero. Assim, “a cultura branca dominante está nos matando devagar com sua ignorância” (ANZALDÚA, 2005, p. 713). Seria mesmo ignorância?

Autoras africanas (REA; AMANCIO, 2018) no texto “Descolonizar a sexualidade: teoria queer of colour e trânsitos para o Sul”, focando a descolonização realizam uma genealogia queer descaracterizando a sua origem ocidental e flagram o termo/conceito no debate dos anos 1980 pela chicana lésbica mestiça Glória Anzaldúa em sua obra célebre “Bordelands”, publicada originalmente em 1987 e mais precisamente no capítulo “La conciencia de la mestiza”. Este capítulo publicado em 2005, na Revista estudos feministas (tradução de Ana Cecília Lima), texto que me inclino a analisar com o binóculo descolonial. Conformes as autoras da crítica queer-ocidental, apesar da origem do termo ter sido atribuído a Teresa de Lauretis, e reconhecendo sua grande contribuição para as categorias queer não-brancas, refletindo sobre classe, raça, etnia, geração, território, o termo foi introduzido pela primeira vez na academia Norte-americana, por Anzaldúa, e assinalado por Randy Conner, em palestra em 2009, ao reconhecer a sua origem na América-Latina (Caterina Rea; Izzie Amâncio, 2018, p. 14).

Queers não-ocidental: Representações identitárias comparando Áfricas e América Latina

A temática Queer-LGBT é recente na perspectiva da *diversidade* queer: queer-africanx/QOC (queer of colour), queer-negrx, queer-andinx, bem como são escassas tais pesquisas, as quais se centram em queer-ocidental/universal. Nesse sentido, adentro á crítica queer africanx e insiro noções de corpos queers localizados, trazendo á tona os corpos LGBT-Queer étnicos, africanos, andinx, negrx, latinx americanx.

Nessa vertente pensa-se na des-universalização LGBT-Queer refletindo sobre “queer ainda mais queer”, queer não-ocidental, latinx, andino, quer-negrx, quer-africanx, não necessariamente invisibilizados no interior da categoria queer global, mais ignorados, marginalizados. Nessa perspectiva se insere as categorias raça/etnia e interseccionalidade, obviamente que se trata de raça como categoria política, em termos de Brasil - país de polarização racial; mestiçagem em termos de América Latina; etnia em territórios africanos; e interseccionalidade como teoria e método inerente a todo esse diálogo, envolvendo noções queer na América-Latina e adentrado à descolonização do pensamento.

Conforme analiso o texto de Glória Anzaldúa, através do México (seu lugar de fala) a autora insere a América Latina no protagonismo da teoria Queer/LGBT e insere uma categoria específica “queer-mestiça”, ao relacionar fronteira, hibridismo. Ou diga-se, um meio valor-humano? Isto é, uma parte do corpo relegada e uma parte desejada. E quando a autora chicana

desloca a ideia de armário, autodeclarando-se lésbica-mestiça, traz a noção de orgulho lésbico, ao mesmo tempo em que coloca em pauta o peso lésbico maior que o racial. “Como mestiza, eu não tenho país [...] como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita [...]” (ANZALDÚA, 2005, p. 707). Essa assertiva me permite interpretar que em seu pensamento lésbico-mestiça, antes de ser vista como mestiça ela é vista como lésbica, e assim, enfrenta a violência homofóbica, sendo mais contundente, sobrepujando a sua porção mestiça, que, diante da sexualidade desviante, esta, meio raça/ meio humano aparece como valor. A autora destaca as categorias homossexuais, lésbicas de cor/negra, étnica, frisando as contribuições destas/es sujeitas/os, nas lutas nacionais, como a da libertação.

Essas noções de movimentos relacionados à LGBT-queer na América Latina vai de encontro com a teoria QOC/africanx, que vê tais categorias sexuais para além de liberdade sexual e de desejo, mas como formas de combate a colonização. Essa perspectiva se dissocia radicalmente das vertentes ocidentais. Em suas contribuições concernentes ao queer Latinx-americanx a chicana também insere o debate da masculinidade e o compreende como uma das contribuições queer o fato de os homens gays desafiar o modelo de masculinidade e, desta forma, questiona a violência de gênero a partir da masculinidade, tal qual eu diria tóxica. Destacando a sua compreensão concernente a origem do ódio e o medo masculinos às mulheres e queers, a mesma porta-se radicalmente e determinante ao expressar que: “[...] nós não desculpamos, não perdoamos e não iremos mais tolerar”. Adentrando ao problema no interior da categoria raça, chamando a atenção aos pares (negros) do sexo oposto.

O termo “puta” também é inserido nesta obra em sua crítica ao binarismo mulher/puta/virgem que divide a mulher e a hierarquiza corporalmente/sexualmente/moralmente. Vale notar que se trata da mulher pornográfica e a beata, a cristã/espiritual e a profana, a desejada e a descartada, apesar do corpo utilitário no contexto da exploração sexual/colonização e colonialidade de poder interna (nacional/regional). Mas é a puta um corpo revestido de empoderamento. Com o corpo afronta-se a dominação. No entanto, a noção de pornografia e erotismo é teorizada como valor no campo do gênero, e como formas de autonomia e empoderamento.

Corroborar essa questão a autora norte-americana negra Audre Lorde, que discute “o erótico como poder” (LORDE, 2019). O erótico aparece como arte. Em que a arte não estrutura o poder, ao contrário, o desestrutura, o amedronta. Desta maneira, queer não visa o centro, nem o poder, mas visa descentralizar, empoderar e “despoderizar”. O erótico, as sexualidades e os corpos são por mim defendidos na ótica do confronto ao poder, ao mesmo tempo sendo os corpos queer-LGBT formas poderosas de confrontar e desestruturar estruturas de poder. Sobre esta

última autora, nota-se sua discussão queer-negra pela via da lesbianidade, e que, igualmente insere o orgulho lésbico e o debate racial, descaracterizando o queer universal-branx, nos anos 70/80. Em 1984 foi publicado em: “*Audre Lorde – imã outsider*”, sobre ensaios e conferências da autora, abrangendo tais temáticas. Essa questão mostra o queer-negrx (ou de cor), como, talvez, o que constituiu a categoria queer, nomeado por Anzaldúa e que ganhou contorno no ocidente com LaRetis e Judith Butler, uma questão que merece a crítica epistêmica voltada para a hegemonia territorial-científico-acadêmica.

Audre Lorde conduz a reflexão do que se nomeia “lugar de fala” (DJAMILA RIBEIRO, 2017) dissociado de geografia, visto que o feminismo negro do Norte, do Ocidente, não é ocidental, não é colonial, pelo contrário, afronta a colonialidade de poder, descoloniza o pensamento. Nesse sentido, o lugar de fala, desta citada brasileira negra, na perspectiva do feminismo negro brasileiro, muitas vezes equivocado como território/geográfico, é o corpo? É o corpo território do saber? Seria esse o lugar de fala que des-universaliza, pensa a experiência individualizada e ao mesmo tempo é unidade, é coletivo? Sobretudo, por ter como base os povos que experienciaram ser colonizado na colonização, e escravizado na escravidão?

Nessa ótica, o campo da interseccionalidade nos permite reconhecer outras dimensões corporificadas como a raça/etnia e território, e que me inclino aos corpos racializados com olhares divergentes aos da autora mestiça Glória Anzaldúa, nos quais observo a raça/cor como principal vetor de violência de gênero. E ao interseccionar outros marcadores esses corpos viram abjetos-objetos. Relacionando com a interseccionalidade na perspectiva transatlântica: gênero, raça e sexualidade (MOUTINHO, 2003) e destacando os sentidos que nos ligam: América Latina (no Brasil) e territórios africanos, Laura Moutinho com as categorias de gênero e sexualidades, a partir de casamentos inter-raciais em África do Sul e Brasil compara esses dois países e aponta o que nos distancia para além de fronteiras e geografias e o que nos aproxima. A desvalorização de tais corpos muito nos assemelha.

Carla Akotirene (2019) localizada no Brasil traz outro ponto: os sujeitxs queer-negrx em regime de reclusão e aborda a dimensão do problema, sendo queer em regime de reclusão, parece que há uma tripla reclusão: social-corporal; sexual e racial. Ou seja, tripla negação de ser, além do descumprimento dos Direitos humanos na questão da identidade de gênero, quando se é obrigada/o a conviver queer em cela com homem-cis. No meu posicionamento não estou adentrando a julgamento – se criminalidade ou não criminalidade (a respeito dessas/es sujeitas/os), mas, me reporto a violência de gênero institucional. Neste sentido, não sou a única que ver a urgência para a qualificação dos agentes da segurança pública, bem como, para o corpo de profissionais da função de comando, voltadas para as compreensões da dimensão social e

política concernente á categoria Queer-LGBTI. Enquanto á Grada Kilomba (2019), autora de Portugal, que aborda o feminismo negro e insere esta temática na perspectiva afro-alemã. Em sua tese a autora chama a atenção sobre ser queer-negra e ao mesmo tempo mulher-cis, refletindo na dimensão da opressão. Ou seja, um tipo de opressão que é difícil mensurar.

Estas autoras incitam pensar em interseccionalidade-queer: LGBT-Queer- racializadx, em primeiro plano, cuja opressão incide prioritariamente na desvalorização racial, seja no Brasil, seja na Alemanha. Isto, é, seja em territórios europeus, seja em territórios da América Latina. Ou melhor, seja no dito Oriente, seja no Ocidente, seja no Sul global, quer seja em qualquer lugar a ideologia e a força do discurso acompanha tais corpos. O tema impulsiona para ampliar a discussão sobre a categoria queer-LGBT não-ocidentais, como sujeitxs “estrutural-excluídos” – abjeto-objeto e refletindo a respeito da diversidade queer.

Abordagens queer-latinx, queer-andinx: pontos para pensar tradição/modernidade

Ponderando sobre a categoria queer-andinx, evoco Rita Segato (2017) que discutiu formas de vida do povo andino e adentra a temática das sexualidades andinas versando a respeito de homossexualidade, violências de gênero, masculinidade e poder. O estudo da autora é articulado com tradição e modernidade no qual faz crítica à tradição voltada para fixidez - a tradição é recorrente pelos Caciques para justificar (por estes e alguns grupos) a irreconhecida violência de gênero. Porém, frisa a autora que a intervenção da ONU neste território é resultado de denúncias de violências de gênero.

Relacionando sexualidades/homossexualidades ao conceito ocidental, a mesma mostra que em território andino as sexualidades adquiriram o conceito no trato com a colonização e imposição ocidental, mas, parece que, em sua visão, as sexualidades estavam sempre lá, ou seja, nos corpos, e como relações afetivas e sobretudo múltiplas, decorrente do pluralismo e da complexidade, numa cultura heterogênea e sem a lógica binária. Essa vertente se aproxima da perspectiva de modernidade africana (PAULIN HOUTONDJI) mas que se traduz com uma cultura viva e não morta, com os debates internos tensionados em contradições (HOUTONDJI, 2008, p. 154).

Para Segato (2017) tais sexualidades/homossexualidades, hoje tidas com dissidentes, desviantes, são anterior á colonização e que não eram vistas como homossexualidade – esse conceito moderno. Ou seja, as sexualidades não-heterossexuais em terras andinas tornaram-se “diferença” discutidas como consequência da colonização. A autora compreende que, anterior à colonização em terras andinas (Latino-americanas) havia formas diversas de afetividades – as

chamadas sexualidades plurais, com a colonização tornaram-se homossexualidades, sendo proibidas, enfatizando a heterossexualidade normativa, delineando-se também as masculinidades andinas, desenhada e modelada na figura do cacique. A heterossexualidade se tornou o padrão e a norma andina, e a masculinidade andina constituiu-se como masculinidade tóxica.

O agora diferente requer sua legitimidade, visto que o suposto legítimo – a etnia andina (ainda que heterossexualizada como a norma) é também um diferente. Haja vista que (os homossexuais/LGBT-queer) o diferente era legítimo até ocorrer a diferenciação. Nessa linha crítica da diferença rema a indiana Avtar Brah (2006) questionando a diferença e a diferenciação como uma armadilha que requer manter o outro e um legítimo. A autora igualmente adentra ao assunto da tradição/comunidade fundamentando suas assertivas e críticas, inclusive aos feminismos que se desdobram e mudam de rota. E segue a autora debatendo essa questão com o racismo, inserindo a raça no contexto indiano.

A crítica de Segato se volta em termos de linguagens, vocabulários conceituais e advoga por ressignificar o termo/conceito tradição e por novos vocabulários. Agrupando outros termos/conceitos que se imbricam com cultura/tradição, como: diferença e identidade. Vemos que a tradição deixa de ser tradição ao ressignificar-se no construto ocidental pelas imposições coloniais. E, conforme é possível interpretar, o que parece ser consequência da colonização nas vivências andinas é a violência de gênero, as masculinidades tóxicas, perdas de valores das mulheres, bem como a redução destas nos papéis de comando, apesar de que, ainda há autonomias de mulheres andinas, segundo frisa Segato. As intervenções da ONU neste território e a tais povos, tudo indica, ocorrer em prol de se evitar mais perdas e ampliação da violência de gênero.

Na crítica africana sobre esta vertente citada, em relação as políticas identitárias internacionais para dentro do continente, elas são tão desconfiadas quanto os caciques da América Latina, e para muitas delas: “mesmo com as melhores intenções, as intervenções estrangeiras frequentemente não compreendem as dinâmicas e as políticas locais e podem causar muito mais prejuízos do que promover o bem” (SIBONGILE NDASHE, 2018, p. 79). Na América Latina, em comunidades de etnia andinas e negras flagra-se corpos queers-LGBT, sexualidades dissociadas de tradição e modernidade, e não é o devir: o devir adinx-queer, nem o devir queer-negrx (latinx-americanx), todavia, como processo de subjetividade interseccionadas nos corpos, inerente às relações, as vivências, ao processo humano. As sexualidades não se constituem como biológicas, mas como corpos, sujeitos, pessoas. Com esta autora requer pensar que essas diversas categorias queers, tais quais se apresentam, em sua origem destituem-se de categorias dissidentes, subversão e podem estar relacionadas á ancestralidade – não em sentido

de tradição e nem modernidade, mas como o que sempre estava lá, nos corpos humanos, e ressurgue como o novo, por ressurgir em meio a tantas mudanças. E em dado momento da história, e isso é importante, se constitui como ato subversivo tornando-se urgentes as teorizações, produções locais, pensamentos e compreensões queer, estas que adentram ao campo da arte – representação, encenação. A arte de ser, e ao campo de poder - o poder de despoderizar.

A AGG - agenda global de gênero é um ponto compartilhado. As autoras da teoria QOC/queer-africanx e igualmente insere as críticas em relação á categoria de gênero hegemônica, selecionadas pela ONU no comando da AGG, para salvar as mais oprimidas. Denunciada na América Latina (ALVAREZ, 2014). Trata-se daquelas (já salvas) que vem nos salvar? No entanto, aparece por detrás, um jogo de poder intragênero.

Para pensarmos LGBT/queer of colour em representações do intelectual retomo o estudo de Grada Kilomba (2019) que insere as sexualidades dissidentes negras no campo da intelectualidade. Em “*Representações do intelectual*” (SAID, 2005) o palestino Edward Said, em sua crítica discute a hegemonia, aludindo criticamente sobre a América central e a Europa como lugar dos intelectuais que iluminam o mundo e são os reconhecidos, valorizados e cujos pensamentos são seguidos por todo o mundo. Apesar de mostrar distanciamento em relação aos problemas de gênero no conflito Palestina/Israel (guerra perpetrada pelos Estados Unidos em via do imperialismo, sendo o patrocinador bélico, SAID, 2012), ainda que suscintamente Said (2005) menciona os problemas de gênero, das mulheres e dos homossexuais/queer/LGBT no grupo dos intelectuais desvalorizados: os imigrantes, orientais, árabes, africanos, e segue listando, de certa forma incita á investigação queer-LGBT no Oriente Médio, e nesta elucubração do autor vemos que o valor do intelectual difere por representatividade.

