



ÁFRICA E BRASIL: FLUXOS E REFLUXOS

Petrônio Domingues
Francisco José Barbosa
Organizadores

COLEÇÃO
SOCIOLOGIAS
NECESSÁRIAS



Criação Editora

ÁFRICA E BRASIL: FLUXOS E REFLUXOS

ÁFRICA E BRASIL: FLUXOS E REFLUXOS

Organizadores
Petrônio Domingues
Francisco José Barbosa

ISBN
978-85-60102-18-1

EXPEDIENTE:
Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFS
Coordenador Dr. Marcelo Alario Ennes

COLEÇÃO SOCIOLOGIAS NECESSÁRIAS

Coordenadores da Coleção
Dr. Frank Marcon
Dr. Marco Aurélio Dias de Souza
Dra. Vilma Soares de Lima Barbosa

Revisora
Danielle de Noronha

EDITORA CRIAÇÃO CONSELHO EDITORIAL

Ana Maria de Menezes
Christina Bielinski Ramalho
Fábio Alves dos Santos
Jorge Carvalho do Nascimento
José Afonso do Nascimento
José Eduardo Franco
José Rodorval Ramalho
Justino Alves Lima
Luiz Eduardo Oliveira
Martin Hadsell do Nascimento
Rita de Cácia Santos Souza

COLEÇÃO
SOCIOLOGIAS
NECESSÁRIAS

7

ÁFRICA E BRASIL: FLUXOS E REFLUXOS

Petrônio Domingues
Francisco José Barbosa
ORGANIZADORES



Criação Editora
Aracaju | 2021

Copyright 2021 by Petrônio Domingues e Dr. Francisco José Barbosa

Grafia atualizada segundo acordo ortográfico da Língua Portuguesa, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto gráfico
Adilma Menezes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo, SP)
Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Pedro Anizio Gomes - CRB-8 8846

A671a Domingues, Petrônio; Barbosa, Francisco José (org.).
África e Brasil: fluxos e refluxos / Organizadores: Petrônio Domingues e Francisco José Barbosa; Prefácio de José Rivair Macedo. -- 1. ed. -- Aracaju, SE : Criação Editora, 2021.
324 p.; il. tabs.; quadros; fotografia.
(Coleção Sociologias Necessárias, v. 7).
Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-60102-18-1

1. Movimentação de povos. 2. África 3. Brasil.
I. Título. II. Assunto. III. Organizadores.

CDD 302.5:304.8
CDU 316.324:314.742

ÍNDICE PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Ciências sociais; Movimentação dos povos / Migração / Causas.
2. Ciência política: Emigração / Imigração.

DOMINGUES, Petrônio; BARBOSA, Francisco José (org.). **África e Brasil: fluxos e refluxos**. 1. ed. Aracaju, SE: Criação Editora, 2021. (Coleção Sociologias Necessárias, v. 7). E-Book (PDF). ISBN 978-85-60102-18-1

Sumário

- 9 **Apresentação**
Petrônio Domingues
Francisco José Barbosa
- 13 **Prefácio**
José Rivair Macedo
- 19 **O ritual fúnebre dos grupos Nganguela e Bakongo como símbolo de dignificação social em Luanda**
Francisco José Barbosa
- 39 **Cadernos de campo – notas de uma acusação de feitiçaria entre os Akan Agni Morfofé da Costa do Marfim – África do Oeste**
Acácio Almeida Santos
- 61 **Tradição oral em África: valores, movimento e resistência**
Elias Justino Bartolomeu Binja
- 85 **Linguagem proverbial em tampas de panelas de barro, o olhar linguístico e a sociologia das emoções**
César Costa Vitorino
- 109 **A queridinha da professora**
Beatriz Adão Pascoal da Costa

- 127 **“O que negro diz não se escreve”:** contribuições e representações de África na literatura oral brasileira
Hernany Donato de Moura
- 155 **Afrocentricidade na educação: reflexões sobre o currículo da escola pública**
Rosemeire de Oliveira Saturno
Crislaine Batista do Sacramento
- 175 **Construção da identidade afro-brasileira sob o viés da Lei 10.639/2003**
Carolaine dos Santos de Souza
Helena Tavares de Souza
- 195 **Matamba, a rainha guerreira no Candomblé Kongo Angola Walmir Damasceno dos Santos (Taata Kwa Nkisi Katuvanjesi)**
Mariana Bracks Fonseca
- 215 **A Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto: notas sobre o ensino superior em Angola**
Yérsia Souza de Assis
- 235 **No máximo um ano de vida...: fatalidade de um desaparecimento em família no Benim: notas preliminares.**
Hippolyte Brice Sogbossi
- 251 **A clivagem entre europeus e africanos sob o baluarte do racismo: as exposições universais**
Leila Leite Hernandez
- 279 **A crisálida africana de Raymundo Souza Dantas: o primeiro embaixador negro brasileiro**
Geraldo Adriano Godoy de Campos
Petrônio Domingues

APRESENTAÇÃO

 Petrônio Domingues

 Francisco José Barbosa

ESTE LIVRO REÚNE uma série de textos escritos sobre África-Brasil; alguns deles foram apresentados no âmbito das atividades promovidas por um Grupo de Trabalho do III Seminário Nacional de Sociologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), realizado em 2020 e cujo tema “Distopias dos Extremos: Sociologias Necessárias” mobilizou pesquisadores e pesquisadoras de várias partes do Brasil. Outros textos, por sua vez, foram produzidos por especialistas a partir do convite feito pelos organizadores da coletânea. Em comum, os capítulos do livro abordam diversos aspectos da África, da experiência da travessia afro-diaspórica e dos desdobramentos dessa experiência no Brasil, a partir de uma rede de conexões caracterizadas por diálogos, trocas e influências mútuas, tanto de um lado do Atlântico, quanto do outro. Além de tentar apreender uma África policentrada e multifacetada e de considerar a travessia geográfica realizada pelos africanos em direção às Américas, com destaque para o Brasil, os autores se debruçaram em torno das formas, circuitos e legados sociais, econômicos, políticos, religiosos e simbólicos derivados dessa empresa de interdependências e sobredeterminações de experiências viajantes, de acervos e vocabulários transculturais e liames *glocais* (local e global).



Os treze capítulos reunidos neste livro foram produzidos por especialistas de diferentes áreas e formações acadêmicas, fato que nos permite observar os temas da África, da diáspora africana e da afrodescendência no Brasil sob uma gama variada de pontos de vista. As análises apresentadas configuram um mosaico de ideias e hermenêuticas de um painel interdisciplinar (e transdisciplinar), que colabora para a compreensão de alguns dos aspectos candentes de diferentes domínios da África e do Brasil. Dentre estes, destacam-se os capítulos sobre Angola, Benim, Gana, Costa do Marfim, bem como aqueles dedicados à experiência afro-brasileira, aos dilemas das relações raciais e aos desafios do racismo e antirracismo, sobressaindo-se, neste caso, os capítulos acerca das imagens e representações da África no Brasil, da história, cultura e identidade afro-brasileira, da afrocentricidade na educação, do protagonismo negro e da Lei 10.639/2003, que incluiu no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História da África e da Cultura Afro-Brasileira”.

Alguns capítulos investigam as maneiras de pensar, viver e agir de determinados lugares do continente africano, com os autores e as autoras procurando entender tais experiências a partir de uma perspectiva êmica, ou seja, a partir dos sentidos e significados que os próprios sujeitos conferiram (e conferem) às suas vidas, ações e gramáticas político-culturais, com destaque para as perscrutações a respeito dos “costumes em comum”, da herança e impasses da situação colonial e dos desafios pós-coloniais colocados na ordem do dia à luz de projetos nacionais modernizantes, calcados em interlocuções atlânticas e afro-diaspóricas, visões desenvolvimentistas e narrativas da globalização.

Por seu turno, outros capítulos (re)visitam algumas das relações decorrentes do encontro entre diferentes modos de ser, pensar e agir (de corpos e espíritos), os quais, tecidos em território brasileiro, mantiveram ao longo do tempo estreita conexão com o Atlântico e com os territórios de uma África plural. No entrelaçamento dos modos



de ser, pensar e agir (de corpos e espíritos) se espelham, transitam e reverberam os outros legados, repertórios e reelaborações culturais, econômicas, políticas, sociais e religiosas que constituem um desafio a todos e todas que, na busca de suas especificidades, reconhecem o diálogo como uma importante ferramenta de negociação, permuta e construção de valores afro-diaspóricos. Nesse sentido, as análises desenvolvidas neste livro esperam contribuir para uma melhor compreensão dos fluxos e refluxos (de pessoas, mercadorias e ideias) que moveram diversas e desiguais intersecções de África-Brasil, fenômeno que forjou importantes relações multilaterais no passado e, sem dúvidas, continua a fazê-lo no tempo presente.



PREFÁCIO

 José Rivair Macedo¹

FÁBIO LEITE, UM DE NOSSOS PRIMEIROS ESPECIALISTAS em Estudos Africanos, nos deixou em julho de 2018. Na apresentação do livro “A questão ancestral: África negra” (Palas-Athena; Casa das Áfricas, 2008), resultado de sua tese de doutorado em Sociologia, defendida em 1984, ele nos alerta para a existência de pelo menos duas formas gerais de percepção da realidade africana. A primeira, típica da “visão ocidental”, trata da “África-objeto” e é construída de fora para dentro, impondo-lhe modelos de interpretação exógenos, em geral euroreferenciados, e conceitos descontextualizados; a segunda “vai de dentro para fora e revela a África-sujeito, ou seja, a África da identidade originária, ancestral, mal conhecida, oferecendo interpretações outras do mundo, surpreendentes e distantes das banalidades”.

Ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, com essa proposição Fábio Leite não está nos sugerindo a existência de uma oposição binária entre interpretações feitas “fora” ou “dentro” da África, a separar autores não-africanos de autores africanos originários e “autênticos” – em benefício destes últimos. O ponto central do argumento não reside necessariamente na autoria ou a quem estude, mas a partir de onde formula suas questões de pesquisa e de onde retira as refe-

¹ Departamento de História – UFRGS



rências de pesquisa. Tem que ver com as alternativas epistemológicas acionadas na análise para orientar e conferir valor às interpretações das realidades (espaciais, temporais, culturais, econômicas, políticas, sociais) africanas; e com o quanto as categorias mentais subjacentes às interpretações partem das realidades locais, das múltiplas experiências compartilhadas e dos agenciamentos inerentes aos sujeitos que se busca compreender.

Convém nesse sentido distinguir a África interpretada a partir do exame das ações e estratégias por vezes extrovertidas de seus governantes, de suas elites políticas e suas instituições regionais, em interação com organismos e redes de cooperação internacional em nível continental ou global, da África vista a partir de suas comunidades locais, de seus povos e sociedades, nem tanto pelo ângulo político-econômico, e sim pelo ângulo sócio-cultural. Nesse último caso, o interesse recai nas particularidades e nas potencialidades coletivas da “África profunda”, nos modos africanos de ser, estar e interagir no mundo, naquilo que parece sugerir o termo “africanidade”. De modo que, em uma tomada de posição sobre em quais termos falar e interpretar sua realidade, essa “africanidade” torne-se uma ontologia de resistência, uma ontologia combativa em face de processos de objetificação e de assimilação cultural e/ou científica, para a afirmação de uma identidade que foi negada, conforme apontou com firmeza o sociólogo sul-africano Archie Mafeje em um penetrante ensaio publicado no Boletim do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África - CODESRIA, traduzido recentemente entre nós pela Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos (v. 3, n. 3, 2019).