Mostra o autor supracitado o dismantelamento do “muro” que sustentava os “verdadeiros” intelectuais, com a queda do império colonial, bem como reconhece a importância da ONU – Organização das Nações Unidas pela dignidade das nações não europeias. E para dentro do muro, uma excelente contribuição é trazida por Sirin Sibai (2012). Discutindo colonialidade, feminismo e Islam, assinala que desde os anos 1980 os estudos sobre as mulheres árabes e muçulmanas têm tido uma experiência importante no âmbito acadêmico, sendo denominado de feminismo islâmico, e frisa a autora: apesar de suas discussões contraditórias e polêmicas, em termos políticos, econômicos e ideológicos, etc, e com um movimento contra-hegemônico integrado ao feminismo chamado de terceira onda, “tales como el chicano, el negro o el postcolonial” (Ibidem, p. 57).

Na discussão sobre a tradição árabe-muçulmana a islamofobia, a xenofobia, o ocidentalocentrismo e o cristianocentrismos relacionando ao racismo cultural, dentam as

discussões do mundo Árabe, trazidas pela autora. Em contraposição com a experiência europeia cristã, o islam nasceu como uma autêntica revolução no contexto da Arábia pré-islâmica, misógina e patriarcal” (SIBAI, 2012, p. 60). (Tradução minha). Com as autoras de territórios não ocidentais, nota-se os tensionamentos de gênero e sexualidades, em que o conflito com a colonialidade poder no interior do gênero com o Ocidente feminista e a invisibilidade destes estudos atravessados pela hegemonia ocidental e epistemicídio.

Interseccionalidade queer: queer-africanx / queer of colour/QOF

Ao exprimir que raça, classe e etnicidade nos estudos africanos são inseridos como questões secundárias e ao empregar sua crítica, Paul Zeleza (2005) dá pistas para compreendermos a não-adesão do feminismo africano à teoria da interseccionalidade, usada como ferramenta de descolonização e desigualdade racial pelo feminismo negro. A justificativa se dá, possivelmente, pelo fato de a economia africana ser diversificada e não estar centrada exclusivamente no capitalismo (CLAUDIO FURTADO, 2012). Desta forma, gênero, raça e classe em territórios africanos aparecem em termos de complexidade, uma vez que o continente se apresenta desigual nestas categorias, quer seja devido a colonização, quer seja anterior a ela.

Faz-se proeminente comparar e refletir essas questões com o Brasil, em que raça e classe são categorias políticas, articuladoras e tensionadoras. Em nossa experiência o país aparece binarizado: dois brasis – o Brasil pobre e o Brasil rico, descrito também como o Brasil negro e o Brasil branco (LÉLIA GONZALEZ, 1979), divisão que solapa, de fato e em prática toda a diversidade étnico/racial. O racismo se multiplica em variedades e tem a polarização racial como determinante da desigualdade social que é hierarquizada pela tonalidade da cor da pele, criando uma escala de valorização.

Há, o Brasil não é negro e branco, e nem mais híbrido, mas também não é socialmente multicolor. Porém, é socialmente desagregado por cor: preto, branco, pardo. Há os pretos, os não muito pretos, os brancos, os não muito brancos e os pardos – que não se sabe bem o que é., mas que, pode se identificar como queira. Consequências da mestiçagem que fomentou o genocídio negro e projetos de exclusão racial estruturante (MUNANGA, 2006). Um país de política de valor racial é através da raça que se politiza. O Brasil é uma nação que tem racismo, comprovadamente, mas, e contraditoriamente não tem racista, tornando “o racismo o crime perfeito” (MUNANGA, 2013). Vale conferir um debate mais ampliado sobre a questão, pensando a desigualdade racial, as influências, os meios e os racismos (INEILDES CALHEIRO, EDUARDO OLIVEIRA, 2018a). A força do racismo e a desigualdade social articulada pela

raça, insere os corpos e debates queer-negrx no Brasil como confronto ao racismo, tendo os corpos negros, os estereótipos e os corpos-queers como para mais que abjeto - aberração. O queer mais queer.

Em territórios africanos as categorias negro/raça/cor perde força para viés da etnia, ou seja, é descaracterizada de polarização racial e, assim, não soa politicamente com a mesma força da América Latina e de forma especial o Brasil. Na concepção de Oyěwùmí (2017), *raça/negro* é categoria criada pelo ocidente, e assim, a autora justifica a recusa a utilizar tal termo. A autora (2004), crítica do ocidentalismo advoga pelo reconhecimento de epistemologias africanas e traz grandes contribuições para o campo de gênero e feminismos africanos, colocando em pauta o debate da tradição e a pós-colonização. As temáticas de gênero e feminismo tradição/modernidade, o tensionamento é forte no interior do continente, com uma linha de autoras/es defendendo que há vivências em igualdade de gênero, seguindo pelo viés da tradição e uma linha remando em sentido contrário, mostrando a desigualdade, e defendendo que há modernidades nas vivências, supondo a morte da tradição (INEILDES CALHEIRO; EDUARDO OLIVEIRA, 2018b). Esse artigo discute sobre pensamentos de autoras africanas em relação ao que concerne à igualdade ou desigualdade de gênero na África.

Do lado de lá do atlântico, quando se analisa a categoria étnico/etnia, uma dada perspectiva mostra que sobressai a mestiçagem e trata-se da negação da *raça/negritude* (FURTADO, 2012). Essa breve análise da categoria *raça/negra/cor* e interseccionalidade em América-Latina/Brasil e territórios africanos mostra que uma das influências dos estudos queer-africanos é articular com a interseccionalidade e a *raça*, possibilitando aproximar o debate das sexualidades queer-LGBT com o Brasil, em termos de QOC / *Queer-negrx*. Em relação as teorias sobre sexualidade, com base em Yuderkys Minõso “os estudos queer chegaram para a América latina por meio de grupos restritos e hegemônicos em termos de *raça* e classe” (REA; AMANCIO, 2018, p. 32). No Brasil atribuímos a teoria queer á Guacira Louro (2001; 2008) com os estudos sobre corpos estranhos e a teoria queer pós-identitária, adequando ao campo da educação. Contudo, relacionadas com as referências hegemônicas, ocidentais e fundada no queer butleano.

A concepção QOC, ambiguidades e comparação com o cuir brasileiro

Caterina Rea et al (2018) na coletânea de artigos “*Traduzindo a África Queer*” problematiza queer voltado para a especificidade africana, inserindo a ideia da resistência à colonização, inserção na luta pela libertação colonial e que são formas de vida moderna, e,

todavia, sendo anterior a colonização - “a cultura viva” que defende Hountondji (2008). E assim, as/os autoras/es rebatem as assertivas de África homogênea – motivo que opto por utilizar o termo “Áfricas” como indicativo de plural, de vasto e territórios, bem como rebatem as assertivas de Áfricas sem homossexualidade, ou identidade desviada, exclusiva da imposição ocidental, pós-colonização, e também investem contra as afirmações de tradição sem homossexualidades e criticam o conceito QOC/queer-of colour associado á liberdade sexual e/ou tendo objetivos de visibilidades, mas, de fato, envolvidos na libertação. Mostram as autoras o QOC na complexidade, pluralismo e diversidade e embebidos de lutas.

[...] *Queer African Reader* pretendem resgatar as vozes de intelectuais e militantes queer do continente africano. Trata-se, assim, de “documentar não só a resistência nas vidas e nas lutas diárias das comunidades queer da África” e de “valorizar a complexidade da maneira com que a libertação queer é enquadrada na África e pelos africanos” (REA et al, 2018, p. 16).

Reforçando a ideia de pluralismo e diversidades na categoria QOC, localizada em Uganda, Sylvia Tamale (2017) discute “As Dez Faces da Sexualidade” e afirma que “como a maioria de nós sabe, a Sexualidade é um dos problemas mais complexos e politizados no continente Africano. Se a Sexualidade olhasse ao espelho, ela veria numerosos rostos”. A autora discute sobre Mulheres do Terceiro Mundo e a Lei, Teoria Legal Feminista, Género e Política, Género e Sexualidades. Os estudos a respeito das homossexualidades e diversas formas de afeto em continente africano vem crescendo, como comprova levantamentos do estado da arte (HERCÍLIO LANGA, 2018; CATERINA REA; IZZIE AMÂNCIO, 2018) como também é crescente a LGBT-Queer-fobia em países africanos, também se apresenta na África do Sul (SIBONGILE NDASHE, 2018, p. 78-9), apesar das leis de progresso para a categoria LGBTI neste território. Na África do Sul “[...] como em toda parte, as lésbicas são sujeitas ao que esta autora chama de ‘estupro curativo’, o estupro de mulheres percebidas como lésbicas por parte de homens [...]”. (BERNADETTE MUTHIEN, 2018, p. 91-2).

A homossexualidade em Áfricas, comumente é negada e os estudos são invisibilizados. Tal negação, obviamente, acompanha a negação a LGBTQ-queer-fobia. Pois, como ter fobia ao que (supostamente) não existe? Curiosamente e exibindo ambivalência, autores/as africanxs dos estudos LGBT/QOC comungam com essa assertiva, o que convém buscar compreender a coerência de se negar o que vários estudos científicos e ativismo comprovam - a homofobia. Como elucidamos essa discussão com um estudo em Cabo-Verde realizado por Francisco Miguel, ajudando a compreender essa ambivalência. Sendo ético e cuidadoso nas suas

afirmações, como em quando preocupa-se em afirmar que a “homofobia na África tem aspas”, ao mesmo tempo afirmando e negando. Segundo o autor:

Não parece existir, de maneira estruturante, um discurso de ódio anti-homossexual na Ilha de São Vicente de Cabo Verde. [...] não me parece que *o mandar bocas*, que é o ato de provocar publicamente os “desviantes” sociais – entre eles, os gays [...] faz parte de uma cadeia de signos. [...] faz parte de um discurso de gênero masculinista que perpassa os cabo-verdeanos, mas que não tem como intenção única a negação e aniquilação do outro, como demonstra o professor gay Lunga” (MIGUEL, 2016, p. 100).

Confiante no professor Lunga, o autor fundamenta-se e expõe sua fala, para quem a expressão “mandar bocas” não é pejorativo, é mais um aspecto de “fazer graça”, “brincar”, como se faz com “o gordo”, “o magro”. Em suma, “é só mais uma” (diz o autor). Gordofobia não deveria ser traduzido como graça, foi exatamente do bullying (nos Estados Unidos) que se desenvolveu a teoria queer, para distinguir gordofobia e outras fobias, de homofobia, lesbofobia, LGBT-queer-fobia. No entanto, “*mandar bocas*” requer constituir a materialidade do discurso e constituir um legítimo, um outro e a violência de gênero. E se por um lado mostra-se a ambiguidade nesse estudo, negando o discurso de ódio e homofobia em Cabo-Verde, do outro, mostra complexidades (homo) afetivas, dentre as quais, ser gay, por uma parte dos homens que fazem sexo com outro homem é um horror. E apontam-se retaliações e repressões como motivos dessa negação, correlacionando com um tipo de masculinidade – a masculinidade exagerada. Observemos:

Explicita o autor que alguns rapazes de Cabo Verde que se relacionam com outros rapazes, não se identificam como gays e precisam performativizar uma masculinidade – tal qual, explica o autor, recorrendo a Kopano Ratele. Se referindo ao continente: “[...] o medo de ser percebido como gay faz com que homens exagerem todas as regras tradicionais de masculinidade, o que seria uma das vias de explicação para o surto da homofobia local” (RATELE, 2014, apud MIGUEL, 2016, p.104). Vale considerar que essa explanação parafraseando Ratele se encontra em notas de rodapé do estudo de Miguel aqui analisado. Reportando-me mais uma vez ao autor supracitado, ao trazer um estudo de caso ainda mais complexo, ou, diga-se “mais, queer”? Desta vez, trata-se da relação sexual entre uma mulher cis-lésbica e um homem cis gay em Cabo Verde. E nesse caso, é o gay-cis que penetra a lésbica-cis. Contudo, nada muda em suas orientações sexuais: Ela continua lésbica e assim autodeclarada, bem como ele continua gay (FRANCISCO MIGUEL, 2016).

Comparando com o Brasil, recorrendo a Peter Fray (1982; 1985) nas obras: “*Para inglês ver*” e em “*O que é homossexualidade*”, observa-se que o autor formula a metáfora: bicha (não-

homem) – o penetrado, passivo, correlacionado ao (equivocado) termo “mulher”, versus homem – o penetrador, ativo, o macho. Um interessante estudo de uma autora lésbica brasileira, do Nordeste, a antropóloga Suely Messeder (2009), na pesquisa sobre performatividade pública da masculinidade de rapazes negros, na cidade do Salvador, assinala uma categoria de homens (sexo masculino) no Brasil que se relacionam com outro homem (sexo masculino), mas que nega ser gay, e tenta ser convincente com o discurso voltado para a prática, na relação/cama – dizendo-se o homem por ser o penetrador. Nesse estudo, enquanto um dos envolvidos na relação se assume gay, o outro nega sê-lo, utilizando a estratégia do penetrador, apesar de que, na hora “h” parece que esta não é a regra. Portanto, a autora aborda a categoria denominada de “homem de verdade” para se referir ao homem que se relaciona com outro, mas afirma não ser gay - é “homem de verdade”.

Em outro estudo desta mesma autora (SUELY MESSEDER, 2012) ela discute sobre masculinidades em corpos de mulheres – mulheres masculinizadas, mostrando o enfrentamento delas para a inserção no mercado de trabalho, caindo no campo da exclusão. Nesse sentido, em meus estudos anteriores, constato outra vertente no Brasil, também voltado para o trabalho, concernente á mulheres de comportamentos masculinizados e que podem ser lésbicas e também podem não ser: “masculinidades subjetivas” (Ineildes Santos, 2016; Ineildes Calheiro, 2017). Ferramentas para ponderar sobre corpos tão diversos, de mulheres no Brasil. Ao fazer a comparação dos estudos entre os autores citados: Miguel em Cabo Verde e Messeder no Brasil, verifico que no território brasileiro há uma certa semelhança com o território africano. Neste, o que é estranho é o que não é padrão. O normal. Resultando em tensionamentos em gênero, sexualidade e classe evidenciando o corpo legítimo tensionado com o ilegítimo resultando sempre em exclusão e afetando a relação de desigualdade social de gênero, baseado em corpos.

Naquele, o que é estranho se explica pela complexidade, e me parece que a complexidade não pode explicar tudo no continente africano, que parece não se explicar. E, no entanto, o fato de, do lado de lá, um rapaz não se identificar como gay, porém faz sexo com outro rapaz identificado e autodeclarado gay, ilustra fuga á violência. O fator gay-não-gay não é inerente á território, estando voltado para um contexto de negação, medo de sofrer retaliações, homofobia e contrariando a autoafirmação, que é político, atua na subjetividade, na libertação e liberdade e resulta em orgulho identitário: o orgulho gay, orgulho queer. A desvalorização das sexualidades e categorias queer-LGBT e a legitimidade heterossexual e dos corpos hegemônicos, parece imperar nessas negações.

No Brasil, a bicha preta (NILTON LUZ, 2013) e a lésbica negra; e em territórios africanos os corpos mais desvalorizados na ciência e o território mais inferiorizados, nos conduz

a pensar o queer mais queer diante do queer ocidental e branco. Nesse sentido, busca-se por autonomias dos corpos e, por isso se nega. A categoria lésbica do estudo de Francisco Miguel, me levou a refletir na “lésbica com aspas”, bem como a categoria “homem de verdade”, de Messeder, leva a refletir na categoria lésbica e gay (ambos) de verdade. Seria necessário reconceituar a homossexualidade? Ou o conceito de homossexualidade (ocidental) universal não cabe para as sexualidades africanas e latino-americanas? Ou, simplesmente, a vertente da tradição africana, que não morreu, vive, explica as sexualidades queer pelo viés da complexidade? Se complexidade explica tudo do lado de lá, culturas tende a continuar tentando explicar tudo do lado de cá. Apenas muda as explicações. O que significa dizer que não muda nada.

E se não é, simplesmente, um problema de conceito, em que sentido se insere a ancestralidade nos corpos “queer mais queer”, e trazem interpretações que elucidam o que há de tão estranho em sujeitxs que se tornam os subalternos da subalternidade? Quando nos remetemos ao que algumas autoras (THUSABE) tem articulado no trato com a cosmologia africana: “[...] porque meus desejos e diferenças eram articulados na cosmologia de minha cultura” (THUSABE, 2013, p. 152, apud MIGUEL, 2016, p. 105), a cosmologia começa a abrir os horizontes para compreender a questão. A experiência com tudo interseccionado e ao mesmo tempo com “o nada pode/pode nada” e o corpo destituído do um, do único, no conflito com a colonialidade de poder. “É por isso que o próprio termo queer deve ser ressignificado no contexto das lutas plurais e interseccionais que, além da dissidência sexual, visam a contestar o sistema patriarcal, capitalista e neocolonial” (REA, et al, 2018, p. 16).

Considerações finais

Os estudos analisados apontam que a visibilidade não é o projeto QOC - queer africanx, mas o reconhecimento das experiências queers “muito estranhas”. Nestes territórios, conforme os estudos, o silêncio não se traduz como “armário”, tem toda uma complexidade na trajetória desses corpos. E o que é complexidade? Aquilo que não se explica? O fato é que tais corpos dão ferramentas para pensar o corpo como projeto ou o projeto-corpo: estrutura autônoma que visa amedrontar o poder, a estrutura, e ainda assusta o interior do gênero o/a queer legítimo – queer global-ocidental. África-Queer e queer-latinx-americanx discutem sobre as experiências Sul-Sul nos corpos, essa categoria dissociada do queer ocidental fundamentado no queer batleano, seja no ponto de vista que trata de liberdade sexual, libertação do adestramento corporal, e exclusivamente do prazer. E também dissociado da cena, representação. A interseccionalidade

inerente ao corpo e o território desvalorizado designa a subalternidade da subalternidade queer-LGBT. Desta forma, queer-negrx, queer-africanx aparecem como uma categoria “muito-estranha”, esquisita, mas não tão excêntrica.

A questão dos corpos como político, como poder, com arma, fuga, resistência, representado no campo do erótico, como visto nos queers-negrx e queer- latinx-americanx, aparecendo uma relação com autonomia, empoderamento, e ao mesmo tempo embebidos de luta nacionais/locais, como o racismo e a múltipla opressão no Brasil. queer-andinx revela um tensionamento nos territórios e nas vidas voltadas para a tradição/modernidade. Contudo, essa relação de poder não é o poder das pessoas, mas o poder dos corpos. E não é a visão de corpo-poder-foucaultiano, mas na ótica da ancestralidade. E, não é a tradição. São sentidos. É a arte de viver e de ser, uma vez que arte é contra hegemônico, é contrapoder. Esses corpos de estrutura autônoma não é drama, não representam, não encenam, o são real.

Destacados em ambos os territórios – Brasil e África, corpos negros, sexualidades e categorias identitárias como LGBTI se articulam ampliando formas (modernas) de confronto, resistência, a arte corporificada, ampliando a ideia do corpo como poder e também como direito – o corpo jurídico. As complexidades no continente africano e os tensionamentos na América Latina, mostram que sexualidades é corpo e corpos unidos é poder. A meu ver se constituindo como um projeto, em unidade, como uma estrutura autônoma. QOC, quer latino-americano, queer negrx, é a experiência multirreferencializada no enfrentamento com tudo e com as lutas nacionais, o território, a humanização e o amor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Polém, 2019.

ALVAREZ, Sonia, E. Engajamentos ambivalentes, efeitos paradoxais; movimentos feminista e de mulheres na América Latina e/em/contra o desenvolvimento. **Revista Feminismos**. Neim/UFBA, v. 2, n.1, p. 57-77, jan./abr, 2014.

ANZALZÚA, Glória. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência. Tradução: LIMA, Ana Cecília. **Estudos feministas**, 13 (3): 320, p. 704-719, set./dez./2005.

ARRAES, Jarid. O que é ser mulher? **Revista Caros Amigos**. Ano XIX, n 219, p. 16-17, junho, 2015.

BLESSOL, Gathoni. Lutas LGBTI Queer como outras lutas em África. Trad. Caterina Rea. Izzie Amancio e equipe do FEMPOS. (In) REA, C.; PARADIZ, C.; AMANCIO I. (Orgs.). **Trazendo a África Queer**. 1ª Edição/ Salvador, Ba; Editora Devires, 2018.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu** (26), p. 329-376, 2006.

CALHEIRO, Ineildes. **As mulheres árbitras de futebol: tecnologias de gênero e divisão sexual do trabalho**. International Book Market Service Ltda: Novas Edições Acadêmicas, 2017.

CALHEIRO, Ineildes; OLIVEIRA, Eduardo. Igualdade ou desigualdade de gênero na África? Pensamento feminista africano. **Revista Brasileira de Estudos Africanos**. Porto Alegre, v. 3, n. 6, Jul./Dez, p. 93-110, 2018a.

_____. O Brasil preto, o Brasil branco e os racismos: mestiço ou pardo, o projeto continua... (Anais). **XIV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**, 07-10 de agosto, 2018a, Salvador, Bahia-Brasil, p-1-16, 2018b. Acesso > <http://www.cult.ufba.br/enecult/anais/edicao-2018-xiv-enecult/2018>.

FACIO, Alda. A partir do feminismo, vê-se um outro direito. **Revista Outras Vozes**, WLSA Moçambique. Women and Law in Southern Africa. Maputo, n. 15, maio, 2006.

FACCHINI, Regina. **SOPA DE LETRINHAS? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1985.

FURTADO, Cláudio A. Raça, classe e etnia nos estudos sobre e em Cabo Verde: as marcas do silêncio. **Afro-Ásia**, v. 45, p. 143-171, 2012.

GONZALEZ, Lélia. “Cultura, etnicidade, trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher”. Comunicação apresentado no **VIII encontro Nacional da Latin American Studies Association**. Pittsburgh, Pensilvânia, abr. 1979.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu** (5), p. 07- 41, 1995.

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

JESUS, Jaqueline, G. de. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos**. Brasília: Autor, 2012.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Trad. OLIVEIRA, Jess. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LANGA, Hercilio, N. Brandão. A homossexualidade no continente africano: história, colonização e debates contemporâneos. **Cadernos de África Contemporânea**, v. 1, n. 2, ano, p. 53-72, 2018.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider: ensaios e conferências**. Tradução: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LOURO, Guacira. Teoria Queer – Uma Política Pós-identitária para a Educação. **Estudos Feministas**, ano 9. p. 541-553. 2º sem 2001.

_____. Guacira. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

LUZ, Nilton. Reflexões do entrelugar. (in) GIVIGI, Ana Cristina; DORNELLES Priscila. (Orgs). **O Recôncavo baiano sai do armário: Universidade, gênero e sexualidade**. Cruz das almas: Editora UFRB, 2013.

MACHARIA, Keguro. O Quênia Queer a lei e na política. Tradução: Sergio Ferreira. (In) REA, C.; PARADIZ, C.; AMANCIO I. (Orgs.). **Traduzindo a África Queer**. 1ª Edição/ Salvador, Ba; Editora Devires, 2018.

MAYORGA, Claudia; COURA, Alba; MIRALLES, Nerea; CUNHA, Vivane. As críticas ao gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. **Estudos feministas**. Florianópolis, 21 (2): 336, maio-agosto, p. 463- 484, 2013.

MESSEDER, Suely A. **Ser ou não ser: uma questão para pegar a masculinidade. Um estudo sobre a performatividade pública da masculinidade de rapazes negros na cidade do Salvador**. Salvador: EDUNEB, 2009.

_____. Precisa isso?!: Desconstruindo o fio das masculinidades nas vivências de mulheres masculinizadas na escola e no mundo do trabalho. In: VIEIRA, Tereza Rodrigues (org.). **Minorias sexuais direitos e preconceitos**. Brasília: Consulex, v. 1, 2012.

MIGUEL, Francisco. (Homo) sexualidades masculinas em Cabo Verde: um caso para pensar teorias antropológicas e movimento LGBT em África. **Enfoques, Revista de alunos do PPGSA/IFCS/UFRJ**, v. 15, dezembro, p. 88-110, 2016.

MOUTINHO, Laura. Raça, sexualidade e gênero na construção da identidade nacional: uma comparação entre Brasil e África do Sul. **Cadernos Pagu** (23), jul-dez, p. 55-88, 2004.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. Nosso racismo é um crime perfeito. **Revista Fórum**, 77, agosto de 2013. <<http://www.revistaforum.com.br/category/revista/77/>>. Acesso em: 11/11/2013.

MUTHIEN, Bernadette. Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista. Tradução: REA, Caterina. In: REA, Caterina A.; AMANCIO Izzie, S. (In) REA, C.; PARADIZ, C.; AMANCIO I. (Orgs.). **Traduzindo a África Queer**. 1ª Edição/ Salvador, Ba; Editora Devires, 2018.

NDASHE, Sibongile. A história única a homofobia africana é perigosa para o ativismo LGBTI. Tradução: REA, Caterina A.; AMANCIO Izzie, S. (In) REA, C.; PARADIZ, C.; AMANCIO I. (Orgs.). **Traduzindo a África Queer**. 1ª Edição/ Salvador, Ba; Editora Devires, 2018.

OYĚWÙMÍ, Oyeronké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e os desafios das epistemologias africanas. Tradução para uso didático: Juliana Araújo Lopes. **CODESRIA Gender Series**. Dakar, vol. 1, p. 1-8, 2004.

_____. **La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Tradução de Alejandro Montelongo González. Bogotá, Colombia: Editorial: en La Frontera, 2017.

REA, Caterina. Sexualidades Dissidentes e teorias queer pós-colonial: o caso africano. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, v. n.1, p. 145-165, 2017.

REA, Caterina; PARADIZ, Clarisse G.; AMANCIO Izzie M. (Orgs.) **Traduzindo a África Queer**. 1ª Edição/ Salvador; Editora Devires, 2018.

REA, Caterina A.; AMANCIO Izzie M. S. Descolonizar a sexualidade: teoria queer of colour e trânsitos para o Sul. **Cadernos Pagu** (53), p. 1-38, 2018.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte – MG: Letramento, 2017.

SAID, Edward, W. **Representações do intelectual: As conferências Reith de 1993**. Tradução: Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Cultura e política**. Tradução: PERICÁS, Luiz B. São Paulo: Boitempo, 2012.

SEGATO, RITA, L. Gênero e Colonialidade: em busca de chave de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos-CES**, 18, p. 106-131, 2017.

SIBAI, A. Sirin. Colonialid, feminismo e Islam. **Vento Sur**, n 122, p. 57- 67, mayo, 2012.

TAMALE, Sylvia. As dez faces a sexualidade. 2017. Disponível em: <https://www.ondjangofeminista.com/txt-con/2017/2/4/as-dez-faces-da-sexualidade-sylvia-tamale>.

ZELEZA, Paul T. Gender biases in African historiography. In: OYĚWÙMÍ, O. (Org.). **African gender studies: a reader**. Hampshire: Palgrave Macmillan, p. 207-232, 2005.

Recebido em: 18/05/2020

Aprovado em: 14/06/2020



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | Nº. 1 | Ano 2020

Noliene Silva de Oliveira

Ilha de Maré está para os quilombolas, assim como a África está para os Afro- brasileiros: representações e discursos a partir das Escolas Quilombolas e “Dita” Quilombola da Rede Municipal de Salvador/Bahia

**Ilha de Maré is for quilombolas, just as Africa is for Afro-Brazilians:
representations and speeches from the Quilombolas Schools and “Dita”
Quilombola from the Municipal Network of Salvador / Bahia**

RESUMO: Esse trabalho objetiva discutir e analisar as representações em torno do imaginário da identidade quilombola que foi construído sobre a comunidade de Ilha de Maré. Tal análise foi possível ao identificar as singularidades, enquanto fenômeno sócio-histórico, de estabelecer as representações e os discursos existentes entre os sujeitos nativos e os educadores da Rede Municipal de Salvador/Bahia, resultando em movimentos de identidade quilombola levantadas dentro dos espaços escolares. Para esta delimitação recorri às representações que tomam de África relacionada ao Brasil, da “maritimidade” que incide em diferentes tempos e ritmos de aprendizagem, a observância das práticas curriculares das escolas quilombolas e “dita quilombola” circunscrito às localidades de Bananeira, Porto do Cavalo e Praia Grande.

PALAVRAS-CHAVE: Escolas Quilombolas; Quilombo; Ilha de Maré; África; Representações.

ABSTRACT: This work aims to discuss and analyze the representations around the imagery of quilombola identity that was built on the community of Ilha de Maré. Such an analysis was possible by identifying the singularities, as a socio-historical phenomenon, of establishing the representations and discourses existing between native subjects and educators from the Municipal Network of Salvador / Bahia, resulting in movements of quilombola identity raised within school spaces. For this delimitation I resorted to the representations they take of Africa related to Brazil, of the “maritimity” that affects different times and rhythms of learning, the observance of the curricular practices of quilombola schools and “said quilombola” circumscribed to the localities of Bananeira, Porto do Cavalo and Praia Grande.

KEY WORDS: Keywords: Quilombola Schools; Quilombo; Tide Island; Africa; Representations.

Site/Contato

Editores

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

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

Ilha de Maré está para os quilombolas, assim como a África está para os Afro-brasileiros: representações e discursos a partir das Escolas Quilombolas e “Dita” Quilombola da Rede Municipal de Salvador/Bahia

Noliene Silva de Oliveira ¹

INTRODUÇÃO

Para discorrer a respeito da construção de identidade quilombola necessito antes definir de forma clara que este território e os sujeitos que a compõem se constituem em importante elemento da cultura negra-brasileira. Logo, não são meros ou simples espaços de terra habitados por homens e mulheres negras remanescentes de pessoas escravizadas. As reivindicações identitárias em nosso país localizam-se em espaço permeado por fossilizações estereotipadas e estigmatizadas, apesar dos diversos trabalhos acadêmicos (em geral do campo da história, filosofia, sociologia e antropologia) que realizam enfrentamentos a tais perspectivas e se debruçam com maiores ênfases sobre os discursos das representações, identidades e histórias das sociedades africanas e afro-brasileiras.

Ressalto que as representações das escolas como quilombolas ou “dita quilombola” (sinalizo como “dita quilombola” porque até então não é quilombola, mas tem o status de tal via o reconhecimento da comunidade e da própria Smed por atender a alunos oriundos de regiões circunvizinhas e a escola mesma esta neste espaço praticamente, perfazendo a denominada Educação Escolar Quilombola – EEQ, além de possuir parte do território certificado como quilombola) ainda reverberam no senso comum, gerando essencializações das práticas, esfacelamento da dinâmica da política educacional, das experiências individuais e coletivas, costumes e história local.