É isso que salta aos olhos desde o primeiro relance da obra coletiva aqui prefaciada. Integrada por expressivo conjunto de textos vinculados aos campos disciplinares da Antropologia, Sociologia, História, Linguística, Psicologia Social e Educação, ela nos permite conhecer interpretações e pontos de vista de autores(as) que têm em comum o interesse de divulgar estudos sobre variados fenômenos sociais e culturais



assentados nas tradições ancestrais em interação com a Modernidade na África. Ainda que, e isso fica bem evidenciado ao longo do livro, tal relação não resultou de trocas estabelecidas em condição de igualdade devido seja às implicações da “situação colonial”, vigente principalmente nos séculos XIX-XX, seja aos efeitos da “colonialidade” e do racismo – cujos efeitos encontram-se em curso.

Outro aspecto particular, não menos significativo, é a maneira pela qual em algumas contribuições dadas ao livro seus/suas autores(as) comunicam o que pretendem em linguagem franca e direta enunciada em primeira pessoa, sem objetificar os sujeitos a que se referem. Como bem salientou o epistemólogo camaronês Jean Marc Ela em seu notável ensaio “As culturas africanas no âmbito da racionalidade científica” (Edições Pedagô, 2013), constitui traço distintivo do pensamento ocidental moderno a racionalização levada às últimas consequências e o estabelecimento de fronteiras intransponíveis entre a autoridade/ação de quem se autoqualifica como “estudioso” e a inércia/passividade daqueles(as) reduzidos a posição de “objetos” de estudo.

Desse modo, em certo capítulo, o que temos não são apenas notas das extraordinárias pesquisas de campo realizadas na Costa do Marfim pelo prof. Acácio de Almeida, mas também suas extraordinárias experiências pessoais em que conhecimento, aprendizagem e amadurecimento têm o seu lugar; ou os interessantíssimos cenários dos rituais fúnebres Ngangela e Bakongo observados pelo prof. Francisco José Barbosa, apresentados mediante suas impressões e sensações pessoais resultantes da experiência de um longo convívio e de suas vivências cotidianas com os seus estudantes luandenses. Para não ocupar espaço maior do que o esperado em um prefácio, fiquemos apenas com esses dois exemplos, que poderiam facilmente ser seguidos de outros.

Conectados pelo compromisso ético de uma aproximação empática com costumes, rituais e cerimônias populares, modos de produção e transmissão de conhecimento oral, gestual e escrito, os(as) autores(as) privilegiam em seus estudos a área centro-africana de matriz



étnico-linguística bantu e ao fazê-lo contribuem para dar a conhecer ao público-leitor elementos novos acerca do legado africano mais enraizado no Brasil, de origem Kongo-Angola, conforme salientaram destacados pesquisadores africanistas como Fernando Mourão e Yeda Pessoa de Castro, ou renomados pensadores e detentores de saberes das tradições negro-africanas, entre os quais Nei Lopes, Tinganá Santana e Taata Raymundo Konmannanjy – da Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu, ACBANTU.

Mas o foco da narração de alguns capítulos também é dirigido para a sexta região do continente, a diáspora negra no Novo Mundo, constituída pelos descendentes de africanos arrancados de sua terra durante o período do Tráfico Atlântico de cativos, no mais profundo e traumático processo de migração forçada da história da humanidade. Desterrados(as), privados(as) de sua integridade cultural, de sua humanidade plena, africanos(as) e seus(uas) descendentes acionaram por sua vez um dos mais potentes atos de resistência, o de sobreviver e continuar a se orientar por seus próprios referenciais de origem em completa situação de privação, evitando por esse meio serem assimilados ao universo mental dos conquistadores.

O livro surpreende pela riqueza de possibilidades de leitura sobre códigos e signos sociais e culturais africanos, como os saberes acumulados e transmitidos através dos registros visuais das tampas de panela em forma proverbial dos povos Cabinda do antigo estado do Ngoyo; a dimensão gnosiológica da palavra, cujo papel e significado vai muito além de sua função como veículo de comunicação, assumindo lugar de centralidade no ordenamento social e nas ontologias africanas; a enorme capacidade de permanência de valores africanos nos meios populares do Nordeste brasileiro, através do exame dos versos de folhetos de cordel, ou de canções de forró; das lutas sociais em defesa do direito à memória e à história como meio de reparação histórica e como forma de autoafirmação em face do racismo estrutural entranhado na sociedade brasileira.



A segunda parte da obra convida-nos justamente a refletir sobre a capacidade de continuidade cultural das sociedades negro-africanas nos dois lados do Oceano Atlântico, através das forças vivas da memória atualizada na tradição oral, mantida pelo valor civilizatório da ancestralidade. O que nos leva a pensar no quanto essa continuidade cultural, ainda que sujeita a inúmeras adaptações, reconfigurações, ressemantizações, continua a ser fonte essencial na qual a identidade negra se alimenta.

É por tudo isso que a “África-sujeito”, a “África profunda”, mostra-se viva e pujante nas páginas de “África e Brasil: fluxos e refluxos”. Tenho certeza de que o livro, além de cumprir o seu papel como instrumento de divulgação de conhecimento acadêmico formal, de saberes escolares e práticas didático-pedagógicas descolonizadas, fortalecerá os elos de solidariedade entre as sociedades africanas do continente e da diáspora negra no Brasil.



O RITUAL FÚNEBRE DOS GRUPOS NGANGUELA E BAKONGO COMO SÍMBOLO DE DIGNIFICAÇÃO SOCIAL EM LUANDA

 Francisco José Barbosa¹

CONVIVENDO POR MAIS DE CINCO ANOS entre o povo angolano, especificamente em Luanda, dentre tantos ritos que compõem essa sociedade, o ritual fúnebre foi o que mais nos chamou atenção, devido a grande repercussão, comoção e ajuntamento que promove na sociedade. Os símbolos desse ritual não são produzidos aleatoriamente, “eles possuem funções específicas, nas quais revelam as mais secretas modalidades do ser”. Assim, os estudos desses símbolos podem nos “revelar muito mais do que podemos perceber aparentemente; possibilita-nos conhecer melhor o homem em sua totalidade” (Eliade, 2001, p. 09).

Sabemos que em qualquer sociedade os ritos de passagem fazem parte da existência do homem religioso e desempenham um papel cosmológico significativo. Eles se fazem presentes do nascimento à morte, passando ao longo da vida pelas iniciações. De acordo com Ribeiro (2010, p. 79) no que diz respeito à morte, “as passagens são extremamente complexas por se tratar não somente de um fenômeno natural, a dissociação corpo-alma, mas também de uma mudança de regime ao mesmo tempo ontológico e social”.

¹ Pós-doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe e Doutor em Ciências Sociais/ Antropologia pela PUC-São Paulo. E-mail: lenacisco@hotmail.com



Os rituais fúnebres desempenham um papel para desenvolver uma formação religiosa do homem e, sobretudo, a mutação do regime ontológico, o ato de tornar-se um homem propriamente dito necessita da morte para a vida primeira, natural, e do renascimento para uma vida superior que é, ao mesmo tempo, religiosa e cultural. O ser humano busca constantemente uma forma de se ajustar ao mundo, e à sua volta, na tentativa de saber como se comportar e posicionar-se frente a ele (Barbosa, 2015).

De acordo com Colonhezi (2004, p. 27) “é uma necessidade humana compreender os acontecimentos que vão surgindo, pois, para o homem não basta apenas agir por instinto como os demais animais, é uma forma de transformar em família o que, até então, era desconhecido”, e os rituais fazem bem esse papel de ajudar o homem a se estruturar na sociedade promovendo a harmonia e o elo entre a estrutura conhecida e desconhecida.

É possível que a sociedade africana tenha manifestado tanto interesse pelo desconhecido, devido ao “elevado contato com a mortalidade, e sendo a morte tão imprevista, ela se tornou como parte familiar da vida, pois, as histórias de guerras, epidemias, fomes, escravidão e enfermidades endêmicas os habituaram a morrer” (Altuna, 1993, p. 437). Acreditamos também que a força em viver independentemente do sofrimento é uma marca desse povo bantu, que dignifica seus ancestrais com atos de coragem no quesito enfrentar as agruras sociais.

No meu cotidiano observei alunos de várias etnias participando dos cursos, dos eventos e dos grupos de estudos da Universidade. A minha curiosidade me fez descobrir que eles faziam parte de grupos Bakongos e Nganguelas, dessa forma, devido a uma maior aproximação com alunos dessa etnia, aprofundamos nosso olhar para a devida pesquisa.

Nessa convivência, o que despertou minha atenção é que quando falecia um aluno, seus colegas não compareciam à aula, alegando estar



em óbito que durava de três a cinco dias. Muitos professores também faltavam às aulas quando um vizinho falecia, também alegando estar em óbito. O interessante é que as universidades abonam as faltas por considerá-las legítimas. Mary Douglas (2010, p. 34) ressalta que “a consciência social era projetada além e acima do membro individual da sociedade para alguma coisa muito diferente, externa e forçosamente poderosa”, e na minha concepção é possível que o rito fúnebre faça parte desse processo de consciência que envolve toda sociedade em prol de um objetivo.

Podemos imaginar também que é possível que a ritualização cultural da morte esteja relacionada:

A um intuito de transcender a vida e livrá-los da angústia existencial da contingência e do abandono, ou mesmo da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte, mas também, e, sobretudo, justificativas sociais de existir enquanto ocupantes de uma determinada posição na estrutura social (Bourdieu, 2009, p. 86).

Em épocas passadas, o homem africano se ajustava ao mundo encarando e compreendendo a morte como resistência social e também como busca da sua ancestralidade através da influência cultural bantu com todo seu arcabouço simbólico. A morte é encarada como uma parte da vida e também como possibilidade de resgatar a estrutura da família novamente, juntando-se com seus ancestrais que já se foram (morreram) e, conseqüentemente, passam a aguardar aqueles que ainda não passaram por esse ritual (fúnebre), era uma forma de juntar-se à família e acabar com o sofrimento causado pela violência da colonização (Barbosa, 2015).

Com a invasão cristã advinda da colonização e da cultura portuguesa, a morte para os angolanos sofre um pouco a influência católica e passa a ser, além da busca da ancestralidade (concepção africana), a busca do céu (concepção católica), que não pode ser conquistado através dos suicídios, e sim pela influência e a adesão ao



cristianismo, que exige a dedicação total do fiel para ter direito ao céu (Barbosa, 2015).

O homem é um ser social e compartilha com outros homens sua realidade, para tanto, cria representações, que são sociais à medida que lhe servem de apoio para ajustar-se ao mundo social, através das quais ele se relaciona, em um constante intercâmbio de significados.