A Secretaria Municipal de Educação de Salvador - Smed tem fomentado tentativas de formações para os profissionais de Educação da Rede Municipal de Educação e comunidade local de Ilha de Maré, porém este circundam os denominados períodos formativos concernentes a motes pedagógicos relacionados os mais diversos campos temáticos macro e não necessariamente possuem foco nos elementos condizentes ao contexto da educação quilombolas, exceto aos promovidos pelo Núcleo de Políticas Educacionais das Relações Étnico-Raciais - Nuper. Recordo que dentre tais temáticas arroladas, sobressai, principalmente após aplicação da Lei Nº 10.639/2003 modificada pela Lei Nº 11.645/2008, a diversidade, a inclusão, às questões raciais, as questões quilombolas como mote das discussões, porém para o público geralmente da

Ilha de Maré está para os quilombolas, assim como a África está para os Afro-brasileiros: representações e discursos a partir das Escolas Quilombolas e “Dita” Quilombola da Rede Municipal de Salvador/Bahia.

Gerência Regional em que estão inclusos e não necessariamente para toda a Rede. No que se refere ao nosso cosmo de tema, tais formações, excepcionalmente, não se traduzem, necessariamente, nas modificações das imagens que aludem tais profissionais quanto a existência do “quilombola” em Ilha de Maré, sendo reforçado no uso dos aportes didáticos usados nas escolas públicas que ignoram, restringem, estereotipam ou mesmo diminuem a participação dos negros e da África na formação do Brasil e que quando tratam de quilombo só o fazem a partir da perspectiva palmarina.

Dentre as causas potencializadoras de tal perspectiva há algumas estruturais e outras conjunturais atreladas a questão que são relacionadas à Memória, História, Currículo, Formação Continuada, Construção de Material e Ideologias, sobretudo, a Questão Étnico-Racial. Mas, quais as relações e limites estabelecidos entre o que se constitui cada uma das localidades escolares? O que modificou com a obrigatoriedade de introduzir a “História da África e dos Africanos e com a implementação da Educação Escolar Quilombola? Porque a Ilha de Maré está para os quilombolas, assim como a África está para os Afro-brasileiros?

DISCUSSÃO

Uma das ações políticas mais importantes do século XXI é travada, sem dúvida para mim, em torno do conhecimento epistemológico tendo como palco a História e a Educação em suas dimensões interdisciplinares. O desafio à hegemonia cultural implicou numa abertura à diversidade de saberes. Atualmente os estudos e debates sobre o tema da Educação Escolar Das Relações Étnico-Raciais e Quilombola tem ganhado expressivo volume, espaço e relevo dentro da academia e das redes educacionais do país, ainda que as notícias sobre sejam menos favoráveis que gostaríamos que fossem.

No que tange ao espaço da Rede Municipal de Salvador, através de duas estruturas ligadas a Diretoria Pedagógica/Smed que são o Núcleo de Políticas Educacionais das Relações Étnico-Raciais – Nuper e Gerência Regional Subúrbio II - Gr Sub. II, tem tentado realizar e consolidar a implementação de sua política educacional no território quilombolas ou nas unidades que atendam públicos oriundos deste território. A Constituição brasileira estabelece disposições importantes na área de combate ao racismo e à discriminação e, até mesmo, sobre a garantia de direitos das comunidades quilombolas, conforme citação abaixo. Contudo, até 1988

¹ Mestranda em Estudos Africanos e Indígenas (PPGEAFIN/ UNEB); Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira: Fundamentos e Metodologia (CEPPEV). Endereço eletrônico: noliene.s.o@gmail.com

não havia o reconhecimento deste “agrupamento” que denominamos comunidades quilombolas como sujeitos de direitos.

Art. 3º - Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:
IV - Promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Art. 4º - A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios:

II - Prevalência dos direitos humanos;

VIII - repúdio ao terrorismo e ao racismo;

Art. 7º - XXX - proibição de diferença de salários, de exercício de funções e de critério de admissão por motivo de sexo, idade, cor ou estado civil;

Art. 215. § 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Art. 216. § 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

ADCT - Art. 68 - Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.²

A busca pela viabilização do compromisso deve ir além do que emite a constituição, de modo a potencializar identificar o Racismo Institucional – RI; elaborar normas e metas de políticas de enfrentamento e programas prioritários; produção de dados e informações cadastrais sobre o público, parceiros e ações desenvolvidas internamente; arcabouço de competência cultural, realização de avaliação das políticas e serviços, ações afirmativas e outras políticas de implantação, acompanhamento e proposta as questões relacionadas a escolas quilombolas, elaboração de dados para catalogar informações atuais sobre a proporção de mulheres e homens negros, indígenas e outros, nos espaços das ilhas e continente, relatório de acompanhamento contínuo das ações.

Notadamente, a estratégia adotada por Salvador - na gestão do prefeito João Henrique de Barradas Carneiro, cuja Secretária de Educação era Maria Olívia Santana - protagoniza a promoção da transversalidade da temática étnico-racial nas unidades escolares como potencializadora das ações afirmativas em curso no país e gerou a produção material das Diretrizes Curriculares para a Inclusão da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana no Sistema Municipal de Ensino de Salvador (2005), que aborda temas prioritários diversos incluindo a África e o Modo de Vida Africano, mas não referencia em momento algum as questões quilombolas. A mesma ausência pode ser notada na Portaria 060/2014 – uma instrução normativa que visa orientar para a implementação da Lei Nº 10.639/2003 e Lei Nº 11.645/2008 e

² BRASIL, 1988.

que já em seu enunciado aponta os equívocos que seu teor pode constituir e de fato assim traz. Todavia, este aqui não é o momento para discorrer sobre.

Com a promulgação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a Educação Escolar Quilombola e História da África e dos Africanos a necessidade dos profissionais voltasse para o engajamento, o embasamento e o aporte teóricos em diversidade de campos necessários ao aprofundamento desta temática.

A articulação da legislação específica contra o racismo dentro dos instrumentos norteadores da educação municipal de Salvador permite reconhecer que há necessidade grandiosa de dialogar sobre tais perspectivas na educação. A questão é de que maneira será referendado essa ausência da abordagem de origem étnica e racial nos ambientes escolares, que seja positivada para os negros é fundamental para coibir práticas discriminatórias e abrir caminhos para a inserção das temáticas em sala de aula. Do ponto de vista legal, a educação de qualidade é um direito de todos os cidadãos, independente de etnia, cor e nacionalidade. Tal assertiva consta descrita na Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, como alguns dos seus objetivos a promoção do bem de todos/as, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade ou qualquer forma de discriminação, mas em prática observa-se a constante indagação: para todos/as, quem?

Neste sentido, acredito ser prioritário tratarmos a compreensão do uso do conceito com consciência de sua historicidade, como unidades de conhecimento, comunicação, ideias utilizadas para compreender fenômenos e realidades (BARROS, 2016; LIMA, 2016; 2018). Surgido dos pleitos elencados pelos movimentos sociais e diversos sujeitos sociais demarcando a temática dessa modalidade e dos quilombos, impacta de forma geral no cenário político, econômico, ambiental e social de lutas para se atingir a promoção dos instrumentos legais. Começo, então, por destacar o recorte instituído sobre o que é quilombola para o espaço desta modalidade educacional, enquanto visibilidade empírica (histórica e política) e analítica (teórica), na perspectiva de reafirmação de direitos instituídos reconhecidamente em Carta Magma. Tal fato possibilita entendimento do por que nesta modalidade se exige pedagogia própria, respeito à especificidade étnico-cultural, ao contexto local e ao percurso histórico de cada comunidade, observância aos princípios constitucionais e aos princípios referentes à educação básica, tanto nas escolas quilombolas como nas escolas de educação escolar quilombola.

Assim, antes de seguir não posso deixar de destacar que as identidades são arquitetadas, o que me permite evidenciar que a perspectiva de quilombo, tal qual evidencia a Rede Municipal através dos seus representantes nos espaços escolares, está assentada em conceito essencializado

numa relação existente entre os negros e negras brasileiras descendentes do continente africano. Ou seja, reivindicam uma ascendência negra africana diaspórica, projetada diretamente no âmbito do discurso ideológico que causa diversas confusões entre cultura e natureza e são evidenciados nas práticas curriculares educacionais.

O termo “Quilombo”, conforme já citei em outros trabalhos escritos, representa diversos sentidos e muitos significados, logo é polissêmico. Segundo Almeida (1999) ao se perguntar qual o conceito de quilombo que estava em jogo no esquema interpretativo disponível era palatável para dar conta dessa contingência histórico-sociológica, trouxe cinco pilares analíticos para definição de quilombo anterior a Artigo 68: fuga, quantidade mínima de fugitivos, isolamento geográfico, moradia habitual – rancho, autoconsumo e capacidade de reprodução. E com a modificação na constituição de 1988, houve a necessidade de revisitar o conceito, porém o autor defende a ideia do deslocamento do conceito, ou seja,

Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente. Aqui haveria um corte nos instrumentos conceituais necessários para se pensar a questão do quilombo, porquanto não se pode continuar a trabalhar com uma categoria histórica acrílica nem com a definição de 1740. (ALMEIDA, 1999, p. 53-54).

Entre alguns povos da África centro-ocidental, a exemplo dos jagas imbagalas (MACEDO, 2013), representava o nome pelo qual era chamado os seus acampamentos, que possuíam conotação de estrutura militar, uma vez que não dispunham de organização social baseada nas linhagens. Aliás, foi a um destes que a célebre Rainha Nzinga ocorreu para constituir aliança militar e assim angariar forças para retomar o Reino de Matamba, e posteriormente o do Ndongo (GLASGOW, 1982; PANTOJA, 2000; FONSECA, 2010; 2014; 2015). No século XVII, no que era ainda Pernambuco, Palmares se notabilizou por construir agrupamentos comunitários que reuniam várias pessoas, dentre os quais aqueles que se encontrava em fuga dos contextos de cativeiro (MOTTA, 1980). E foi este aspecto que propiciou a transformação de Palmares em símbolo de luta para os movimentos sociais negros da contemporaneidade. Esta operação representa, então, nova ressignificação de sentidos da palavra “quilombo”. Há que se levar em conta a associação de interesses entre movimentos sociais e os ditos quilombolas.

Entretanto, vale refletir que sobre uma concepção de conhecimento para o que se denomina Educação Escolar Quilombola, significa abrir-se à práxis de formação curricular diferenciada no reformular ou formular junto à comunidade escolar o projeto político--pedagógico adequando seu currículo, e assumir o compromisso de contemplar, sem sobrepor, o saber instituído e o vivido e diverso. Relembro aqui que por definição Escola Quilombola são

aquelas que estão localizadas em território quilombola. Entretanto, a Educação Escolar Quilombola compreende as escolas quilombolas e as escolas que atendem aos alunos/as oriundos dos territórios quilombolas, sendo ele estando permanente ou temporário.

Tal interpretação implica nas relações estabelecidas dentro dos espaços escolares, em todos os campos. Fazer realizar as atividades para além dos calendários e eventos ainda não é uma realidade plena, sendo indelével uma melhor atuação de todos em todos os âmbitos e não perpassa apenas como um querer do professor, ou do gestor, do coordenador, ou de qualquer que seja o membro da equipe, querer fazer, pois deixar de realizado pode ser notado como racismo institucional.

Imperativo a tecedura em tramas bem firmes sobre um trabalho docente qualificado por meio do Planejamento de Curso/Aula e do Projeto Político-Pedagógico, urdindo linguagens e aprendizagens, da construção do conhecimento e da cultura, reafirmando e enfatizando a compreensão e o direcionamento do modus operandi em que esta educação é ofertada na construção coletiva e colaborativa. Não podemos deixar de citar que para ser/ter a EEQ atuante é necessário que todos da instituição educacional tenham conhecimentos sobre a Legislação Nacional, Estadual e Municipal que aborde EEQ, sobretudo as Diretrizes Municipais (Prefeitura Municipal de Salvador. Resolução do CME Nº 33/2015. Publicada no DOM de 04/12/2015).

Assim, as Diretrizes Curriculares Municipais adotadas para Educação Escola Quilombola – DCMEEQ têm sido utilizadas como referência na elaboração de projetos políticos pedagógicos adotadas pelas comunidades em estudo, ofertando assim subsídios na elaboração destinada exclusivamente a tais comunidades quilombolas. Segundo o Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas (2013), a Base Legal para as discussões quilombolas se pautam nas citadas na tabela a seguir.

Tabela 2 – Base Legal

Constituição Federal de 1988	Artigos 215 e 216 da Constituição Federal – Direito à preservação de sua própria cultura; Artigo 68 do ADCT – Direito à propriedade das terras de comunidades remanescentes de quilombos.
Decreto nº 4.887 , de 20 novembro de 2003	Trata da regularização fundiária de terras de quilombos e define as responsabilidades dos órgãos governamentais.
Convenção 169 da OIT (Dec. 5051/2004)	Direito à autodeterminação de Povos e Comunidades Tradicionais.
Decreto nº 6040 , de 7 de fevereiro de 2007	Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.
Decreto nº 6261 , de 20 de novembro de 2007	Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola.
Portaria Fundação Cultural Palmares nº 98 , de 26 de novembro de 2007	Institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto,

	Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, dentre outras denominações congêneres.
Instrução Normativa INCRA nº 57 , de 20 de outubro de 2009	Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.
Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010	Estatuto da Igualdade Racial

Fonte: Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas (2013)

Nas informações obtidas pela Secretaria Municipal de Salvador- Smed, no bairro de Ilha de Maré, estão atualmente localizadas três unidades escolares em territórios quilombolas certificados pela Fundação Cultural Palmares: a Escola Municipal Ilha de Maré, em Praia Grande; Escola Municipal de Bananeira, em Bananeira; Escola Municipal Nossa Senhora de Fátima, em Porto dos Cavalos. Veja as informações na tabela abaixo:

Escola Quilombola:			
Escola	Localização	Segmentos	Horário de Atendimento
Escola Municipal de Bananeira	Bananeira	Segmento Creche e Anos Iniciais do Ensino Fundamental	Matutino e vespertino
Escola Municipal Nossa Senhora de Fátima	Porto dos Cavalos	Segmento Creche e Anos Iniciais do Ensino Fundamental existência de classes multisseriadas – EFMULT	Matutino
Educação Escolar Quilombola:			
Escola	Localização	Segmentos	Horário de Atendimento
Escola Municipal Ilha de Maré	Praia Grande	Segmento Creche, Pré-Escola, Anos Iniciais do Ensino Fundamental, Anos Finais do Ensino Fundamental e Educação de Jovens e Adultos II - classes multisseriadas – EJAMULT	Matutino e vespertino

Tabela 1 - Relação das Escolas Quilombolas e “Dita” Quilombola

Fonte: Smed/ Educação em Número/Sistema de Matrícula – Junho/2019

Neste sentido, a história destas unidades escolares dispõe de múltiplas dimensões, narrativas e possibilidades diversas conforme a análise do contexto histórico sob o viés econômico, social, político, cultural e humano dos sujeitos a esse território conectado ou identificado. Entretanto, por encontra-se em processo de transição as demandas para a afirmação passa pela superação de estranhamento, preconceitos e estereótipos ainda muito existentes no material didático e para didático, sobretudo, no currículo ainda com fortes vertentes e visões que necessitam serem revistas para que não incorra “no perigo da história única”, desenvolvimento sustentável, preservação da identidade cultural, participação da comunidade na definição do

modelo de organização pedagógica e de gestão da instituição consideradas as práticas socioculturais e as formas particulares de organização do tempo.