A importância simbólica do rito fúnebre

Quando reportamos questões relacionadas à morte, podemos constatar que a sua representatividade simbólica mostra a importância de como é concebida e aceita no meio social. Analisando os cemitérios na concepção católica, observaremos que eles têm uma função específica e um significado inerente: “local de descanso da última morada²”.

Nos sepultamentos ocorridos no interior dos templos católicos ou ao redor deles, “os túmulos não possuíam ornamentos com a função específica de diferenciação e afirmação da individualidade perante os outros”. Essa vontade de destacar-se na morte ocorria de outra forma, “através do espaço destinado ao sepultamento, sendo que quanto mais perto do altar ou da imagem de seu santo de devoção estiver, melhor e mais rápido a ascensão aos céus e menor o tempo de expurgação dos pecados veniais no Purgatório” (Reis, 1999, p. 176-178).

Já no contexto dos cemitérios extramuros, o cenário se transforma. De acordo com Costa (2007, p. 76):

Não mais existe o altar ou a imagem do santo de devoção, mas sim um terreno onde podem ser construídos verdadeiros templos em homenagem a um indivíduo específico ou a uma família. Assim, os cemitérios agora situados fora do âmbito da igreja possuem outras formas de diferenciação de seus pares. Por exemplo, os

² Frase exposta por vários católicos que moram em Luanda quando indagados sobre o que representa o cemitério.

indivíduos mais abastados, pertencentes às elites, irão reforçar seus poderes até mesmo depois de mortos, através de seus túmulos suntuosamente construídos. O certo é que os cemitérios extramuros tornaram-se locais propícios para a ostentação, seja na esfera econômica, social ou religiosa.

No caso de Angola, nem o Estado, com suas concepções ocidentais de modernidade, que tentam ignorar a importância social dos ritos fúnebres, nem a igreja cristã conseguiram impedir a prática tradicional do ritual. A igreja procura influenciar seus fiéis acerca do luto, mas não consegue fazer com que os luandenses abandonem seus rituais fúnebres³, pois eles têm o seu valor civilizatório. Com facilidade é possível encontrar e participar dos rituais fúnebres em qualquer província de Angola, e percebemos que há algo em comum em todos: a expectativa de fazer um bom ritual fúnebre em casa e convidar a família e amigos para participar, pois o ritual é aglutinador, une e ajuda a dar esperança para uma sociedade que sofreu com a violência e dignificar a memória em vida daquele que se foi.

Conversando informalmente com vários estudantes⁴, constatamos que é comum às suas famílias ao longo da vida guardar dinheiro e encarregar outras pessoas para lhes fazerem funerais dignos, com todos os detalhes e requintes possíveis. Muitos falaram que se porventura um viúvo ou viúva chorar desesperadamente após o passamento físico do seu cônjuge, esse desespero não é porque ele morreu, e sim porque não tem recursos para fazer a festa fúnebre e proporcionar um funeral digno, o que seria uma vergonha para a família.

³ O cristianismo ensina que para chegar ao céu não são necessários rituais festivos, pois esse é um momento de luto. É a fé em Jesus Cristo que o ajudará a suportar as agruras da vida, e isso é o suficiente para obter a salvação eterna.

⁴ Mesmo conversando informalmente, sempre revelamos o intuito do diálogo, que era para uma pesquisa científica, no entanto, nenhum deles permitia que fizéssemos uma entrevista gravada, muito menos que tirássemos fotos, pois são receosos, acredito que, pelos momentos de opressão que passaram na guerra civil, não querem se comprometer.



Altuna (1993, p. 439) nos lembra que a morte ocasiona uma mudança de estado porque é uma passagem que modifica a personalidade, portanto, um ritual pode proporcionar “uma passagem de um trânsito em que alguma coisa se desprende, desaparece ou liberta que são fundamentais no pensamento bantu, pois, os conduzem ao novo estado do homem, a uma nova maneira de existir”.

Sendo a desorganização um dos traços primordiais da morte, e dada a necessidade de se restabelecer a organização, sem a qual estaria comprometida a própria existência da sociedade, cabe à consciência subjetiva, através dos aparatos culturais reveladores da dimensão histórica do ser humano, essa árdua e quase impossível tarefa, a de superar a desordem (Santos, 1996). Para isso, cabe aos sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimentos e de comunicação, exercerem esse poder estruturante.

Em Angola, dentre os diversos ritos que existem e dão sentido à vida, o rito fúnebre tem papel de destaque devido à grande repercussão, comoção e participação social que o ato proporciona. Morrer pode significar ter um funeral digno e com muitas festas desde que tenha dado bons exemplos sociais em vida.

Vale ressaltar que Angola, devido ao grande sofrimento obtido pelo longo processo de colonização por Portugal e, na sequência, à descolonização conquistada pelas grandes investidas dos grupos de resistência, que chegam ao poder e deflagram em seguida a guerra civil por quase 30 trinta anos, gerando uma destruição na estrutura física do país, teve a necessidade de contratar vários trabalhadores de diversas nações para reconstruir o país que foi devastado em todas as áreas sociais. No entanto, esses trabalhadores não trazem consigo apenas a sua especialização, mas trazem também seus costumes, valores e ideias, invadindo completamente essa nação com suas culturas europeias, americanas e asiáticas. Países como: Portugal, Espanha, Itália, Brasil, Cuba, Argentina, Estados Unidos e, da Ásia, China e Japão, convivem com as diversas etnias angolanas super populando a já apertada Luanda.



Constatando toda a precariedade social e o sofrimento gerado por ela, e notando que os atuais governantes não conseguem resolver tais problemas e também não largam o poder para que outros líderes políticos tentem fazer mudanças significativas de melhorias sociais, somos levados a fazer os seguintes questionamentos: Quais são as marcas sociais herdadas atualmente como consequência da colonização e descolonização portuguesa e suas possíveis relações com o rito fúnebre das etnias Nganguela e Bakongo em tempos pós-colônia?

Em Angola, estive presente em diversos óbitos, sendo todos de familiares dos acadêmicos, no entanto, optamos em fazer a observação de óbitos de duas etnias devido às similaridades existentes entre elas. Como já tinha uma breve ideia dos procedimentos usados para o ritual fúnebre nas províncias afastadas, por meio dos diálogos e depoimentos obtidos com os estudantes, preferimos participar dos rituais localizados especificamente na região de Luanda, a fim de tentar compreender⁵ o que representa e significa o ritual fúnebre para os grupos étnicos Nganguela e Bakongo na localidade de Luanda.

Ressaltamos que nosso objetivo central é descrever e analisar os dados coletados durante a observação dos rituais fúnebres e para a formulação deste artigo traremos dados do preparativo pré-fúnebre, que já é uma festa social que dignifica sua etnia de origem

O preparativo pré-funebre

O ritual fúnebre envolve muito trabalho para ser realizado, pois alimentar a multidão que participa do funeral requer uma logística que exige tempo e trabalho. Vale ressaltar que é possível sempre saber quem faleceu e onde será a cerimônia do óbito, pois a imprensa através

⁵ Essa é a função da sociologia da religião: compreensão dos fenômenos religiosos enquanto realidades sociais. Ou na definição completa de Berger (1997, p. 6-14) “a sociologia não é uma ação e sim uma tentativa de compreensão”.



dos jornais e das rádios realiza o trabalho de divulgação dos nomes das pessoas que fazem o passamento físico.

Neste artigo, nos propomos a detalhar dois rituais fúnebres com seus possíveis significados, sendo que optamos em classificar os rituais pelas letras A(Bakongo) e B(Nganguela) e “organizá-los de acordo com a codificação dos dados em relação a um tema, uma palavra ou uma frase” (Bardin, 2011, p. 127). Vale ressaltar que não foi possível revelar a verdadeira identidade dos familiares, devido a não autorização deles. Alegaram que eu até poderia participar do evento, pois era professor e, conseqüentemente, considerado amigo da família, no entanto, por ser estrangeiro não tinha o direito de tornar esse evento, que é de cunho particular, em algo público, mesmo sabendo que não é segredo para ninguém tal ritual.

Quantidade de pessoas que compareceram em média durante os dias de velório

Ritual (A): Nesse velório, a família é de origem Bakongo e foi realizado no bairro de Palanca, tendo a duração de quatro dias de cerimônia. Observamos no primeiro dia uma quantidade aproximada entre 250 a 300 pessoas, entretanto, no dia do enterro esse número chegou a mais de 400 pessoas.

Ritual (B): Nesse velório, a família é de origem Nguanguela, foi realizado no bairro de Kinaxixi, teve a duração de três dias e observamos aproximadamente de 100 a 150 pessoas no primeiro dia, e no dia em que o defunto foi enterrado mais de 150 pessoas.

Aprendemos por meio dessas observações que as famílias que receberam um número maior de pessoas tinham condições financeiras melhores e uma representatividade de grande expressão social, mas o principal fato que proporciona o acréscimo dos dias do funeral é a relação com a pessoa que fez o passamento, pois mostrará a honra que ele tinha em vida, conforme a quantidade de dias acrescidos na



cerimônia, maior será a demonstração da dignidade da pessoa e sua glória será notada no dia do seu funeral.

Nos funerais com menos dias, discute-se a honra que lhe foi dada no decorrer do velório. Quando as condições financeiras são frágeis, havendo necessidade da ajuda voluntária dos familiares e amigos para realizar o evento fúnebre, a contribuição também será de acordo com a sua história em vida.

A maioria das pessoas que lá estiveram é formada pelos familiares que, tão logo sabem do óbito, já se sentem convocados para participar. É importante ressaltar que também aparecem familiares que, até então, eram desconhecidos da família primária⁶, mas sentem-se obrigados a revelar as suas identidades, pois necessitam participar do processo do ritual que irá formalizar a passagem do falecido para a outra vida⁷. Além dos familiares, muitos amigos da família também se fazem presentes, havendo também muitos acompanhantes desconhecidos.

Foi possível registrar que muitas pessoas só conseguem chegar ao velório devido à solidariedade da comunidade, pois as caronas se tornam imprescindíveis para que cheguem ao óbito devido à dificuldade de transporte para locomoção⁸. Os transportes são ônibus fretados, caminhões, kombis, motos, bicicletas e tantos outros veículos locais que trazem e levam as pessoas de diversas localidades. No dia do enterro, a

⁶ Geralmente os homens constituem matrimônios oficiais que são outorgados pelos familiares, no entanto, também adquirem outras famílias desconhecidas da primária, que só revelam suas identidades no ritual de passagem. Há casos que aparecem até mais que duas famílias.

⁷ Revelar-se como a segunda ou terceira família do falecido não garantirá indenização, no entanto, sentem-se obrigados a estar no momento fúnebre, e muitas vezes essa obrigação é originada no medo do falecido querer buscá-los, e isso ocorre simplesmente pelo fato de não estar no ritual fúnebre. Portanto, preferem o constrangimento de revelar-se a todos os presentes no velório do que arriscar-se e provocar a ira do falecido.