Neste aspecto, é importante trazer que na escola os elementos do currículo são fundamentais para a ação política qualificada do/a educador/a. Sobre isso, afirma Silva (2011) que

É através do vínculo entre conhecimento, identidade e poder que os temas da raça e da etnia ganham seu lugar na teoria curricular. O texto curricular, entendido de forma ampla – o livro didático e paradidático, as lições orais, as orientações curriculares oficiais, os rituais escolares, as datas festivas e comemorativas – está recheado de narrativas nacionais, étnicas e raciais. Em geral essas narrativas celebram os mitos da origem nacional, confirmam o privilégio das identidades dominante e tratam as identidades dominadas como exóticas ou folclóricas. Em termos de representação racial, o texto curricular conserva, de forma evidente, as marcas da herança colonial. O currículo é, sem dúvida, entre outras coisas, um texto racial. A questão da raça e da etnia não é simplesmente um “tema transversal”: ela é uma questão central de conhecimento, poder e identidade (SILVA, 2011, p. 101-102).

Portanto, um dos elementos fundamentais para entender porque no Brasil insiste na narrativa de Cultura Africana, é compreender que ocorreu o fenômeno das ressignificações, existentes a partir das culturas africanas refeitas no modo de perceber das vivências com outros povos africanos juntos num dado território, à recriação da África no Brasil. Sublinha-se que existe a tentativa da implementação da Educação Escolar Quilombola nestas localidades partindo das suas singularidades que já se iniciam por serem quilombolas insulares, cuja “maritimidade” incide em diferentes tempos e ritmos de aprendizagem. Um aspecto que não pode deixar de ser destacado é que o tempo da maré é que dita a travessia, se há aulas, como os/as alunos/as chegam/voltam.

Segundo alguns moradores das localidades de Santana e Botelho, onde também existem escolas municipais, em época do questionário sobre o reconhecimento quilombola realizado no trabalho que alguns moradores em diálogo informal sinalizaram ser de “busca ativa” (situação que foi discordado por outras pessoas envolvidas no processo) com apoio das organizações sociais locais, determinadas localidades não se perfilavam no reconhecimento, decidindo pelo não reconhecimento e, portanto, optaram por não estarem neste bojo e outras atualmente já não assim procedem. A existência da denominada busca ativa é negada pelos sujeitos que participaram das ações relacionadas ao processo de reconhecimento desse território.

Entretanto, participei de uma denominada Reunião Quilombola, em 2017, onde um grupo de representantes locais estiveram presentes para na Escola Municipal de Botelho, da localidade de Botelho/Ilha de Maré, território que não aceitou ser denominado quilombola, mas que após

mais de dez (10) anos da certificação quilombola das localidades vizinhas expressa seu desejo de autoreconhecimento. O que motivou tais moradores a buscarem dar início ao processo de certificação? Como foi realizada essa solicitação para uma reunião quilombola cujo caráter foi mais de informação sobre o que é um quilombo e suas dimensões legais que ouvir tais moradores? Quem os elegeram para estar como representantes? Como foi feito esse processo?

Uma das causas da mudança para Espaço Quilombola pode ser explicada pela melhor compreensão do processo, bem como pela busca de melhores condições de vida que impunha mudanças também nas atuações individuais e coletivas dos sujeitos em relação ao reconhecimento dito étnico-racial. Assim, são levadas a cabo para melhor compreensão, a partir de várias articulações, no plano discursivo e representativo, a dimensão da politização da realidade local, coletiva, referente à demarcação e homologação de terra, postas socialmente como “terras tradicionalmente ocupadas” ou de “comunidades remanescentes quilombolas”.

Identifico no cenário das localidades das escolas “dita” quilombola, em geral, que há uma tentativa subsistente em identificar uma identidade “africana” ou de “sobrevivência” quilombola com a comunidade local que nem sempre é possível se não por meio da essencialização, dado a maneira como se aprendeu sobre a mesma, de como as marcas profundas sobre a representação da “historicidade africana” foi ali constituída. Mas, no sentido político, as unidades foram acolhidas, reconhecidas pela localidade como sendo escola quilombola, independentemente de estar ou não a unidade escolar em território quilombola, a exemplo do que ocorre em Praia Grande, na Escola Municipal Ilha de Maré.

No entanto, dado aos anseios e nuances que cada uma das localidades detém dentro deste campo, será possível, com essa transformação, influenciar rescindindo os discursos que racializam os humanos, enriquecendo os discursos ideológicos e as representações sociais? Como os espaços escolares realizam a integração com a comunidade, seria este espaço um elemento que destoa ou auxilia a fomentar tal perspectiva ideológica?

O processo é contraditório ao lidar entre grupos sociais e no interior dos mesmos grupos sociais. Tal discussão se expande, sobretudo, se compreendermos quais de fato tem sido os liames que estão sendo tratadas dentro dos espaços escolares, que práticas sob forma de currículo e representações dos discursos que reivindicam o espaço territorial e identitário do quilombola com o continente africano. Para entender tal perspectiva, é preciso notar que aqui a identidade marca um posicionamento, uma readaptação do que chamamos África Recriada a partir do Brasil ou diáspora, tomando a perspectiva da ideia de origem, pondo os sujeitos no que Marc Eugé denomina de entrelugar, e até mesmo a uma dada condição de estranho em seu próprio território. Ou seja, elemento compreendido no âmbito do discurso ideológico.

Torna-se imprescindível, portanto, a coparticipação das comunidades também para que a transversalidade e a interdisciplinaridade ocorra nas unidades escolares onde a comunicação com estudiosos e movimentos sociais possa realizar-se e extrapolar tais espaços, subsidiem as discussões e construam novas propostas e posturas, desde que respeitadas as singularidades do processo de identidade local e não do que a Rede acredita ser a identidade local ou que veja como necessário ampliar/rescrever por serem omitidas. Assim sendo, é preciso analisar as principais atividades do sistema municipal de ensino no Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana:

- a) Apoiar as escolas para implementação das Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08 por meio de ações colaborativas com os Fóruns de Educação para a Diversidade Étnico-Racial, conselhos escolares, equipes pedagógicas e sociedade civil;
- b) Orientar as equipes gestoras e técnicas das Secretarias de Educação para a implementação das Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08;
- c) Promover formação dos quadros funcionais do sistema educacional, de forma sistêmica e regular, mobilizando de forma colaborativa atores como os Fóruns de Educação, instituições de ensino superior, NEABs, SECADI/MEC, sociedade civil, movimento negro, entre outros que possuam conhecimento da temática;
- d) Produzir e distribuir regionalmente materiais didáticos e paradidáticos que atendam e valorizem as especificidades (artísticas, culturais e religiosas) locais e regionais da população e do ambiente, visando ao ensino e à aprendizagem das relações étnico-raciais;
- e) Articular com a UNDIME e a UNCME apoio para a construção participativa de planos municipais de educação que contemplem a implementação da Lei nº 10.639/03, por meio das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e africana, e da Lei nº 11.645/08;
- f) Realizar consultas junto às escolas, gerando relatório anual a respeito das ações de implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana;
- g) Desenvolver cultura de autoavaliação das escolas e na gestão dos sistemas de ensino por meio de guias orientadores com base em indicadores socioeconômicos, étnico-raciais e de gênero produzidos pelo INEP;
- h) Instituir nas Secretarias Municipais de Educação equipes técnicas permanentes para os assuntos relacionados à diversidade, incluindo a Educação das Relações Étnico-Raciais, dotadas de condições institucionais e recursos orçamentários para o atendimento das recomendações propostas neste Plano;
- i) Participar dos Fóruns de Educação e Diversidade Étnico-Racial.

Para esta questão, chamo a atenção para o que cita Foucault (1996):

Em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e distribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento

aleatório, esquivar sua pesada e terrível materialidade (FOUCAULT, 1996, p. 8-9):

Logo, a produção do discurso é controlada, passa por interdições e por ser também o não-dito e o ambiente educacional é fonte ideal para desenvolver tal atividade, conforme cultura, ideologia, acesso a meios de informação e controle/reprodução dos mesmos.

SOBRE ALGUMAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS - ILHA DE MARÉ

Segundo observa Arruti (2010, p. 28), “de quase folclóricos, enfim, os quilombolas tornaram-se ativistas incômodos, localizados no mapa político nacional em algum lugar entre os trabalhadores sem-terra, os indígenas, as favelas e os universitários cotistas”. Abro espaço para sinalizar que pensar esse território quilombola e suas relações é tratar das diversas representações da territorialidade: como espaço tradicionais prioritários da reprodução cultural, social, econômica, política, cosmogônica, seja ele utilizado de modo permanente ou temporário; como espaço de construção de discurso ideológico com viés representativo significativo dos espaços de lutas e sobrevivência da opressão sofrida sobretudo aos negros e negras no Brasil; como espaço de tensões entre domínio do saber local/regionalizado e o saber epistemológico/racializado/essencializado; como luta pelo reconhecimento de pertença do território enquanto terra, propriedade coletiva.

Conforme pesquisa no Mapa Digital do Município de Salvador concretizada o bairro de Ilha de Maré apresenta doze povoados: Santana, Itamoabo, Neves, Botelho, Oratório, Bananeiras, Maracanã (ou Armenda), Ponta Grossa, Porto dos Cavalos, Martelo e Praia Grande. Destas, cinco possui suas comunidades reconhecidas como quilombolas pela Fundação Cultural Palmares (FCP): Bananeiras, Ponta Grossa, Porto dos Cavalos, Martelo e Praia Grande, e outras seguem lutando pelo reconhecimento de sua identidade étnica e pela demarcação de seu território tradicional a exemplo de Botelho e Santana.

Sublinho que a Fundação Cultural Palmares - FCP é um órgão ligado, atualmente, ao Ministério da Cidadania, responsável pelo reconhecimento das comunidades quilombolas no Brasil via emissão de certidão às comunidades quilombolas e sua inscrição em cadastro geral e realiza também a mediação de conflitos em que essas se encontram envolvidas, pelo ordenamento e monitoramento dos processos de licenciamento ambiental de empreendimentos e obras potencialmente capazes de causar danos socioambientais e culturais a essas comunidades, dentre outros. Segundo a Portaria FCP nº 98, de 26/11/2007 além da auto-declaração, três outros documentos são necessários para o reconhecimento: Ata de reunião específica para tratar do tema

de Auto-declaração, se a comunidade não possuir associação constituída, ou Ata de Assembléia, se a associação já estiver formalizada, seguida da assinatura da maioria de seus membros; breve Relato Histórico da comunidade (em geral, esses documentos apresentam entre 2 e 5 páginas), contando como ela foi formada, quais são seus principais troncos familiares, suas manifestações culturais tradicionais, atividades produtivas, festejos, religiosidade, etc.; e um Requerimento de certificação endereçado à presidência desta FCP.

E o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - Incra é o órgão que inicia o procedimento de certificação a pedido da comunidade, de outros órgãos ou por meio de ofício. A nomenclatura INCRA não me apraz visto que o termo Colonização assumiu diferentes formas ao longo da história e é empregada para identificar um conjunto de práticas adotadas por um governo/liderança em relação a determinada região ou população onde há existência da relação de domínio entre dois povos, no sentido territorial, político, cultural etc. Visto que os negros, e os povos tradicionais, ainda sofrem as mazelas advindas deste processo e do espólio legado pelo colonizador no construto ideológico social de exclusão sistemática, noto, consubstancialmente, como um modo bastante provocativo e negativo de empreender a democracia, assim não coaduno com o uso do termo.

Segundo o Atlas Ambiental Infante-Juvenil de Salvador (2006), existiam também os territórios de Ponta da Cacimba; Capela de Santo Antônio; Ponta de Areia; Engenho de Maré e Ponta do Ermitão, que foram integrados à algumas localidades ainda hoje existentes. A forma de ocupação da Ilha em áreas próximas ao mar favoreceu a conservação da floresta, as matas da região central, atualmente ameaçadas pelo aumento da agropecuária praticada na ilha.

Embora esteja situada dentro da Baía de Todos os Santos, reconhecida legalmente como área de proteção ambiental, os manguezais, localizados em Área de Proteção Permanente (também considerada área de reserva ecológica e sua zona costeira Patrimônio Natural Estadual) têm sido destruídos, muitas vezes pelos próprios pescadores locais ou agentes externos. Além dos mangues, o mar e o peixe, ou seja, o ecossistema marinho está comprometido por derramamento de produtos tanto da Refinaria Landulfo Alves quanto do Porto de Aratu. A Petrobrás mantém poços de petróleo entre as localidades de Porto dos Cavalos, Martelo e Ponta Grossa, três das cinco comunidades quilombolas da ilha. Segundo relatos dos moradores os crimes ambientais são recorrentes sem que haja a devida resolução destes, com grande prejuízo para as comunidades locais.

Ressalto que o processo de reconhecimento e regularização de terras quilombolas possui diversas etapas. Todavia, antes de ser titulada a terra é submetida a vários estudos onde são coletadas várias informações dentre as quais históricas, socioeconômicas, geográficas,

antropológicas, fundiárias, ecológicas para que sejam avaliadas somente então são emitidos relatórios técnicos de identificação e delimitação, conhecidos como RTDI.

Com este documento, as terras ficam aptas para seguir adiante na etapa de titulação, que só ocorre depois da desocupação da área por pessoas não quilombolas. Dependendo do caso, a finalização do processo pode levar bastante tempo, muitos anos, dado a negociação realizada. O título é concedido, sem ônus financeiro, em nome das associações que legalmente representam as comunidades quilombolas. O documento deve ser registrado com a condição de que o território se mantenha inalienável, imprescritível e impenhorável.

A Equipe Pedagógica tem em seu campo de ação um desafio grandioso que vale a pena ser destacado e sublinhado: ser como acontecimento estruturante da mensagem histórica. Compõe-se assim o processo de transformação, ressignificação, construção e reconstrução do conhecimento, refletindo sobre o processo e/ou (re) criando novas significações da temática como conteúdo multidisciplinar e interdisciplinar durante todo o ano letivo, buscando construir projetos pedagógicos que valorizem os saberes comunitários e a oralidade, como instrumentos construtores de processos de aprendizagem pautados no currículo vivo.

Hilton Japiassu versa sobre um crescente despertar acerca da consciência história existencial entre os sujeitos sociais que vejo com interesse a questão, pois tal despertar são distintos tanto como é a caminhada de cada um. E permeia os percursos ideólogos que são depostos em sala de aula transversalizando os discursos e modos como são tratados o currículo trabalhado.

[...] hoje, cada vez mais tomamos consciência da historicidade de nossa existência. É baseando-nos em nossa experiência do pluralismo pós-modernos que não somente podemos pensar o ser como *acontecimento*, mas pensar a *verdade*, não mais como reflexo de uma estrutura eterna do real, mas como uma *mensagem histórica* que precisamos ouvir e à qual somos chamo a responder (JAPIASSU, 2006, p. 124).

As mensagens históricas estão encetadas nas práticas culturais e cotidianas, ou mesmo as relações sociais que por sua vez não são transpostas de uma realidade social para outra. São formadas por práticas sociais, políticas, culturais familiares, enfim diversos construtos da lida diária, segundo Michel de Certeau (1998). Importa destacar que a rede municipal possui em seu quadro escolar a primeira escola com estrutura “dita” quilombola de Salvador, Escola Municipal Ilha de Maré, localizada em Praia Grande/Ilha de Maré, que é celebrada na rede como a primeira escola cuja estrutura funcional e pedagógica estar totalmente arrolada ao público quilombola.