⁸ Devido aos problemas financeiros que assolam a maioria das pessoas do país e à precariedade do transporte público, o deslocamento das pessoas para regiões mais afastadas se torna uma dificuldade, caso contrário, o número de pessoas nos eventos fúnebres provavelmente duplicaria ou triplicaria.



fila do cortejo é extensa e com uma grande quantidade de pessoas que se esforçam para estar na passagem final do ente querido.

Um dos fatos que corroboram para justificar uma quantidade enorme de pessoas nos rituais são os feriados decretados pelos parentes da vítima e o medo de não estar no velório, pois, segundo o relato de um jovem angolano, a maioria das famílias que compõe a sociedade angolana tem um feiticeiro. Encontramos essa afirmação na obra de Altuna (1993, p. 441) para se referenciar aos bantu, sendo atribuído a ele “poderes mágicos ou que dele se apoderou, sendo que ele tem o poder de fulminar uma vítima e permanecer oculto”.

Portanto, diversos feiticeiros participam do ritual fúnebre e, conseqüentemente, os familiares que os têm como proteção procuram não correr o risco de não aparecer em momentos tão únicos como esses, pois não ser visto poderia gerar uma grande desfeita para o seu líder e colocar sua família numa condição de risco de vida. Assim, o medo também impulsiona a participação nos rituais fúnebres.

Local onde os parentes e amigos ficam e dormem

Os rituais A e B descritos têm semelhanças nesse item. Nos velórios percebemos que parte dos familiares permanecia um tempo acordado, sendo que os homens jogavam cartas no quintal da residência e também nos arredores da casa, e, ao mesmo tempo, outros homens bebiam e conversavam sobre diversos assuntos, era perceptível que já se encontraram em vários outros rituais fúnebres, pois alguns falavam sobre velórios anteriores, logo observamos que esse era um assunto indispensável entre eles.

Já as mulheres não se misturavam com os homens tanto no jogo das cartas como nas rodas de bebidas, ficavam rezando próximo ao caixão do falecido ou conversando com outras mulheres, enquanto que a outra parte da família e alguns amigos mais íntimos dormiam em cadeiras, outros traziam esteiras para dormir, outros dormiam na casa



de vizinhos e outros nos carros, entretanto, a grande maioria dormia no quintal e nos arredores da casa, cobrindo-se com um lençol que trazia consigo para se proteger do sereno da madrugada. Geralmente, a rua ocupada pelo óbito era interditada, ampliando os espaços, a fim de outras pessoas dormirem, ficando protegidas por aqueles que estavam acordados, pois em algum momento fariam um rodízio, proporcionando, assim, a possibilidade de todos descansarem.

As pessoas que compareciam no velório já chegavam conscientes de que iriam passar por momentos difíceis, principalmente os mais tradicionais (geralmente os mais velhos) que preferiam dormir ao ar livre e no chão. Acreditam que estão se sacrificando juntamente com o ente querido nesse momento de dor, por isso não aceitam o conforto. Muitos amigos e até estranhos, mesmo não sendo convidados, tornam-se solidários e ficam juntos ao relento e os acompanham até o cemitério. Não se importavam onde iriam dormir, entretanto, faziam questão de estar em um lugar sempre visível, já que é extremamente importante que a família enlutada tome conhecimento da sua presença, pois essa é a hora que mais se necessita de consolo e solidariedade⁹. Esse ato faz com que as famílias estejam mais próximas entre si, gerando também uma reciprocidade para quando as outras famílias tiverem que enfrentar esse momento de dor.

Outro fato que muito nos chamou atenção foi a diversidade de movimentos no mesmo espaço físico, ou seja, no velório era possível perceber no centro da casa o falecido, no seu estado sagrado, pronto para fazer a passagem definitiva ao encontro da sua ancestralidade ou o céu, ao redor recebe os choros e as rezas das mulheres, que é uma forma de afirmar esse momento sacro, no entanto, não muito distante nos deparamos com os homens jogando cartas e mais próximo ainda estão

⁹ É uma forma de garantir a presença da família no momento que for solicitado a prestar solidariedade, sendo que essa retribuição garantirá a presença de centenas de pessoas nos futuros rituais fúnebres.



aqueles que bebem, ou seja, o rezar que representa o sagrado convivendo ao mesmo tempo e no mesmo espaço físico com o profano.

De acordo com Eliade (2001) o simbolismo do lugar tem o poder de consagrar todo o espaço e torná-lo aberto para o alto, ou seja, comunicante com o céu. Assim, o ritual fúnebre consegue proporcionar, e de forma pacífica, a harmonia entre o sagrado e o profano, perpassando as diferenças e transformando o mesmo espaço em harmonia vital para todos, pois o objetivo dos que participam do evento é o mesmo, honrar e celebrar a passagem física do ente querido ou amigo. Vale ressaltar que nesse momento o sagrado e profano se misturam em um processo que os torna uma simbiose de relações e representações uníssonas que se completam, deixando para segundo plano qualquer conceito ou pré-conceito relativo às categorias de sagrado e profano.

Tipos de bebidas e comidas que geralmente são servidas nos rituais fúnebres

Os rituais A e B também tiveram semelhanças nesse item. As bebidas servidas geralmente são as típicas produzidas localmente como: marufo¹⁰, cachipembe¹¹ acompanhada de gengibre e coca-cola, maluvo¹², bididi¹³, capurroto¹⁴ e cerveja, e também bebidas importadas como: vinho tinto e whisky de diversas nacionalidades. Também são servidos refrigerantes, sucos e água.

As comidas servidas foram: o fungi¹⁵ com feijão de óleo de palma, arroz, banana verde fervida, batata-doce fervida, quizaca¹⁶, mandioca

¹⁰ Vinho extraído da palmeira.

¹¹ Cachaça fermentada do farelo de milho e açúcar.

¹² Cachaça fermentada extraída da palmeira, produzida pela seiva açucarada do bordão, que é um pau resistente que também serve de apoio para o cajado.

¹³ Cachaça fermentada extraída do caju.

¹⁴ Cachaça destilada a partir do açúcar, no entanto essa bebida tem uma característica muito peculiar, pois é fermentada com o carvão que é retirado das pilhas, aumentando o teor alcoólico.

¹⁵ Uma espécie de pirão feito com farinha de mandioca fina ou de milho e óleo de dendê.

¹⁶ São as folhas da mandioqueira.



cozida, saladas com tomate e cebolas picadas, caldo acompanhado com farinha musseque¹⁷. Essas variedades de alimentos são acompanhadas com peixe ou frango grelhado ou carne vermelha.

Estudos sobre a história do consumo do álcool relatam que desde o princípio sociedades clássicas como as dos gregos e romanos já bebiam vinho à noite, depois das refeições, como forma de estímulo à sociabilidade. No Brasil colonial, missionários e colonos conviveram com o consumo da bebida nativa feita a partir da mandioca, do aipim, do milho, do caju, do abacaxi, da jabuticaba, entre tantas outras raízes e frutas, ora alimentava cristãos, ora conduzia ao estado de embriaguez, prática essa também usada em Angola (Raminelli, 2005).

De acordo com Fidelis Dias (2008), a bebida era considerada como símbolo de virilidade e fator de manutenção da tradição indígena, ajudava a alimentar a revolta escrava, mantinha a memória dos males passados, reacendia o desejo de matar os inimigos, ou seja, era uma forma de resistência à missão da catequese dos missionários e à expansão colonial. A embriaguez era tratada como caráter sagrado, não sendo considerada como um problema moral. O excesso era mal visto apenas quando ocasionasse ruptura dos laços de sociabilidade, caso contrário não haveria motivo de vergonha.

Angola não foge à regra dos exemplos citados: a prática do consumo de álcool é muito frequente entre os segmentos sociais e os rituais fúnebres não ficam de fora. Foi possível observar que os homens conseguem simultaneamente jogar cartas, conversar e beber quase a noite inteira.

A prática social de beber constantemente no ritual já foi incorporada e praticada pelos jovens, pois foi possível observar que muitos estavam em estado de embriaguez, não se importando se alguém iria reprimir ou não esse ato. Segundo Altuna (1993, p. 449), as comidas e bebidas

¹⁷ É uma farinha de cor dourada.



servidas em rituais fúnebres bantu têm por objetivo tentar “diminuir a tristeza do morto para que se conforme com a mudança operada”.

Acreditamos que pelo fato das bebidas nativas serem baratas em relação ao preço das brasileiras e portuguesas, as famílias conseguem comprar grande quantidade desses destilados, gastando poucos recursos que já foram angariados através de doações familiares e da comunidade presente no ritual. Nos velórios realizados nos bairros de Kikolo(A), constatamos que foi servida grande quantidade de vinhos (portugueses) e cervejas (de origem local e europeia), fato justificado pelos recursos que foram obtidos devido aos apoios políticos ou à família ter uma melhor condição financeira.

Constatamos também que no ritual B, a incidência de bebidas era bem menor em comparação aos outros óbitos, entendemos que por ter menos pessoas no ritual fúnebre e também pelo fato da família ser adepta da religião evangélica, conseguiram arrefecer mais a prática da bebida, mas não na sua totalidade.

A alimentação principal servida foi o fungo, com peixe e frango. Esse prato é considerado de baixo custo financeiro, e geralmente está presente em todas as reuniões comemorativas na sociedade. Já a carne bovina dificilmente é servida, pois é muito cara para os padrões da sociedade¹⁸. Um fato que eleva o seu custo é a importação, e o Brasil é um dos exportadores parceiros de Angola. Vale ressaltar que em nenhum ritual fúnebre que estivemos foi servida carne vermelha no cardápio.

A divisão das funções na participação do velório

Todos os rituais, A e B, também tiveram uma logística muito semelhante. Por meio das observações concluímos que as famílias dividem as responsabilidades do ritual fúnebre em cinco fases:

¹⁸ Um quilo de carne bovina custa em Angola aproximadamente 70 a 100 USD (dólares americanos). Se for picanha pode chegar a 120 USD.

A primeira fase designada aos tios mais velhos, que têm a responsabilidade de receber as condolências e as contribuições financeiras de amigos, familiares e vizinhos. Ficam sentados em cadeiras perfiladas na frente da urna (caixão) juntamente com a viúva e os filhos, facilitando, assim, a percepção de todos os presentes. Cada pessoa que for chegando ao velório primeiro passa por eles, antes de chegar até o corpo. O objetivo desse ato é receber os cumprimentos e as doações financeiras.

A segunda fase entra em prática logo que os recursos são disponibilizados pelos tios, que fazem a distribuição a outros familiares (geralmente aos homens) que são responsáveis pela compra de alimentos e bebidas com os recursos oriundos da arrecadação, para dar estrutura ao óbito durante e após o funeral.

A terceira fase é dada a outra parte da família, que não necessita ser composta pelos tios, o grupo será responsável em receber os donativos (alimentos) e levá-los até a cozinha para abastecer a dispensa, o objetivo é que não falte alimento durante a cerimônia fúnebre.