Apesar da medida inovadora e expectativa positiva muitos são os desafios enfrentados por esta unidade escolar erguida como modelo, a saber: a) ser a única que a ofertar matrícula na

Pré-Escola, Anos Finais do Ensino Fundamental, Educação de Jovens e Adultos II; b) ser o centro das buscas para pesquisas, sobretudo de grupos de movimentos sociais, se universidades, de secretarias municipais atraindo um público para unidade, resta saber até onde terá fôlego para atender as demandas de todos; c) as contradições do processo, ou seja, a unidade escolar ser “dita” quilombola sem estar ocupando um espaço quilombola; d) as limitações dos profissionais em regime de contrato REDA que também não possuem vínculo local, exceto a Gestora; e) o “tempo da maré” que direciona se os educandos e os professores estarão nas unidades para as atividades diárias, para as entregas de produtos e realizações de visitas, acompanhamentos e formações de técnicos da Smed as unidades escolares quando não adentrar a área ou caminho escolar; f) esta arrolada junto ao Censo Escolar como Escola Rural e não como Educação Escolar Quilombola (condição até final de 2019 visto que a gestão escolar buscou reverter tal posição junto a Smed e ao MEC abrindo brecha para uma nova perspectiva da Escola Quilombola).

Conforme Mbembe (2001) e Lima (2016; 2018) a África, conforme a conhecemos, é uma invenção urdida por discursos exteriores aos povos africanos que não se reconhecem frente a tais discurso e representações. Tal proposição também possui equivalência com a questão quilombola, todavia não creio ser possível compreender desta maneira por conta do anacronismo. As práticas e costumes são constituídos de outras formas, desdobradas e ressignificadas de diversos e infinitos modos.

É importante enfatizar as habilidades, técnicas e os saberes locais mediando e tornando capital histórico, cultural e político legítimo que em geral são indevidamente valorizados – em geral no âmbito turístico e cultural - prevalecendo a lógica urbanocêntrica e linear. Importante destacar que as escolas das ilhas (são três (03) as ilhas que pertencem a Salvador e que possuem escolas municipais: Ilha de Maré, Ilha dos Frades e Ilha de Bom Jesus dos Passos) são vista como espaço rural, porém tratada dentro do contexto urbano, ou como costumam citar “do continente”, e geralmente saem lesadas por não serem tratadas de modo devida. Visto isso, destaco a importante da multirreferência no currículo num círculo de relações, de comunicações, onde, por exemplo, um conhecimento seja remetido a outro, como forma de não se conceber o antropossocial sem o biológico, o biológico sem o físico, e assim por diante.

Dentre os discursos que aparecem bem demarcados no contexto quilombola está o discurso de raça. Se for tomar por base Barbuji (2007) posso concluir que há apenas uma raça humana, no caso, a espécie humana, pois não há diferenças genéticas, ou seja, o que conhecemos como diferenças raciais em verdade possui significado ideológico e não científico. Logo, o conceito de raça é uma invenção humana, logo a discriminação, qualquer que seja, não tem base científica, mas teor histórico e social. As únicas divisas que me interessa são como cada

indivíduo, categorias e grupo sociais destas localidades recebem, compreendem e reagem às mensagens em termos de suas próprias categorias culturais, discursos e políticas.

Diante desse cenário cito Freire (1997) ao afirmar que:

Pensar que a esperança sozinha transforma o mundo e atuar movido por tal ingenuidade é um modo excelente de tombar na desesperança, no pessimismo, no fatalismo. Mas prescindir da esperança na luta para melhorar o mundo, como se a luta se pudesse reduzir a atos calculados apenas, à pura cientificidade, é frívola ilusão. Prescindir da esperança que se funda também na verdade como na qualidade ética da luta é negar a ela um dos seus suportes fundamentais. O essencial, como digo mais adiante no corpo dessa pedagogia da esperança, é que ela, enquanto necessidade ontológica, precisa de ancorar-se na prática para tornar-se concretude histórica. (FREIRE, 1997, p. 10-11)

Por conseguinte, esperar sempre esteve em pauta nas ações, disputas e diálogos pela educação e agora, ainda precisamos realizar extensivos diálogos a respeito do que é o racismo e como os mesmos são "trabalhados" na construção ideológica social, sobretudo no âmbito dos discursos essencializados refletidos nos materiais que nós apoiamos para nos estruturar e dialogar sobre a temática, o que recai na questão referente a formação do profissional da educação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao atentar para a complexidade do uso dos termos conceituais tão utilizados em nossa sociedade e os contextos genéricos a que estão sendo usados/compartilhados, sem que seja construída uma análise/estudo sobre a compreensão de cada um destes termos em seu contexto cultural, torna difícil perceber as relações que abarcam o bojo em contexto com os objetos, sujeitos, práticas, processos e padrões do campo de discurso. Neste contexto se configura também o sujeito histórico professor. O professor é visto como um ser, em grande maioria, que é preenchido de certeza, daí porque procurar o que se sabe que necessita procurar se não lhe tem ideia do que procura? Se somos seres de certeza, que incongruência procuraremos se da Verdade sabemos mais?

Ao observar que as abordagens sobre historiografia do negro no Brasil são superficiais, enviesadas, estereotipadas, homogenizadoras, sem menção e/ou destaque a participação negra na constituição da sociedade brasileira nas mais diversas dimensões perpetuando um olhar que discriminaliza o sujeito social negro e as lutas contra a opressão, desigualdade social e racismo, nas mais diversas acepções e na sala de aula das escolas quilombolas e "dita" quilombolas das escolas municipais de Bananeira, Ilha de Maré e Nossa Senhora de Fátima e nas demais escolas municipais estarão reproduzindo a percepção do morador da localidade de Bananeira que

afirmou, num final de reunião, que lá era a “África pobre das Áfricas de Ilha de Maré”, porque ele aprendeu que “todos são quilombolas e que os negros no Brasil são descendentes de africanos”. O que provoquei demonstra foi que, as representações e discursos podem ser apropriados ou impressos conforme motivação ideológica projetada, produzida pela interação dos sujeitos ou grupos envolvidos. Percebo que a história tende a ser um emaranhado de pontos de vista com tempo e espaços demarcados e neste caso pretendo examinar mais de perto as escolas “ditas” quilombolas de Ilha de Maré, esta terceira margem que me apresenta como interlugares fugidias de um devir.

Pensar, portanto, que a produção normativa de documentos que garantem as políticas públicas educacionais não é mero esforço legislativo, mas elemento de disputa pela construção de uma narrativa sobre a educação e neste caso a Educação Escolar Quilombola, que possui características totalmente singular em cada espaço da unidade do território nacional brasileiro. Tal disputa podem ser notadas nos fomentos das produções de pesquisa, no crescente número de material didático e não-didático, nas iniciativas para subsídios as formações dentre outros. No entanto, tal produção normativa não garante a efetivação das práticas, dos saberes e dos querereres docentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombolas e as novas etnias. In: Direitos territoriais das comunidades negras rurais. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 43-81.

ARRUTI, José Maurício. Notas sobre as iniciativas federais em educação no contexto das políticas públicas para quilombos. In: **Educação escolar quilombola: pilões, peneiras e conhecimento escolar**. Curitiba: SEED/PR, 2010. 101 p. (Cadernos temáticos da diversidade).

BARBUJANI, Guido. **A Invenção das Raças**. São Paulo: Contexto, 2007.

BARROS, José D'Assunção. **Os conceitos: seus usos nas ciências humanas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

CALDART, Roseli Salete (Org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de São Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer**. vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS – CONAQ, 2018.

- FONSECA, M. B. Nzinga Mbandi contra a colonização portuguesa de Angola. **Temporalidades**, v. 6, p. 113-125, 2014.
- FONSECA, M. B. **Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola. Século XVII**. Belo Horizonte: Mazza ed., 2015.
- FONSECA, M. B. RAINHA GINGA, IMBANGALAS E PORTUGUESES: AS GUERRAS NOS KILOMBOS DE ANGOLA NO SÉCULO XVII. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS (On-line)**, v. 41, p. 80-105, 2010.
- FOUCAULT, Michael. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança**. 1997
- GLASGOW, Roy. **Nzinga – resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582 – 1663**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1982.
- JAPIASSU, Hilton. **O sonho transdisciplinar e as razões da filosofia**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Discutindo conceitos: “raça”, “diáspora”, “identidade” e História da África no Brasil. In: LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Representações da África no Brasil: novas interpretações**. Recife: Bagaço, 2018.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Por uma história a partir dos conceitos: África, cultura negra e lei 10639/2003. Reflexões para desconstruir certezas. In: SILVA, Lucas Victor; GUIMARÃES, Janaína; ARAÚJO, Bruno. (Org.). **História e contemporaneidade: articulando espaços, produzindo conhecimentos**. Recife: Editora da UFPE, 2016, v. 01, p. 334-371.
- MACEDO, José Rivair. Jagas, Canibalismo e "Guerra Preta": os Mbangalas, entre o mito europeu e as realidades sociais da África Central do século XVII. **História (São Paulo. Online)**, v. 32, p. 53-78, 2013.
- AUGÈ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus, 1994.
- MOTTA, Roberto. Palmares e o comunitarismo Negro no Brasil. **Ciência e Trópico**, Recife, v. 8, n.2, p. 215-229, 1980.
- MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Lisboa: Edições Pedagogo, 2013.
- PANTOJA, Selma. **Nzinga Mbandi: Mulher, Guerra e Escravidão**. Brasília: Thesaurus, 2000.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. São Paulo: UNESP, 2015.
- SILVA, Tomas Tadeu. **Documentos de Identidade – Uma introdução às teorias do currículo**. Autêntica Belo Horizonte, 2011.

DOCUMENTOS:

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, Senado, 1998.

PLANO NACIONAL DE IMPLEMENTAÇÃO DAS DIRETRIZES CURRICULARES NACIONAIS PARA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E PARA O ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA E AFRICANA. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Brasília: MEC, SECADI, 2013.

SALVADOR. **Mapa Digital do Município de Salvador**. PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR, 2011.

Recebido em: 08/03/2020

Aprovado em: 19/05/2020



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | N°. 1 | Ano 2020

Ana Cláudia do Carmo Cedraz

TRABALHAR, FESTEJAR E CRER: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DO FAZER E DO VIVER DE HOMENS E MULHERES NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MARACUJÁ, CONCEIÇÃO DO COITÉ-BA

**WORK, CELEBRATE AND BELIEVE: STORIES AND MEMORIES OF
THE MAKING AND LIVING OF MEN AND WOMEN IN THE
QUILOMBOLA COMMUNITY OF MARACUJÁ, CONCEIÇÃO OF
COITÉ-BA**

RESUMO: O presente artigo tem como proposta refletir sobre as memórias da comunidade quilombola do Maracujá, localizada no município de Conceição do Coité, BA. Assim, a intenção é registrar a trajetória de sua população, a ascendência histórica, as relações sociais e de família, analisando os vínculos de trabalho e de compadrio, a construção da identidade e a religiosidade deste perímetro quilombola. Por se tratar de um estudo da História do Tempo Presente, a história oral foi o fio condutor deste trabalho. A vantagem do estudo da História do Tempo Presente, reside na circunstância de estarmos, sujeito e objeto, mergulhados em uma mesma temporalidade, que, por assim dizer, “não terminou”, possibilitando que o conhecimento histórico possa ser confrontado pelo testemunho dos que viveram os fenômenos que se busca narrar e/ou explicar.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidade quilombola; História Oral; Memória.

ABSTRACT: This article aims to reflect on the memories of the Maracujá quilombola community, located in the municipality of Conceição do Coité, BA. Thus, the intention is to record the trajectory of its population, historical ancestry, social and family relations, analyzing the bonds of work and compadrio, the construction of identity and the religiosity of this quilombola perimeter. As it is a study of the History of the Present Time, oral history was the guiding thread of this work. The advantage of studying the History of the Present Time, lies in the fact that we are, subject and object, immersed in the same temporality, which, so to speak, “is not over”, allowing historical knowledge to be confronted by the testimony of those who lived the phenomena sought to narrate and / or explain.

KEY WORDS: Quilombola Community; Oral History; Memory.

Site/Contato

Editores

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

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

TRABALHAR, FESTEJAR E CRER: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DO FAZER E DO VIVER DE HOMENS E MULHERES NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MARACUJÁ, CONCEIÇÃO DO COITÉ-BA

Ana Cláudia do Carmo Cedraz ¹

INTRODUÇÃO

O presente estudo é um recorte da minha dissertação de mestrado e tem como proposta refletir sobre as memórias da comunidade quilombola do Maracujá, localizada no município de Conceição do Coité, BA. Assim, a intenção é registrar a trajetória de sua população, as relações sociais e de família, as relações de trabalho e de compadrio, a religiosidade, as tradições e as diferentes manifestações culturais deste perímetro quilombola.

Por se tratar de um estudo da História do Tempo Presente, a história oral foi o fio condutor deste trabalho e por meio dele os moradores tiveram a oportunidade de narrar e rememorar fatos que até então estavam guardados na memória destes sujeitos. Durante muito tempo a história oral foi desacreditada pela academia. Paul Thompson foi um dos autores que defendeu a história oral e no livro “A voz do passado” o autor traz as suas contribuições para esse método. Um dos pontos positivos da história oral apontada por Thompson é que ela possibilita que novos assuntos possam ser estudados por historiadores e demais pesquisadores. Para Thompson, “toda história depende basicamente de sua finalidade social. Por isso é que no passado, ela se transmitia de geração a geração pela tradição oral e pela crônica escrita...” (THOMPSON, 1998, p. 20).²

Quando se trata de História Oral é inevitável o embate com a crítica sobre a fidedignidade das fontes consultadas. De fato, os autores não desconsideram a parcialidade da fonte oral, no entanto, Thompson rebate críticas a esse respeito afirmando que o que é verdadeiro para um indivíduo o é com maior razão para uma coletividade, cuja capacidade para elaborar sua história oficial é muito forte. A interpretação das lacunas, das ausências, das distorções com o real conhecido está no centro da análise do documento oral. Segundo o autor, uma das raízes da dificuldade em realizar este tipo de análise é o fato de que os historiadores positivistas nos ensinaram a apenas distinguir o verdadeiro do falso, mas não a considerar o falso como significativo. Todavia, em se tratando de um trabalho sobre as narrativas de uma dada comunidade, entabulei uma discussão sobre as memórias, individual e coletiva a partir da análise

¹ Graduada em Geografia, especialista em Gestão e Educação Ambiental, discente do PPGEAFIN/UNEB. claudiacedraz2009@hotmail.com

dos trabalhos de Eclea Bosi (1994) e Halbwachs (1990).³ Trabalhar com as memórias de indivíduos é algo que requer do pesquisador uma atenção especial, pois é preciso ter em mente que as lembranças do passado se adaptam as nossas vivências atuais e muitas vezes para confrontar essas lembranças buscamos apoio na memória do grupo. Os estudos de Halbwachs apontam que:

certamente, se nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a dos outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias, (HALBWACHS, 1990, p. 25).

Em outras palavras, as memórias individuais muitas vezes são confrontadas com as memórias coletivas para tecer uma narrativa. Durante o trabalho etnográfico realizado na comunidade, inúmeras vezes um morador buscou apoio nas memórias do grupo para contar sobre a ascendência histórica da comunidade, ou algum fato do cotidiano. Nesta perspectiva, este trabalho registra a voz e através dela, a vida e o pensamento de uma comunidade que durante muitos anos foi esquecida e abandonada pelo poder público e pela sociedade capitalista. Segundo Bosi (1994, p. 37), “este registro alcança uma memória pessoal que, como se buscará mostrar, é também uma memória social, familiar e grupal”. Nos registros de Halbwachs, encontramos a importância da memória coletiva.

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque em realidade, nunca estamos sós [...] (HALBWACHS, 1990, p. 26).

Como afirma Halbwachs, estas lembranças coletivas são extremamente necessárias para a construção da identidade do grupo. Algumas comunidades negras do Sertão da Bahia buscaram o reconhecimento oficial como comunidades quilombolas, inspiradas nas memórias individuais e coletivas que são narradas pelos sujeitos mais velhos que moram nesses lugares. Essa memória foi acionada depois da criação do Decreto 4.887/03, visando possibilidades de reconhecimento. Segundo Bosi, “pela memória o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, ‘desloca’ estas últimas ocupando o espaço todo da consciência”, (BOSI, 1994, p. 47).

² Ver mais sobre o valor da história oral em: PORTELLI, 1997, p. 25-39.

³ Sobre a memória, ver também: Le Goff, 1990.

Neste sentido, as lembranças dos moradores enquanto membros da comunidade trazem à tona histórias que eles ouviram de seus ancestrais, passadas de geração a geração e que são fundamentais para entendermos o processo de apropriação e construção deste território, na atualidade. Histórias que foram cristalizadas no imaginário da população e são frequentemente acionadas para não cair no esquecimento. Para Bosi, “se lembramos é porque os outros, a situação presente nos faz lembrar: O maior número de nossas lembranças nos vem quando nossos pais, nossos amigos, ou outros homens, no-las provocam”, (BOSI, 1994, p. 54).

A ascendência histórica e o trabalho na roça: vínculos paternalistas e de compadrio no território quilombola do Maracujá.

O Maracujá é uma comunidade negra, rural, localizada a aproximadamente 18 km da sede do município e apresenta características fitogeográficas semelhantes as encontradas em todo o território do sisal. Deixando o asfalto da BA-120 que liga Conceição do Coité a cidade de Riachão do Jacuípe e seguindo por uma estrada de terra até chegar ao povoado é possível verificar a existência de fazendas de gado, fazendas de sisal e pequenas áreas de caatinga ainda conservadas. Esta comunidade teria surgido entre os anos de 1850 a 1860, com a chegada de quatro irmãos; Zé de Souza, Calixto, Gregório e Severino. Para chegar a este resultado, algumas datas de nascimentos, casamentos ou mortes de alguns ancestrais, assim como acontecimentos na política, foram usados como balizas para que alguns moradores, dotados com a habilidade de lembrar, fosse nos guiando nesta seara de ouvir, calcular e interpretar os fatos e conseqüentemente as datas, até que se chegasse a década aproximada da chegada dos primeiros moradores. Essa idade é muito próxima ao que registrou Maria Lúcia Parcero, na tese “Fazenda Maracujá: sua gente, sua língua, suas crenças”. A autora registra que “segundo informações dos moradores, a área possui 400 tarefas e, pelo que se pôde inferir, foi adquirida há uns 150 anos aproximadamente” (PARCERO, 2007, p. 27).

Alguns moradores contam que os quatro irmãos chegaram aonde hoje é a comunidade do Maracujá, compraram 400 tarefas de terras, ficando 100 tarefas para cada irmão, que passaram a plantar fumo para pagar a propriedade. Outra versão para a chegada dos primeiros habitantes, é que os quatro irmãos chegaram neste território fugindo de alguma fazenda, permaneceram na localidade e aí constituíram família, dando origem a Fazenda Maracujá e posteriormente a comunidade do Maracujá. Para Reis (1996), “a fuga possibilitava aos escravos unir-se às famílias

e amigas separadas pela venda ou mudança de domicílio senhorial e outras circunstâncias”.⁴ Segundo Funes (1996, p. 471), “a constituição da família foi a primeira forma encontrada pelo escravo, em seu universo social, para amenizar as adversidades, pois, dentro do precário acordo que extraía dos seus senhores, o casar-se significava ganhar mais controle sobre o espaço de moradia”. Para Maria Cristina Cortês Wissenbach:

manter a estabilidade da união afetiva constituía matéria de reivindicação dos escravos e, quando esses espaços não eram concedidos, surgiam ações diversas por parte dos escravizados, como fugas, ataques violentos, desgostos gradativos, recorrendo-se à proteção da Justiça, (WISSENBACH, 1998, p. 123).

Como evidenciado por Wissenbach, a estabilidade da união afetiva era de grande importância para os escravos e, portanto, um dos motivos para a fuga do cativo. Os negros já aquilombados eram incansáveis no recrutamento de parentes, amigos e conhecidos. Isso se justifica por conta das limitações familiares imposta pelo sistema escravista, responsável pela separação de pais, mães, filhos e irmãos, que eram vendidos como objetos e separados dos seus. Segundo, Mattoso (1988, p. 111-117) “a família nuclear entre cativos era instituição não só rara, como essencialmente incompleta ou parcial, uma vez que se moldava às próprias limitações impostas pelo viver escravo”. Diante desta situação os escravos e seus descendentes desenvolveram redes de solidariedade e inúmeras estratégias para manterem os laços familiares.

Assim como em outras comunidades quilombolas, na comunidade do Maracujá essa rede de ajuda mútua e de solidariedade, através do casamento e das relações de parentesco, ainda se faz presente, na atualidade. São as mesmas famílias vivendo neste território, formando os laços matrimoniais entre parentes. O trabalho etnográfico na comunidade evidenciou o grau de parentesco entre a maioria dos moradores do local, ou seja, estes moradores se consideram descendentes dos irmãos Souza que chegaram a mais de cem anos neste território. A maneira como estes sujeitos se reproduzem culturalmente é uma das características das comunidades quilombolas. O trabalho coletivo, o parentesco e a solidariedade entre o grupo marcam as vivências dessas comunidades. Portanto, a família é a base da estrutura social destes sujeitos. Segundo Miranda a família significa:

a própria reprodução dessa memória e dessa existência, representando a célula mãe da permanência da própria localidade; a terra concretiza as relações de trabalho e de sobrevivência e a tradição é sentada pelos laços culturais, pelas

⁴ Segundo Fiabani, 2005, Como classe oprimida para resistirem, os cativos criaram várias formas de resistência, afim de se salvaguardarem social e mesmo biologicamente do regime que o oprimia. A resistência veio das mais variadas formas, como guerrilhas, insurreições urbanas e quilombos.

relações de trabalho e os modos de vida desses afrodescendentes. A preservação do sistema de parentesco estabelece relações hierarquizadas e ritualizadas, sob a autoridade dos mais velhos, permitindo a continuidade dos costumes e das tradições, (MIRANDA, 2006, p. 69).

Em suma, essa estrutura familiar presente nas comunidades quilombolas, é uma característica própria destes territórios. Como pude verificar, o sistema de parentesco estabelece relações hierarquizadas e ritualizadas e pode ser compreendida como herança dos diferentes povos trazidos do continente africano para trabalharem na condição de escravos. Esses povos precisaram se adaptar e resistir, para garantir a própria sobrevivência e a dos seus familiares em um sistema perverso, que “coisificava” os africanos. O que se percebe a partir da bibliografia levantada e das narrativas dos sujeitos deste perímetro quilombola é que, a comunidade do Maracujá surgiu em um contexto histórico marcado pelos últimos anos do regime escravista. Na antiga Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, assim como em outras regiões do país, as relações de trabalho se davam através da mão de obra escrava e a mão de obra livre de meeiro. Assim, a escravidão desenvolveu-se no alto sertão baiano juntamente com a meação “confundindo choupanas de agregados e casebres de escravos” (NEVES, 1998, p. 248). O professor Jackson Ferreira, ao falar da relação entre os senhores e os homens livres e pobres de Morro do Chapéu no século XIX, afirma que os senhores estabeleciam alianças com estes homens, “concedendo-lhes benefícios (terras para plantar, casas para morar, ajuda financeira, entre outros) em troca de lealdades, prestação de serviços e outros benefícios”, (FERREIRA, 2014, p.18/19). Essa relação também foi relatada pelos moradores da comunidade analisada.

Ao rememorar as condições de trabalho dos moradores mais antigos deste perímetro quilombola, os narradores são enfáticos ao afirmar que seus ancestrais trabalhavam nas fazendas para os grandes “senhores” da região. O que chama a atenção durante toda a narrativa são as péssimas condições em que estes trabalhadores viviam e os maus tratos a que eram submetidos, segundo a memória dos seus descendentes. Esses moradores lembram que seus pais ou avós contavam como era a vida na fazenda Maracujá, homens e mulheres eram submetidos a longas jornadas de trabalho, que começava antes do sol nascer e terminava com a noite. Trabalhavam aos domingos e feriados, e o que recebiam não dava para garantir o sustento das famílias. Muitas vezes eram obrigados a trabalhar mesmo quando estavam doentes. Seu Anízio nos conta que seu avô afirmava que muitos fazendeiros maltratavam os trabalhadores. As péssimas condições de trabalho e a exclusão social relatada pelos moradores do Maracujá era bastante comum no interior da Bahia, no pós-abolição e nas décadas subsequentes.

É válido ressaltar que a situação de exclusão social não é exclusividade dos afrodescendentes da região sertaneja, ela vitimou toda a população negra do país. Ao falar sobre

a relação trabalhista nos engenhos do Recôncavo baiano no pós-abolição, Fraga Filho diz que: “houve senhores de escravos que buscaram negociar condições para que os antigos escravos permanecessem nos engenhos. Ao empenharem-se em formar descendentes, buscaram manter algum controle sobre a força emergente da escravidão”, (FRAGA FILHO, 2004, p. 240). Grosso modo, o fim do regime escravista não rompeu com a relação de exploração dos senhores à população subalterna e tampouco com as estratégias forjadas nesta relação, a exemplo do compadrio e das relações paternalistas.

Um dos expoentes nos estudos sobre o fenômeno do paternalismo, Chalhoub argumenta que, na visão senhorial, a vontade era “inviolável, e [...] os trabalhadores e os subordinados em geral só podem se posicionar como dependentes em relação a essa vontade soberana”, (Chalhoub, 1990). Para o autor, o paternalismo não significa a inexistência de solidariedade nas relações entre senhores e subalternos e, portanto, o paradoxo dessa relação está justamente no fato de ambos se beneficiarem desta relação. Não por acaso os fazendeiros continuaram a cultivar esta imagem de protetores dos antigos cativos e seus descendentes. Segundo Fraga Filho, “era comum usarem expressões como “minha gente” e “meus moradores” para se referirem aos residentes e agregados de suas propriedades como se aquelas pessoas ainda lhe pertencessem”, (FRAGA FILHO, 2004, p. 240). Expressões desse tipo também apareceram nas narrativas dos sujeitos do Maracujá, quando estes se referiam aos trabalhos nas fazendas, evidenciando que esta era uma prática comum nas propriedades do entorno. Os fazendeiros costumavam apadrinhar os trabalhadores, “proteger” os seus subalternos e em troca mantinham o controle destes sujeitos.

Era comum os libertos, ou os descendentes de escravos aceitarem estrategicamente essa prerrogativa senhorial, na medida em que a “proteção” implicava possibilidades de garantir espaços de sobrevivência dentro e fora das fazendas e assim uma possível ascensão social. Os séculos de escravidão ensinaram aos negros e negras deste país estratégias para sobreviver, e resistir numa sociedade tão desigual. Segundo Fraga Filho (2004, p. 242), “em situações adversas e de conflitos, o paternalismo dos antigos senhores, poderia ser acionado para repelir abusos de outros poderes locais”. Portanto, tomando a descrição de Fraga Filho, e as fontes levantadas, registro que os escravos, os libertos e seus descendentes no Sertão da Bahia, recorreram a estratégias variadas para obter vantagens individuais e coletivas. Não foram poucas as redes de relações construídas em cativeiro e fora dele. O pecúlio para a compra da alforria, a especialidade de ocupações, o compadrio, o casamento matrimonial celebrado pela Igreja Católica, dentre outras, foram estratégias usadas por cativos e seus descendentes no intuito de se inserirem socialmente. Os laços de parentesco, amizade e compadrio foram basilares na organização de redes e fortalecimento mútuo, capazes de ultrapassar as distinções civis e legais entre escravos,

libertos e livres. “O compadrio exercia o papel político, moral e de proteção aos afilhados e compadres, por isso a escolha perpassava pela confluência de interesses e vantagens de si e dos seus” (GONÇALVES, 2017, p. 214).

O compadrio era uma estratégia chave para as pessoas estabelecerem ou reforçarem alianças entre os seus pares e também entre pessoas de posição social diferente. Mesmo que fosse apenas por alguns instantes, de forma simbólica e teórica, o compadrio tornava pais e padrinhos iguais e com deveres mútuos. O que se verificou durante o trabalho etnográfico no Maracujá é que esta também foi uma estratégia adotada na comunidade. Na fala de alguns moradores, era comum as pessoas darem seus filhos para os fazendeiros batizarem, era uma demonstração de respeito aos seus empregadores e uma estratégia para que estes sujeitos recebessem proteção dos padrinhos influentes. Robert Slenes (2004), nos diz que a política de domínio senhorial se apoiava numa relação de força e favor, dialeticamente costurada entre senhor e escravo, sendo que essa relação se estendeu pós-Lei de 1871, com a chegada dos trabalhadores imigrantes na região sudeste do Brasil. Nesse sentido, embora os cativos tivessem alcance à alforria e êxito na sua consecução via garantias legais, “a força dos senhores sobre os cativos continuaria uma barreira forte contra uma reforma na área, que, na verdade, explodiria as bases do poder privado”, (SLENES, 2004, p. 264).

É evidente que todas estas artimanhas usadas pelos senhores e com o apoio das autoridades da província, e posteriormente da República contribuíram para a perpetuação das péssimas condições trabalhistas dos libertos e seus descendentes, forçando estes trabalhadores a estabelecerem estratégias que pudessem “facilitar” a sua circulação na sociedade. Sabe-se que essas relações de paternalismo e compadrio que marcaram o cenário brasileiro por muitos séculos durante o regime escravista, não desapareceram com o fim da escravidão. Trazemos essas considerações para pontuar as escolhas e alternativas disponíveis aos libertos e seus descendentes com o fim do regime escravista e que permaneceram como alternativas por muitas décadas do século XX, principalmente nas comunidades rurais e notadamente na comunidade do Maracujá. As falas dos moradores desta comunidade evidenciam que estas práticas permaneceram neste território até pouco tempo atrás. Por se tratar de uma comunidade rural, as únicas alternativas de trabalho, eram nas fazendas dos grandes latifundiários e em condições análogas as encontradas durante a escravidão.

Rezar e Festejar na Comunidade Quilombola do Maracujá

As festas que são realizadas na comunidade do Maracujá ajudam os moradores a atualizarem laços de solidariedade e valores que promovem a coesão do grupo ao mesmo tempo em que retroalimentam o próprio grupo na afirmação de sua identidade. Os festejos populares e as festas religiosas no Maracujá são marcados pela alegria dos participantes, que ajudam em todo o processo de preparação das festas, da decoração do espaço aonde a festa irá ocorrer, até o momento de preparação das comidas que serão servidas durante os festejos. O que se verifica é que as festas da comunidade estão diretamente relacionadas com a fé destes sujeitos, a exemplo do samba de caboclo muito praticado nesta comunidade. A religião é um elemento cultural que faz parte de diferentes civilizações. As crenças e práticas religiosas estão relacionadas aos avanços morais da civilização ocidental, a exemplo da dignidade, valor inerente ao ser humano. Vale salientar que os valores religiosos e as realidades políticas acham-se tão interligados na origem e perpetuação das civilizações que não se pode perder a influência da religião na vida pública sem ameaçar seriamente nossas liberdades, ou seja, a religião fortalece a estrutura social da sociedade. “A vida religiosa se apresenta como a soma das relações entre o homem e o sagrado. As crenças os expõem e os garantem. Os ritos são os meios que os asseguram na prática”, (RAFESTIN, 1993, p. 120).