A quarta fase é realizada pelo grupo das mulheres que ora fica rezando, ora fica na cozinha, com a responsabilidade de preparar a alimentação para as pessoas presentes no óbito, sendo que pelo menos duas refeições são feitas durante o dia, e todos que estiveram presentes no funeral têm direito ao almoço com bebidas.

A quinta, e última fase, é realizada por outro pequeno grupo, responsável pelo adorno do velório, que deixa o espaço limpo, fixa na parede fotografias do falecido e tem a atenção para que as velas não acabem principalmente no período da noite, devido à precariedade de energia elétrica. Eles também são responsáveis pela compra do caixão e pagamentos das despesas na casa mortuária localizada no hospital público, proporcionando a liberação e o deslocamento do corpo até o velório.

Em todos os rituais fúnebres que presenciamos foi possível observar que o evento foi organizado sempre envolto da mesma tônica: os grupos se revezam constantemente para manter a distribuição dos alimentos



e proporcionar bem-estar àqueles presentes no velório. Os convidados não evitam esforços para garantir presença nesses momentos que unem a sociedade em prol de um objetivo importante, manter a sobrevivência das raízes sociais e culturais através da solidariedade e da comoção social que o evento promove.

Considerações finais

Atualmente, é possível encontrar em Luanda alguns óbitos em que esses procedimentos não são respeitados. O segmento comercial da sociedade começou a prestar aos consumidores com melhores condições financeiras serviços fúnebres especializados, como a organização do óbito, a ornamentação, compras e distribuição de comidas e bebidas aos convidados durante todo o óbito e até um dia depois.

A inserção dessas empresas no mercado da morte é uma nova forma de conceber a questão dos rituais fúnebres; e provável que o aumento de estrangeiros tenha contribuído com o surgimento dessa prática como uma nova forma de ver a vida. De acordo com o antropólogo angolano José Imbamba (2010) é um fato evidente que cada povo possui um leque de regras e convivências sociais que forma e educa o agir das pessoas, rege as relações entre si, garantindo o respeito, a fraternidade, a unidade e principalmente a solidariedade que consideramos ser a principal marca angolana nos rituais fúnebres.

Vale ressaltar que encontramos também quem criticasse esse novo modelo de construção do ritual fúnebre. Vários cidadãos angolanos alegaram que o maior orgulho da família angolana é a honra que prestam à memória dos que partem e a solidariedade mútua entre as pessoas, acusando a empresa de não ficar com a família após uma semana do enterro. Dessa forma, não estariam prestando os verdadeiros sentimentos fúnebres, tão importantes nesse momento de dor. Não foi possível encontrar a presença desse serviço especializado em nenhum ritual fúnebre que participamos em Luanda.



Assim, a morte insere-se justamente no processo de reconhecimento e de consciência da morte biológica e de sua negação através da elaboração de um projeto de imortalidade. De acordo com Altuna (1993, p. 437) é possível que esse projeto possa ter surgido a partir de várias circunstâncias:

Familiaridade irremediável, resignação, gozo pela passagem, diminuição do ser, mistério e absurdo, desgraça, impotência, transtorno social, consumação, nova realização individual e comunitária, revolta perante um violento desastre antinatural, segurança ou receio.

No entanto, nenhuma dessas características esgota o sentimento bantu ante a morte, mas parece que, no seu conjunto, a definem. No passado a morte tinha um papel muito significativo, pois era responsável por acabar de vez com o sofrimento do escravizado africano, proporcionando-lhe a liberdade junto com a sua ancestralidade na outra vida. Nos tempos atuais ainda continua tendo grande importância, pois através dos rituais fúnebres é possível honrar o ente querido, encontrar a saída da vida terrena com toda a sua injustiça e sofrimento e a entrada na cidade da ancestralidade que será a liberdade permanente e, podemos acrescentar, ainda o céu, na concepção cristã junto a Jesus Cristo.

Angola precisou entrar num estágio de apaziguamento e para isso tinha de buscar no passado os valores tradicionais africanos, transmitidos através da oralidade pelos mais velhos com o intuito de resgatar e dignificar a sociedade no presente e simultaneamente garantir a sobrevivência angolana no seu futuro. Na morte conseguiram adquirir esse valor civilizatório, pois os diversos grupos étnicos param para participar dos ritos funerários, sendo esse o elemento de maior coesão da sociedade angolana.

Essa marca angolana de ser e que faz parte da herança bantu é o significado que dá para morte, vinculando-o à compreensão da vida como um todo e não apenas aos sofrimentos nela, pois os vivos dão



sentido aos que já partiram, como, por exemplo, a vida do filho dá sentido e significado à vida do pai, e esse aos avós, e assim sucessivamente. Os ancestrais são honrados no modo de vida dos viventes, a morte como passagem se reveste de tantos significados porque a maneira como os que ficam se despedem manifesta a honra e a glória daqueles que passaram, mas sempre em conformidade com que a pessoa viveu na sua existência terrena. Essa é a origem comum entre as etnias angolanas.

Hoje, parte dos angolanos acredita no céu cristão, na intervenção de Jesus Cristo, mas não abandonou os rituais fúnebres como forma de honrar seus entes queridos. Independentemente da crença, os rituais fúnebres estão presentes e mostram que a religião cristã tem seu lugar e prestígio. Mas a principal via para suportar a violência, o sofrimento das agruras sociais e alcançar a liberdade se dá através da solidariedade das festas e do rito fúnebre que demonstra a certeza que a outra vida será bem melhor e que essa é a marca angolana de ver a vida.

Referências bibliográficas

Altuna, Raul Ruiz de Asuá. **Cultura tradicional bantu**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano da Pastoral, 1993.

Barbosa, Francisco José. **Nas fronteiras da liberdade: colonização, descolonização e ritos fúnebres na Angola contemporânea**. Tese de Doutorado defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC, 2015.

Bardin, L. **Análise de conteúdos**. Lisboa: Edições 70, 2011.

Berger, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

Colonhezi, Laura Cristina Ferreira. **As representações do sagrado**. Dissertação de mestrado defendida na Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo: Mackenzie, 2004.

Costa, Maria Matos da. **A morte e o morrer em Juiz de fora: transformações nos costumes fúnebres, 1851-1890**. Dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal Juiz de fora. Minas Gerais: UFJ, 2007.

Douglas, Mary. **Pureza e perigo**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.



Eliade, Mircea. **O sagrado e o profano**. 1 ed. São Paulo: Martins fontes, 2001.

Fidelis Dias, I. **Drogas e Cultura: novas perspectivas**. Salvador: Editora EDUFBA, 2008.

Imbamba, José Manuel. **Uma Nova cultura: para mulheres e homens novos**. 2 ed. Luanda: Paulinas, 2010.

Raminelli, R. **Da etiqueta canibal: comer antes de beber**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2005.

Reis, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

Ribeiro, Ludmila Costa. **A cosmovisão africana da morte: um estudo a partir do saber sagrado em Mia Couto**. Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Federal de Minas Gerais. MG: UFMG, 2010.

Santos, Acácio Sidinei Almeida. **A dimensão Africana da morte resgatada nas Irmandades negras, candomblé e culto de Babá Egun**. Dissertação de Mestrado defendida na Pontifícia Universidade Católica. São Paulo: PUC, 1996.



CADERNOS DE CAMPO – NOTAS DE UMA ACUSAÇÃO DE FEITIÇARIA ENTRE OS AKAN AGNI MOROFOÉ DA COSTA DO MARFIM – ÁFRICA DO OESTE

 Acácio Almeida Santos¹

para o Fábio, que me ensinou a voar

A raiva e a fome é coisas dos homi²

TEMPOS DIFÍCEIS ESSES. Difíceis e incertos. Não para todos, mas para muita gente. Gente preta, gente mulher, gente pobre, gente indígena, gente LGBTQIA+. Hospitais lotados, cemitérios lotados, armários vazios e um acumulado de asneiras. Sim, muitas asneiras e descasos. O ódio contra as minorias cresce vertiginosamente. As bestas assumem o poder e a morte é a regra, mas isso não é propriamente uma novidade, não no Brasil. Mergulhados no lamaçal das tristezas e devorados pelas imagens desalentadoras de um “mundo que se despedaça”, só encontramos sentido na raiva. Ela, que já alimentou multidões que marcharam contra tiranos, agora alimenta as nossas conversas noturnas em risíveis trocas de mensagens tetânicas pelo WhatsApp.

¹ Professor no curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do ABC.

² Ronco da cuíca. Aldir Blanc e João Bosco.



Aquietamo-nos na literatura, na música, no aconchego da amiga, no cinema que já não há e na horta que já começa a mostrar o seu potencial terapêutico para algumas dores nessa “aventura ambígua”.

E é nessa ambígua aventura que a saudade nos invade. Reviramos o passado que buscamos e o encontramos na caixa dos cadernos de campo. Ficaram neles as palavras da família que só encontramos porque em um dado momento, há quase 40 anos, a raiva nos fez desejar partir. Eles estão impregnados do perfume maravilhoso dos molhos *e dos sabores do atcheke, do alogo, do poisson braise, do agouti*, da banana assada, tudo em uma atmosfera de muita conversa, em Cocody, bairro cosmopolita onde facilmente se podia ouvir ao mesmo tempo 10 das 60 línguas da Costa do Marfim, e outras tantas dos países vizinhos.

Assim era Cocody, *carrefour* da vida da aldeia que se juntava, se mesclava, devorava, mas também vomitava a dinâmica imposta pelo *establishment* de um país ainda povoado pelos “condenados da terra”.

Nosso bairro, Riviera Palmerai, não era muito distante de Cocody, talvez três quilômetros, na estrada que leva de Abidjan a Bingerville, antiga capital do país (1909 – 1934). Formado por uma espécie de nova classe média, com suas grandes casas, quase mansões, ainda inacabadas, mas protegidas pelos altos e altivos vigilantes vindos do Burquina Fasso, nossos melhores amigos e informantes. Riviera Palmerai era um lugar tranquilo, bom para caminhadas noturnas, quando os pilões descansavam e a vida se aquietava por alguns instantes. O comércio era pequeno, como deveriam ser todos os comércios, apenas algumas poucas lojas de coisas úteis, três ou quatro *blanchisseries* e dois ou três *boulangeries*. Nossas compras eram quase sempre feitas no *Marché de Cocody Saint Jean*, com exceção do peixe fresco e do *poulet bicyclette*. Vez ou outra, quando uma nova bolsa da CAPES era depositada, aproveitávamos para passar no mercado dos brancos. Lá nós nos divertíamos pedindo cinco *tranches de fromages* e cinco *tranches de jambon*, mas no dia a dia vivíamos do mesmo que a população local (peixe, inhame, frutas e legumes). O dinheiro da bolsa não era grande coisa, mas nos possibilitou



fazer o que fomos fazer, sendo quase todo ele usado com a pesquisa, o que incluía o pagamento do aluguel de um *studio*, sem ar-condicionado e sem mobília, os gastos com deslocamentos, alimentação, pagamento da equipe de três tradutores e a compra de alguns bens materiais e de prestígio para os principais interlocutores nas aldeias e na cidade. Como passávamos de 15 a 20 dias na aldeia, o *studio* era uma espécie de base de trabalho para o período em que ficávamos em Abidjan, cidade orgulho da Costa do Marfim [afirmação de um dos nossos parentes de Youpogon].

No tempo livre visitávamos os nossos parentes em Youpogon e em Treichville, mergulhávamos nos mercados, caminhávamos pelo Plateau, região de comércio de Abidjan, quase sempre em busca de livros. Além disso, também visitávamos alguns brasileiros, poucos é bem verdade, já que poucos também eram os brasileiros que moravam na Costa do Marfim.

Na cidade, mas muito mais na aldeia, o que sempre nos sequestrava por completo eram os funerais. Eles se tornaram, muito cedo, o nosso principal campo de observação, seguido pelos mercados, espaço sobre o qual ainda não escrevemos. Juntamos horas de vídeos, fotos, notas e entrevistas dos funerais que acompanhamos a convite da família ou por mero desejo nosso, mas sempre sob a supervisão de alguém da minha família, nunca sozinhos. Aos poucos, pelo exercício da observação, da escuta e do diálogo, com os intérpretes e com os interlocutores, fomos entendendo o que nos era dado entender dos ritos funerários.

Aghi Bahi, nosso amigo e professor da *Université Félix-Houphouët-Boigny*, dizia que para aprender rápido é necessário encontrar alguém que ensine bem devagar. Tivemos a sorte e o prazer de encontrar inúmeros mestres, todos extremamente pacientes e cuidadosos. A eles devemos o que de certo fizemos. Os erros são meus, apenas meus.

Falando em mestres, lembro-me agora que a nossa casa ficava não muito distante da casa do genial antropólogo Georges Niangoran-Bouah, um dos maiores intelectuais da Costa do Marfim. Infelizmente



não tive o prazer de conhecê-lo em vida, não pessoalmente. Demoramos a chegar e, quando chegamos, o grande baobá já havia tombado, mas não sem antes que as suas raízes penetrassem fundo à memória da Costa do Marfim e as sementes que lançou germinassem. Nossa casa ficava bem próxima da casa de Ningoran-Bouah, mas nos faltava coragem para encarar aquele gigante. Sobre ele escrevemos, em 2011, o artigo “Contribuições de Georges Niangoran-Bouah ao estudo das tradições orais da Costa do Marfim” (Bahi, Santos, 2011).

O nosso interesse por Niangoran-Bouah começou na década de 1990, quando o prof. Fábio Leite apresentou, em uma de suas aulas do curso “Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas”, o clássico “L’univers akan des poids a peser l’or”. Na dedicatória feita pelo prof. Niangoran-Bouah para o prof. Fábio Leite estava escrito “conhecemos a grandeza de uma civilização observando o que delas restou”.

Pronto, ali estava selado o nosso destino.

Roncou de raiva a cuíca, roncou de fome³

Março de 2021. Acabamos de encontrar um dos livros, “*Nations nègres et culture: de l’Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l’Afrique noire d’aujourd’hui*”, que ganhamos do nosso orientador, professor Fábio Rubens da Rocha Leite, logo depois de nossa defesa, em 2004. Dito assim pode parecer que o livro estava perdido, mas não, ele sempre esteve ali, na mesma prateleira, ao lado de outros livros do mesmo autor, Cheick Anta Diop. Então, digamos que não foi um encontro, mas, sim, um reencontro, não com a obra, mas com aquele que ao me presentear escreveu, como dedicatória, “Para o amigo Acácio com o abraço afetuoso do Fábio Leite, junho/04”.

Sempre houve muito afeto entre nós, mas era a primeira vez que ele nos chamava de amigos. Imagino que fosse uma espécie de “título”

³ Ronco da cuíca. Aldir Blanc e João Bosco.

que já estava ali, na nossa relação, mas que só poderia ser revelado após os ritos de passagem que tiveram lugar na defesa da tese. Brincadeira à parte, fato é que tivemos a oportunidade de conviver com um ser humano único.

Nós nos encontramos pela primeira vez em 1984, meses depois da sua defesa de doutorado, quando eu, um perturbado adolescente de 16 anos, enviei um telegrama para o Centro de Estudos Africanos da USP e agendei uma conversa com ele. Digo perturbado porque foi assim que minha mãe, preocupada, definiu aquele meu momento, mas hoje sei que o que me movia era a raiva, a mesma raiva que ainda carrego. Sei que muito do que fiz e faço é por raiva.

1984 é também o ano do meu primeiro registro na carteira de trabalho. Até ali eu me ocupava de pequenos trabalhos no bairro onde morava na zona leste de São Paulo. Comecei pegando merda de cavalo para a patroa da minha mãe que, em injusta retribuição, sempre me dava algum dinheirinho e chamava aquilo tudo de estrume, mesmo não o sendo. Depois vieram os carretos na feira, a fábrica de sapatos, a fabriqueta de flores artificiais e o carrinho de pipoca. Confesso que nunca gostei de nada daquilo, sentia raiva, mas sei que foi assim que cheguei a *office boy* em um banco na Avenida Paulista.

Morando no Jardim das Camélias (zona leste) e estudando no Ipiranga (zona sul), passava boa parte do dia andando de ônibus, observando as paisagens insólitas e me sentia importante, muito embora carregasse uma mala ridiculamente grande para o meu tamanho e corpo. Foi assim que começaram o meu desterro e a raiva pela minha própria condição. Eu já me sabia preto, mas ainda não tinha experimentado a crueldade extrema que só conheci ao percorrer os lugares que nós, periféricos, chamávamos cidade. A cidade era, até então, apenas um lugar de raras travessias e passagens, quase sempre na companhia de meu pai ou de uma vizinha que lavava toalhas para um restaurante e me usava como burro de carga para levá-las, de ônibus, do Jardim Três Marias (zona leste) até a Praça Clóvis.



Algo roncava em minha cabeça e foi aquele som ensurdecedor, transformado em raiva, que me fez escrever o telegrama que escrevi e enviei para o professor Fábio Leite.

Voltando ao encontro com o prof. Fábio Leite no CEA, não tenho certeza sobre a data exata, mas lembro-me perfeitamente da conversa e do seu olhar atento, como se visse alguma importância naquilo que eu dizia. Senti-me importante. Aquele mundo branco da Avenida Paulista e, agora, da USP começava a me interessar.

O motivo da conversa agendada com o prof. Fábio Leite era a minha ideia fixa de ir para África, coisa que só aconteceria anos depois.

Entre 1984, quando nos vimos pela primeira vez e, 2018, quando ele faleceu, nos encontramos incontáveis vezes, em diferentes situações da vida, nem todas acadêmicas. Eu o visitava regularmente em sua casa e antes mesmo de ter me tornado oficialmente seu orientando, em 2000, fui seu aluno, por mais de uma vez, na mesma disciplina sobre “valores civilizatórios em sociedades negro-africanas”. Foi no convívio cotidiano e nas acolhidas em sua casa que fui conhecendo a África, a Costa do Marfim, e nela os *Senufo* e os *Agni Morofoé*. O prof. Fábio Leite costumava dizer que “quem passa um dia na África, escreve um livro; quem passa um mês, escreve um artigo; mas quem passa um ano, não escreve nada”.

Ele nos advertia que

A tentativa de conhecimento mais amplo e verdadeiro dessas sociedades a análise diferencial – aquela que tem em conta a realidade mais decisiva para a compreensão do objeto em situações históricas específicas – constitui-se no instrumento mais qualitativamente capaz de situar convenientemente a singularidade das civilizações negro-africanas e, conseqüentemente, definir as medidas e abrangências de suas realidades vitais em face dos processos de mudança social. Essa metodologia – que implica ainda em trabalho de campo intenso a fim de conhecer os homens e as sociedades para a elaboração de instâncias empíricas suficientemente capazes de fornecer bases para abstrações justificadas



– pode permitir aos estudiosos abandonar critérios estrangeiros ao universo a conhecer, venham de onde vierem e, mais, exercitar sua capacidade crítica com a consciência das peculiaridades históricas com as quais se defrontará (Leite, 1995/1996, p. 116).

As propostas metodológicas e os conceitos-chave da pesquisa de campo realizada pelo prof. Fábio Leite foram elementos imprescindíveis no desenvolvimento de nossa proposta de pesquisa.

Em julho de 2000, sem que o prof. Fábio soubesse, embarquei pela primeira vez para a Costa do Marfim. Eu nada disse porque sabia que ele não aprovaria a viagem, não naquele momento.

Notas do caderno de campo 2 – Yopougon, Costa do Marfim, 2000.

A viagem que teve início em julho de 2000 foi preparada em um mês, com a ajuda do meu amigo Yao Gaston Komoé, a quem serei eternamente grato. Por inconseqüência ou por qualquer outra força que nos impede de ver o perigo, mesmo quando ele está estampado, embarquei. E a viagem foi uma das mais lindas experiências da minha vida.

16 de junho de 2000, 19h15, Aeroporto Felix Houphouet-Boigny, Abidjan, Costa do Marfim. Em meio à instabilidade política que atingia o país, fruto de um golpe de Estado ocorrido no dia 24 de dezembro do ano anterior, chegando a Abidjan. No saguão do aeroporto estava a jovem Adeline, filha da irmã mais velha de Komoé, madame Dongô, com um ramalhete de flores e um pequeno cartaz, em folha de papel sulfite, com as boas-vindas: *Bienvenu* Acácio.

Foi assim que me senti acolhido. O aeroporto era a soleira – um antes e um depois – para os nossos conhecimentos sobre a Costa do Marfim. De lá partimos para Treichville, onde jantei e, no mesmo dia, para Yopougon, o bairro mais populoso de Abidjan, e casa de Louis Duvalier Kouame, pessoa que viria a ser uma das nossas mais caras referências na Costa do Marfim.



O filho [não revelaremos o seu nome] de uma das tias de Komoé foi designado para me acompanhar na jornada diária e foi com ele que percorri a linda Abidjan. Como não existia um programa bem definido, cruzamos a cidade em todas as direções, atravessando a Laguna dos Ebrié inúmeras vezes, guiado pelos meus interesses de pesquisa e curiosidades, mas também pelos interesses do nosso guia.

Na Costa do Marfim o mês de julho é marcado pelas grandes chuvas, mas em 2000 o clima estava diferente e a chuva em nada nos atrapalhou, apenas o clima quente e úmido nos extenuava. Os dias intensos de deslocamentos a pé ou no *woro-woro*, encontravam alívio no final da tarde, quando nos reuníamos na casa da família extensa do Duvalier, nosso tutor, para jantar. O quintal era, em certa medida, a reprodução do espaço aldeia. Família extensa, poligâmica, matrilinear e patrilocal. Ali era possível observar as relações de poder, as solidariedades, os conflitos. As crianças ocupavam um lugar especial nas minhas observações. Elas, ao contrário dos adultos, não suportavam as minhas dificuldades com a língua materna da família. Dentro de casa o francês era evitado, o que reduzia em muito a minha comunicação com as pessoas, mas vez ou outra alguém me explicava o que se passava. Nunca reclamei, pelo contrário, ficava ainda mais atento e percebia como as crianças me vigiavam e riam da minha quase tosca maneira de usar as mãos para levar o alimento à boca. Como podia um homem adulto não saber comer com as mãos?