Para uma melhor compreensão da complexa dinâmica que envolve os assuntos ligados à religiosidade da comunidade quilombola do Maracujá, consideramos o conceito de campo religioso, em que as relações com o sagrado ocupam um lugar de destaque na vida dos indivíduos, pois são responsáveis por conduzir a elaboração de práticas, vivências e experiências comuns. O conceito de campo religioso proposto por Bourdieu (1987, p. 33-34) é extremamente importante para compreender essa complexidade e para perceber como a religião é um aspecto indissociável das relações sociais.⁵ Bourdieu entende a religião como um sistema simbólico, sendo o campo religioso um lugar de competição onde agentes e instituições disputam o monopólio nas relações com o sagrado. Segundo Bourdieu (1987, p. 82), “o campo religioso pode ser entendido como um ambiente estruturado de posições onde os agentes envolvidos estão inseridos em uma relação de concorrência”. O campo religioso tem por função específica satisfazer um tipo particular de interesse, isto é o interesse religioso que leva os leigos a esperarem por certas categorias de agentes: “ações mágicas ou religiosas”. “Num estado do campo em que se vê por toda a parte, o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual

⁵ Segundo Geertz (1989, p. 67), na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida.

só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”, (BOURDIEU, 2007, p. 7-8).

A religião não deve ser concebida como uma realidade imutável: existe uma gênese estrutural do campo religioso relacionada às transformações da estrutura social, e, segundo Bourdieu, assistimos a uma dissolução do religioso nas sociedades. Enquanto toda instituição religiosa tende a se apresentar como uma realidade a-histórica, sempre idêntica a si mesma ao longo do tempo e em todo e qualquer lugar, há de se fazer um exame histórico dos processos de constituição das crenças, dos ritos e das instituições. Por meio da observação das práticas cotidianas e também do pouco que foi coletado sobre a prática candomblecista, pode-se inferir que o candomblé praticado pelos moradores mais velhos da comunidade e que evidentemente não deixou de fazer parte das práticas religiosas dos moradores na atualidade, é o candomblé de caboclo.⁶ “A ‘origem’ dos candomblés de caboclo estaria no ritual de antigos negros de origem banto, que na África distante cultuavam os inquices, divindades africanas presas à terra, cuja mobilidade geográfica não faz sentido” (PRANDI, 2001, p. 1). Portanto, aqui no Brasil foram forçados a encontrar um outro antepassado para substituir o inquice, neste caso, o caboclo. Segundo Prandi:

O caboclo é a entidade espiritual presente em todas as religiões afro-brasileiras, sejam elas organizadas em torno de orixás, voduns ou inquices. Pode não estar presente num ou noutro terreiro dedicado aos deuses africanos, mas isto é exceção[...] O termo candomblé de caboclo teria surgido na Bahia, entre o povo-de-santo ligado ao candomblé de nação queto, originalmente pouco afeito ao culto de caboclo, justamente para marcar sua distinção em relação aos terreiros de caboclos, (PRANDI, 2001, p. 1 - 2).

Como evidenciado por Prandi, a expressão “candomblé de caboclo” é bastante antiga, na literatura ele já constava no livro “Os Africanos no Brasil” de Nina Rodrigues. Segundo Silva, “neste livro a expressão aparece na transcrição de duas notícias de jornais da época, a primeira do Correio da Tarde de 18 de novembro de 1902, onde o termo aparece como “candomblé de cabocla” e a outra do Diário de Notícias de 09 de maio de 1905, sobre um candomblé, denominado de caboclo, de um tal Bernardino [...]” (SILVA, 2018). É evidente que as práticas religiosas no Brasil não podem ser consideradas puras, os diferentes povos que foram trazidos do continente africano, e os diferentes grupos étnicos do território brasileiro, entre outros, contribuíram decisivamente para a diversidade religiosa no país. A religião oficial do Brasil, o

⁶ A presença dos caboclos nas religiões afro-brasileiras já aparecia nos trabalhos de Nina Rodrigues (1977) e Manuel Querino (1938) em princípios do século XX, comentada por Landes (2002) e Carneiro (1969) na década de 1930.

catolicismo, recebeu contribuição direta destes povos.⁷ O candomblé por exemplo, uma religião de matriz africana, incorporou o caboclo, para adaptar as necessidades da religião no novo território. “Os caboclos são integrados nos espaços de culto aos deuses africanos – mesmo subordinados aos orixás e voduns de quem se dizem filhos”, (SANTOS, 1995).

O culto ao candomblé de caboclo se materializa na comunidade através do samba de caboclo realizado no mês de setembro na casa de alguns moradores. Segundo sr. Anízio, durante o samba em sua casa, muitas pessoas recebem o caboclo e como afirma Prandi, não existe a necessidade de um ritual de iniciação para as pessoas receberem o encantado. Muitos frequentadores do samba de caboclo falam do momento do transe, quando os participantes passam a dançar freneticamente, recebem seu caboclo e em seguida caem. Segundo os moradores, o som dos atabaques usados no samba serve para invocar estes caboclos. Silva diz que, “os caboclos que baixam nos terreiros de candomblé não são apenas símbolos da experiência do contato entre afros e indígenas; eles agenciam este contato, que há “500 anos” não deixa de estabelecer-se e atualizam as forças motrizes que movimentam e redefinem as suas características nos rituais do candomblé”, (SILVA, 2018).

O samba de caboclo é precedido pelo caruru que é servido em homenagem a Cosme e Damião. No samba de caboclo, a presença do pai ou mãe de santo é indispensável, este/esta é responsável para conduzir e entoar o samba.⁸ O pai de santo, também chamado de curador, é responsável para retirar o batuque enquanto os participantes respondem e dançam ao som do pandeiro e dos tambores. É muito comum entre os moradores das comunidades rurais do Sertão da Bahia, os pais que são agraciados com filhos gêmeos, chamados aqui de babaçus, oferecerem caruru no mês de setembro em homenagem a Cosme e Damião, foi o que aconteceu com o casal, sr. Anízio e dona Anália que passaram a servir o caruru há aproximadamente trinta anos, com a chegada dos filhos gêmeos. Os carurus em homenagem a Cosme e Damião são seguidos de muito samba. Os santos Cosme e Damião são católicos, mas a forma de homenageá-los é do candomblé.

O caboclo do candomblé recebe sacrifício, sendo suas festas públicas precedidas de cerimônias de matança, com ofertas de aves, cabritos e bois, ritual que também foi bastante praticado entre os antepassados dos moradores do Maracujá. O sacrifício de animais é um dos elementos mais criticados pelos não adeptos do candomblé e também é bastante condenado pelos

⁷ É válido salientar que mesmo após a Proclamação da República em 1889, o catolicismo continuou sendo a religião oficial do Estado.

⁸ Utilizo o termo mãe-de-santo e pai de santo durante a pesquisa ao invés de ialorixá e babalorixá porque é esse o nome que os participantes da pesquisa usaram para se referir a estes, neste espaço, sem, no entanto, estar carregado de carga pejorativa.

pentecostais da comunidade que atribui este ritual ao satanismo.⁹ Segundo alguns moradores do Maracujá, nos dias de samba de caboclo é comum o sacrifício de pombos, galinhas e bodes. Segundo estes moradores, o sangue destes animais é usado em rituais e a carne é servida aos participantes do caruru. Geertz (1989, p. 82), diz que é “no ritual, no comportamento consagrado — que origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verdadeiras e de que as diretivas religiosas são corretas”. Geertz usa o exemplo dos astecas para exemplificar os rituais religiosos de diferentes culturas:

De fato, o que compõe a orientação mais fundamental quanto à realidade entre os astecas arrebatados, que levantavam corações ainda pulsando, retirados vivos dos peitos dos humanos sacrificados em favor dos céus, não é o mesmo que a fundamenta entre os impassíveis Zuni, ao dançarem em massa suas súplicas aos deuses benevolentes da chuva (GEERTZ, 1989, p. 29).

Os exemplos citados por Geertz nos levam a pensar nas complexas relações do homem e sua fé e nas generalizações que possam ser feitas sobre o homem como homem, além da que ele é um animal muito variado. “Minha opinião é que tais generalizações não podem ser descobertas através de uma pesquisa baconiana de universais culturais, uma espécie de pesquisa de opinião pública dos povos do mundo em busca de um *consensus gentium* que de fato não existe”, (GEERTZ, 1989, p. 30). Nesta linha de pensamento, compreender os símbolos, os rituais e manifestações das religiões afro-brasileiras, partem do princípio de que os padrões culturais são modelos para os comportamentos humanos. Ou seja, os padrões culturais, tornam-se vitais, pois o comportamento humano é instavelmente estabelecido pelas fontes de informação intrínsecas, genes e fisiologia, influenciando as hereditariedades sociais.

Estas contribuições são imprescindíveis para compreender como se constituem as identidades dos moradores do Maracujá, tendo em vista que o comportamento religioso é inevitavelmente parte inerente da identidade de um povo. Penso ser mais prudente falar nas “identidades” dos moradores do maracujá, pois, conforme citado por Silva e Vergara (2000, p. 5), “não há sentido em falar-se em uma única identidade dos indivíduos, mas sim em múltiplas identidades que constroem-se dinamicamente, ao longo do tempo e nos diferentes contextos ou espaços situacionais dos quais esses indivíduos participam”. Na perspectiva de Stuart Hall,

⁹ Muitos adeptos do candomblé preferem usar o termo sacralização de animais, em vez de sacrifício. Segundo o antropólogo Rodrigo Pereira, pesquisador do Laboratório de História das Experiências Religiosas da Universidade Federal do Rio de Janeiro “O sacrifício se constitui em um momento de congregação entre deuses e homens. Merece, por isso, respeito e compreensão.” As religiões de terreiro, incluindo o candomblé, mas também o xangô pernambucano, o batuque gaúcho ou a santería cubana, dão grande importância para o sacrifício de animais”. Revista Superinteressante. Disponível em: <https://super.abril.com.br/sociedade/os-sacrificios-de-animais-nas-religoes-afrobrasileiras/>.

identidade é “... uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente e não biologicamente.” (HALL, 2006, p. 13).

Como evidenciado por Hall, as identidades dos moradores do Maracujá são construídas e reconstruídas historicamente, no âmbito da convivência social. As identidades destes sujeitos estão relacionadas com a forma como eles veem o mundo exterior e como se posicionam em relação a ele. Há que se considerar também as identidades que são atribuídas a estes sujeitos por discursos construídos fora da comunidade. Assim, a construção da identidade é um processo contínuo e perpétuo e que evidentemente está sempre sujeita a mudanças. Portanto, estudar o comportamento religioso, as crenças e os rituais presentes na comunidade é extremamente importante para compreender a(s) identidade(s) destes sujeitos.

Rupturas, permanências e recriações, como as vistas nas narrativas dos moradores do Maracujá, estão permeadas da cultura afro-brasileira, do catolicismo, da cultura popular, presentes nestes espaços, diluídos em vivências, nomeados de acordo com a cultura local e engendrando redes de sociabilidades formadas e transformadas, continuamente, em relação às formas pelas quais eram representados e no modo como escolhiam para festejar, ou interpelados no modo como os outros viam suas festividades, nos sistemas culturais que os rodeiam. Portanto, as práticas religiosas e as manifestações festivas se desvelaram numa geografia da memória que desenhou o Maracujá de um modo singular, relacional. Revelou um povoado dinâmico nas esferas sagradas e profanas, deram nome, gênero, lugar às pessoas, salvando-as das injunções do tempo. Mostrou as táticas de sobrevivência e de convivência e acima de tudo a força destes sujeitos.

Algumas considerações:

Muitos questionamentos foram levantados ao longo deste estudo, juntei os retalhos da memória de homens, mulheres, jovens e os meus próprios retalhos tentando tecer através dos fios da vida as histórias que se entrecruzam nas estradas e travessias desta jornada. Neste trabalho, procurei registrar a memória das lutas, dos enfrentamentos e das resistências travadas pelos moradores negros da comunidade quilombola do Maracujá, em Conceição do Coité, para que eles e nós leitores possamos conhecer a força desses sujeitos na luta pela sobrevivência, os modos de fazer e viver destes sujeitos, como atuam em seu território, onde a vida se constrói e se reconstrói todos os dias com o nascer do sol.

As pesquisas sobre comunidades quilombolas tem se intensificado nos últimos anos e contribuído para trazer ao público os conhecimentos ancestrais, as práticas culturais, as memórias e práticas cotidianas nelas desenvolvidas. As narrativas dos moradores relataram o surgimento da comunidade, as relações de trabalho, um pouco da fé e dos festejos destes sujeitos. Da mesma forma, os relatos apontam para a necessidade de pesquisas que deem visibilidade aos quilombolas, grupo étnico que demanda cada vez mais políticas públicas por parte do Estado brasileiro, principalmente no atual contexto de esvaziamento das políticas para determinados grupos. Portanto, entender a identidade, a festividade e a religiosidade deste território, por meio da História Oral e da memória destes sujeitos, é desvelar esses signos impressos na alma da comunidade, expressas em ajuda mútua e solidariedade, do nascer ao morrer. É a presença da parte, o indivíduo, integrada ao todo, a comunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÂ, Amadou Hampaté, A. Tradição Viva. In. KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África, Vol. I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 167-212.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos**. 2. ed. São Paulo: T.A. Queiroz, 1994.

FERREIRA, Jackson André da Silva. **Gurgalha: um coronel e seus dependentes no sertão baiano (Morro do Chapéu, século XIX)**. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2014.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FRAGA Filho, Walter. **Encruzilhadas da liberdade: histórias e trajetórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, 2004.

FUNES, Eurípedes A. “Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GEERTZ, Cliford. **A Interpretações das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GOMES, Flávio dos Santos. **História de quilombolas**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GONÇALVES, Victor Santos. **Escravos e senhores na terra do cacau: alforrias, compadrio e família escrava (São Jorge dos Ilhéus, 1806 – 1888)** Ibicaraí/BA: Via Litterarum, 2017.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo, ed Revista dos Tribunais LTDA 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2006.

MATTOSO, Kátia Maria de Queirós. **Família e sociedade na Bahia do século XIX**. São Paulo: Corrupio, 1988.

MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. **Vestígios recuperados: experiências da comunidade negra rural de Tijuáçu – BA**. Tese (Doutorado em História Social). Pontifícia Universidade Católica – PUC/SP, 2006.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: Resistência ao escravismo**. 3 ed. São Paulo: Ática, 1993.

NEVES, E. F. **Uma Comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio (um estudo da história regional)**. Salvador: Edufba, 1998.

PARCERO, Lúcia Maria de Jesus. **Fazenda Maracujá: sua gente, sua língua, suas crenças**. Lúcia Maria de Jesus Parcero. -- Campinas, SP: [s.n.], 2007.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ed. Ática, 1993. (Série Temas).

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Editora Sarah Letras, (1995).

SILVA, Fábio Alex Ferreira da. **"Eu vou ali e volto já, daqui a pouco tô no mesmo lugar": performances e agências sociorrituais no culto aos caboclos em Santo Amaro**. Dissertação (Mestrado Ciências Sociais). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB, 2018.

SILVA, J.R.G. VERGARA, S.C. O Significado da Mudança: as percepções dos funcionários de uma empresa brasileira diante da expectativa de privatização. **RAP – Revista de Administração Pública**. n.34, v.1, jan/fev, 2000, p. 79-100.

SLENES, Robert Wayne. **Na Senzala Uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava no Brasil Sudeste – Século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortês. **Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1880)**. São Paulo: Hucitec, 1998.

Recebido em: 19/04/2020

Aprovado em: 26/06/2020