Na Costa do Marfim foi a família do Yao Gaston Komoé que me acolheu, protegeu e ensinou grande parte do que eu precisava aprender sobre aquele complexo sistema. A ela devo tudo.



Notas do caderno de campo 2 – Kouassikro, Costa do Marfim, 2000

Para quem trazia na bagagem apenas um tímido esboço de projeto de pesquisa, uma máquina fotográfica, um gravador e um *diskman*, Yopougou era um excelente ponto de partida.

E foi por lá que, quase sempre acompanhado pelo filho da tia de Louis Duvalier e Komoé, começamos nossa viagem por Abidjan, Yamoussoukro e outras localidades, até chegarmos a Kouassikro, terra Agni e nosso principal lugar de destino, a 273 quilômetros de Abidjan. A viagem foi uma imersão total ao desconhecido.

Partimos da rodoviária de Adjamé logo depois do almoço, passamos por Adzopé, Bougouanou, Andé, Daoukro e chegamos a Kouassikro no final de um dia que parece nunca ter acabado. Kouassikro é uma pequena aldeia da subprefeitura de Arrah, na região de N’Zi-Komoé, com cerca de 1500 habitantes.

Logo na entrada da aldeia uma casa em especial nos chama atenção pela sua arquitetura. Marca da colonização francesa, hoje habitada pelo chefe de terra, *monsieur* André, que foi nosso tutor pelo tempo que lá permanecemos.

Foi o *monsieur* André que nos levou à casa do pai do Komoé, onde nos aguardavam umas 40 pessoas, sendo que 17 delas estavam sentadas em um círculo formado exclusivamente por homens.

Tomamos assento no lugar previamente reservado à direita de nosso tutor e acompanhamos com os olhos cada gesto, cada movimento, e procuramos registrar cada palavra – inclusive a do tambor – daquele elaborado ritual de acolhida que colocava em destaque uma das maiores preciosidades Akan, a hospitalidade. Começava ali nossa imersão no mundo Akan-Agni Morofoé.

A hospitalidade Akan é consubstanciada em um conjunto de ações de manipulação de princípios vitais (palavras, sacrifícios, libações, etc.) de alta complexidade que envolve os dons e os contradons e que tem



como ponto máximo a aceitação e a agregação controlada do estrangeiro à aldeia sob a guarda e responsabilidade de uma determinada família.

O protocolo de acolhida e as regras de hospitalidade constituem, nas suas formas e em seus significados profundos, um ponto fundamental da noção de pessoa Akan.

No conjunto de ações complexas do protocolo de acolhida destacam-se quatro fases: as saudações de acolhida, o oferecimento de uma cadeira ou banco para que o estrangeiro ou o visitante se sente, o oferecimento de água e a troca de palavras sobre *les nouvelles*. Todas as fases estão diretamente ligadas à ética dos Agni Morfofoé e às concepções que têm eles dos estrangeiros.

28 de junho de 2000, 17 horas. Naquele dia a palavra foi dada pelo porta-voz – um homem franzino – ao *monsieur* André, chefe de terras da aldeia Kouassikro. Ao tomar a palavra *monsieur* André apresentou uma garrafa de gin à audiência e abriu os ritos de acolhida. Em nome de sua família invocou os ancestrais e proferiu as saudações costumeiras, acompanhadas do manifesto desejo de boas-vindas. Citou algumas vezes o nome de Komoé dizendo que a nossa chegada era na verdade o retorno de um filho da comunidade. Fiquei emocionado.

O segundo a falar, um dos notáveis do chefe da aldeia, abriu a garrafa, verteu um pouco do seu conteúdo no chão, pronunciou palavras encantatórias e autorizou que um dos jovens da assistência provasse o conteúdo da garrafa. Após servir-se fez circular a garrafa, acompanhada de uma cuia de cabaça, para que todos os membros da audiência também bebessem.

A mesma cena se repetiu pelo menos mais três vezes, e a cada nova garrafa a mesma obrigação da audiência levantar-se para nos cumprimentar: *Akwaba* – seja bem-vindo. Logo em seguida foi a nossa vez de, começando pelo chefe da aldeia e pelo chefe de terras, cumprimentar um a um, todos os presentes.

Akwaba é a fórmula utilizada para saudar pessoas que acabam de chegar de uma viagem. A saudação é feita pelos moradores da comunidade no ato da primeira ocasião de encontro.



Enquanto os dons simbólicos dos ritos preliminares da acolhida podem ser exemplificados pela cadeira e pela água oferecidas por aquele que acolhe, o dom comunitário torna-se visível pela comida oferecida ao estrangeiro. Nesse sentido é interessante perceber a fraternidade que toma conta da comunidade na acolhida do estrangeiro e que se explicita pela ajuda que todos darão ao tutor nomeado pelo chefe local ou pelo chefe de família, oferecendo-lhe alguns bens (galinhas, cabras, frutas, verduras, inhame, mandioca, bebidas, etc.) que o aliviarão do peso de se responsabilizar sozinho pela alimentação do hóspede.

A rica e calorosa manifestação de fraternidade da comunidade exige do estrangeiro um contradom. O contradom socialmente esperado é o respeito às regras da aldeia e apresentação pública de agradecimentos e manifestações de gratidão.

O estrangeiro deverá, em todas as ocasiões presentes e futuras, agradecer a comida e a hospedagem oferecidas e poderá ainda – sempre obedecendo à hierarquia social, o status, o papel de cada indivíduo na sociedade e os protocolos específicos – oferecer animais, tecidos, dinheiro, sabão, objetos distintivos e simbólicos, vinho de palma, gin e outras bebidas alcoólicas a determinados membros da comunidade em sinal de sua gratidão.

Percorremos a aldeia sendo apresentados aos seus moradores e conhecendo a sua dinâmica. Em todas as casas o mesmo ritual de acolhida. Na segunda semana já tínhamos material suficiente para a organização de pelo menos dois diferentes questionários e passamos então aos encontros com os notáveis e com alguns outros velhos da comunidade, sempre na companhia do filho da tia de Komoé, por ora nosso tradutor do francês para a língua agni.

Ali compreendemos o que queria Marc Augé dizer quando afirmou que “se as perguntas do etnólogo afetam o status da palavra, exercem influência também sobre o sentido das palavras, bem entendido, o sentido que se pode dar à resposta, com ou sem a ajuda de um tradutor” (Augé, 1999, p. 25).



Os 20 dias que permanecemos em Kouassikro no ano de 2000 foram de extrema importância para a definição do caminho que perseguiríamos, dois anos depois, no trabalho de campo. Quando deixamos a Costa do Marfim tínhamos a certeza de que voltaríamos em janeiro de 2002, e foi isso o que aconteceu.

Notas do caderno de campo 1 – Riviera Palmerai, Costa do Marfim, 2002

Yao Gaston Komoé, nosso amigo, faleceu em setembro de 2001, no momento em que nos preparávamos para retornar à Costa do Marfim para o estágio sanduíche. Voltar não foi nada fácil. Sabíamos que encontraríamos uma família enlutada, mas não sabíamos a dimensão do que estava por vir.

Em agosto, três meses depois de ter iniciado o tratamento no hospital das Clínicas em São Paulo, Komoé embarcou para a Costa do Marfim. A viagem parecia ser um alento e a esperança maior de cura naquele momento de tanto sofrimento. Ele mesmo nos contou que acreditava que a maior (ou única) possibilidade de cura estava na Costa do Marfim, pois os médicos brasileiros, segundo ele, não conheciam aquela “misteriosa” doença. Muito embora não nos ocorra qualquer momento em que Komoé tenha sugerido que a doença tivesse relação com práticas de bruxaria, lembramo-nos de que em outras ocasiões, em conversas sobre a Costa do Marfim, a ideia sobre a bruxaria sempre esteve presente.

Madame Dongô foi quem nos contou o itinerário terapêutico que fizeram desde o desembarque de Komoé no aeroporto de Abidjan. Todos os terapeutas tradicionalistas⁴ (curadores e contra bruxos) procurados por Dongô deram conta da gravidade da doença e confirmaram se tratar de bruxaria, que passou a ser o discurso que explicava a doença

⁴ O termo tradicionalista foi adotado, segundo Leite (1982), pelos participantes do Seminário sobre a “Civilização Senufo”, realizado em Korhogo, Costa do Marfim, em agosto de 1979.



e, em seguida, a morte. Todos com quem conversamos sobre o assunto, em 2002, foram unânimes em afirmar que ele tinha sido devorado pelos “comedores de alma”⁵. O discurso ultrapassou os espaços privados e ganhou os corredores da Universidade de Cocody, motivado por alguns professores e por membros da família que lá estudavam.

E, como para toda bruxaria existe um agente, alguns indivíduos de dentro e de fora do grupo foram colocados sob suspeita. Já de início a maior suspeita recaiu justamente sobre a esposa de Komoé. A suspeita só se dissipou, se é que suspeitas se dissipam, com a cerimônia de interrogação do cadáver.

A cerimônia é um conjunto de estratégias rituais usadas pelos Agni Morofóé com o objetivo último de identificar o responsável pela morte, estabelecendo sua punição. Através da interrogação do cadáver chegou-se a dois culpados, sua tia e seu primo, ambos membros de sua família materna.

Acontece que em 2000, quando estivemos pela primeira vez na Costa do Marfim, foi justamente o primo, agora o acusado, que Komoé indicou para nos acompanhar. A indicação de Komoé justificava-se pela disponibilidade de tempo de seu primo e não por nenhuma qualidade especial. Lembro que nos alertou sobre a índole do primo e pediu atenção. As nossas relações com o seu primo foram, desde o início, extremamente tumultuadas a ponto de termos tido em duas ocasiões a necessidade da interferência do chefe da família. Quase sempre os problemas tinham como elemento motivador os seus interesses particulares e a tentativa de obter vantagens, principalmente em dinheiro.

As diversas estratégias utilizadas pela família eram reveladoras para nós da lógica que constitui a ideologia⁶ funerária Agni Morofóé que, como afirmou Eschlimann:

⁵ A propósito, ver Leite (1991/1992).

⁶ Augé ressalta que “... l'explication d'un événement, le choix d'une conduite n'exigent jamais, à eux seuls, la prise en compte de tous les ordres de représentation, de l'idéo-logique dans son ensemble. L'idéo-logique constitue en quelque sorte une virtualité qui ne s'actualise



Se o observador, mesmo estrangeiro, constata com facilidade a importância social e ideológica dos funerais, ele descobre também que as diversas estratégias utilizadas para tratar um caso de morte são atravessadas por uma lógica que responde a uma dinâmica e constitui um sistema (Eschlimann, 1982, p. 12).

Logo depois do sepultamento de Komoé, a sua tia deixou Kouassikro e, segundo alguns, nem ela, nem ele, que morava em Yopougon, jamais retornaram lá. Desde então, pelo que nos foi dado saber, Kouassikro mergulhou numa fase de sérios problemas envolvendo parte da família de Komoé, o que tornou impossível a continuidade das pesquisas que tínhamos iniciado lá em 2000.

Os problemas vividos em Kouassikro, sobretudo aqueles que atingiram e continuam a atingir membros da família de Komoé, são interpretados como demonstração da implacável fúria do morto”.

Quando chegamos a Abidjan em 2002, encontramos a família de Komoé dividida e tivemos muita dificuldade para circular pelos mesmos lugares, casas, famílias e pessoas que conhecemos em 2000.

Personagens que nos tornamos nessa trama, não tivemos outra escolha a não ser continuar as pesquisas em outra aldeia. Foi assim que, com a ajuda de amigos, chegamos a Andé, aldeia distante 50 quilômetros de Kouassikro.

Andé foi se tornando aos poucos a nossa aldeia e em 2002 foi lá que passamos grande parte do tempo de Costa do Marfim.

As representações dos dois diferentes grupos, o primeiro formado pela família na Costa do Marfim e o segundo pela família no Brasil, orientam parte de nossas análises para a importância social e ideológica da doença, da morte e dos ritos funerários. Embora as causas apresentadas pelos dois grupos sejam diferentes em alguns aspectos, ambas fazem parte do mesmo conjunto do sistema de interpretação,

qu'en énoncés partiels: la totalité du discours et sa syntaxe (qui fait sa part, rappelons-le, à l'implicite et à l'allusif) sont une reconstitution de l'observateur” (Augé, 1975, p.20).

como indicado por Augé em sua obra “Théorie des Pouvoirs et Idéologie, etude de cas en Côte d’Ivoire” (Augé, 1975, p. 412).

Nesse contexto, os ritos funerários formam um quadro explicativo organizado e organizador de atitudes, crenças e ritos relativos à morte que, ao construir explicações, distribuir competências e atribuir saberes, torna possível a superação da desordem e a continuidade dos valores étnicos Agni Morofoé, ou seja, a desorganização / degenerescência própria da morte participa no processo de reorganização / regeneração. É a desorganização impetrada pela morte que organiza / reorganiza o sistema (Morin, 1979).

Podemos notar, como afirma Morin,

um complexo de inadaptação e de adaptação no próprio âmago da morte humana, mas no qual a adaptação específica não desempenha qualquer papel, salvo quando o indivíduo é totalmente retomado pelo Id. A este complexo de inadaptação / adaptação corresponde a heterogeneidade dos conteúdos e significados da morte na consciência humana. Complexo incessantemente instável, incessantemente em conflito: nos conflitos dramáticos, que podem opor o risco de morte ao horror da morte, ora triunfa um, ora outro (Morin, 1979, p. 76).

A origem da doença e da morte, como também a origem da saúde e da vida, para os Agni Morofoé e para o conjunto formado pelos grupos da constelação Akan⁷ é reveladora de um sistema de representações próprias daquela sociedade negro-africana.

Em outras palavras, como afirma Françoise Héritier (1978), o corpo ideológico de toda sociedade (o conjunto de representações) deve necessariamente funcionar como sistema explicativo coerente

⁷ Muito embora a busca de dados de realidade tenha se concentrado entre os Akan-Agni Morofoé de Kouassikro e André, realizamos algumas incursões de pesquisa, a convite de Robert Badou Koffi, aluno da Universidade de Cocody e tradutor de nossa equipe, a Yaoubou, localidade do grupo Akan-Abidji.



para todos os fenômenos e acidentes inerentes à vida individual (a infelicidade, a doença, a morte), à vida em grupo, e mesmo para os fenômenos decorrentes de ordem natural (Heritier, 1978).

A morte de Komoé representa a maior cicatriz das tantas que conseguimos durante nossos aprendizados sobre a África e não poderíamos deixar de aproveitar este momento para falar dela, fio que constrói e explica, em parte, a trama de nossa trajetória inconclusa.

Notas do caderno de campo 4 – Abidjan, Ande e Kouassikro, Costa do Marfim, 2007

Estamos em julho de 2007. O desembarque em Abidjan foi muito diferente das duas outras ocasiões. Seguimos para Yopougon, onde esperávamos encontrar os velhos amigos de jornada e todos pareciam muito estranhos. Duvalier, casado e com dois filhos, tinha se mudado para uma casa maior. Maior, mas não o suficiente para abrigar com tranquilidade tanta gente, como estava abrigando. Logo na primeira noite dividi a cama de casal de um dos quartos com dois dos jovens da família. Normalmente eles não estariam na casa do Duvalier, eram professores, não moravam em Abidjan, mas as guerras civis ocorridas entre 2002 e 2007, logo depois que deixamos o país, tinham mudado as dinâmicas sociais. As pessoas estavam visivelmente inquietas e amedrontadas. Nada de ritos de acolhida. Senti que de alguma maneira a minha presença incomodava. Em princípio achei que o motivo era o fato de a casa já estar cheia, mas depois fui percebendo que existiam motivos ligados à morte de Komoé. Por isso, na primeira oportunidade me mudei para a casa do prof. Aghi Bahi.

Conheci o prof. Aghi Bahi em 2005, na cidade de Maputo, em Moçambique, durante uma das assembleias do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África (CODESRIA) e rapidamente nos tornamos grandes amigos. Em curto espaço de tempo trocamos inúmeras mensagens, iniciamos algumas



pesquisas, consolidamos uma amizade, que dura até hoje, e já tínhamos combinado que eu ficaria em sua casa em 2007.

Quando deixei Yopougon, dois dias depois, com lágrimas nos olhos, sabia que não mais voltaria a vê-los e isso me entristeceu profundamente. Parte das fraturas que as guerras e as acusações provocam fica para sempre.

Em Abidjan, hospedado na casa do Aghi Bahi, pude me concentrar integralmente nas pesquisas do pós-doutorado. Visitei todas as instituições que desejei e reuni o conjunto de livros e textos que desejava. Eu já não era mais tão imaturo como em 2000 e 2002, e me deslocava com facilidade pela cidade. Além disso, contava com o apoio do Michel Kouame, meu amigo e assistente de pesquisa. Quando ficava sozinho, aproveita para conversar com Vicent, um muçulmano burquinense recém “convertido” à igreja Universal do Reino de Deus e responsável pelos cuidados da casa do Aghi.

Aghi é um intelectual incrível e a sua companhia foi imprescindível para que compreendêssemos os sentidos ambíguos da guerra civil. Lembro-me da noite em que ficamos assistindo o vídeo que recebi, discretamente, de um aluno na Universidade de Cocody. Nele estavam os registros dos horrores da guerra. Assistimos calados e assim que aquilo terminou, se é que terminou, nos recolhemos, cada qual ao seu quarto, sem um só palavra. As imagens nos emudeceram e nunca falamos o assunto.

Tendo percorrido todos os centros de pesquisa de nosso interesse em Abidjan, partimos para Andé e Germainkro. Andé tinha sido a nossa aldeia em 2002. Germainkro era um acampamento baoulé que ainda não conhecíamos, mas sabíamos que poderia ser de grande utilidade para os propósitos, considerando a sua localização em território beté, não muito distante da fronteira da Libéria.

Chegamos a Andé no final da tarde da última quarta-feira do mês de julho, *mercredi noir*. Estávamos cansados e sujos, mas não do trajeto, já que a paisagem que margeia a rodovia é de uma beleza quase indescrití-



vel. Pinceladas generosas de verde entrecortadas por clareiras, que rapidamente desaparecem. O cansaço também não era das muitas horas que ficamos aguardando o ônibus na inquieta Rodoviária de Adjamé. Saímos de lá próximo das 15 horas, não sei ao certo. Por sorte consegui um lugar na janela, ao lado de Michel Kouame, meu amigo e intérprete, sempre atento às conversas ao redor e ao celular, mesmo sabendo que o sinal por aquelas bandas é incerto. A janela, que me parecia um privilégio, aos poucos foi se transformando em outra coisa. Na primeira parada, uma hora depois de sairmos de Abidjan, foi por ela que entraram as palavras das vendedoras, a água gelada, o amendoim torrado, o milho assado, o pão e as duas latas de sardinha, nossa garantia de jantar. Meia hora depois, em algum ponto da rodovia, nova parada. Ao todo contei oito paradas em pouco mais de 190 quilômetros. Quando indaguei o motivo, ouvi dizer que era por uma questão de segurança. Em todas as paradas policiais entravam, solicitavam documentos de todos e faziam perguntas. Em uma das paradas pude ver pela janela do ônibus, mas sem nada fazer, o momento em que alguns passageiros, todos eles identificados como estrangeiros do Burquina Fasso, foram retirados do ônibus e agredidos. Eles não retornaram. Seguimos viagem e ninguém nada disse.

Pouco antes de chegarmos ao nosso destino o ônibus foi novamente parado. Pediram os documentos de todos os passageiros. Quando retornaram ao ônibus, devolveram todos os documentos exceto o meu. Desci do ônibus na companhia de Michel e encontrei o meu passaporte sobre a mesa do comandante da operação. Eu o cumprimentei e ele já foi logo perguntando o que eu fazia ali, naquele lugar. Antes mesmo que eu respondesse, lançou outras duas questões: você é jornalista? Não senhor. Então você é espião. Tremi. Não senhor. Sou um ex-estudante da universidade de Cocody e estou visitando amigos. Aqui está a minha carteira. Ele me olhou com desprezo e disse: da próxima vez, quando pedirem o seu passaporte, venha com ele. Sim senhor. Peguei o passaporte, agradeci e quando virei as costas ouvi a última pergunta: tem coca-cola? Não senhor, não tenho.



Confesso que achei que ele estava mesmo falando de coca-cola, mas o Michel me explicou dias depois que se tratava de propina. Por sorte não entendi, e ele deve ter percebido.

Desembarcamos na rodovia, eu, Leclerc e Michel. Já estava escuro. Seguimos até a casa do meu antigo tutor em Andé, Kouame Kouakou Ambroise. Não fossem aquelas tantas paradas teríamos chegado mais cedo. Assim como em Yopougon e também nas imagens que vi na rodovia, todos pareciam mudados. Dormi a primeira noite em um quarto entulhado de coisas e no dia seguinte acordei péssimo. Sabiam que chegaríamos, mas tudo indicava que não éramos esperados. Os estrangeiros, nossos amigos que moravam na aldeia, alguns há mais de 40 anos, tinham partido. Existia um violento discurso contra eles, especialmente os do Burquina Faso. Discurso de ódio, de vingança e de promessa de morte. Michel me alertou sobre o que um rapaz acabara de falar em um dos nossos encontros: “o meu filho vai matar um francês”. Michel chamou a minha atenção não apenas pela forma como a afirmação foi feita, mas muito especialmente por saber que aquele jovem não tinha filho.

Decidi que ficaríamos pouco tempo. Cumpriríamos apenas parte do que tínhamos ido fazer, visitaríamos amigos para amenidades e para a entrega dos presentes que levamos, mas evitaríamos contato com os estrangeiros e qualquer pergunta relacionada a eles ou situações colocadas pelas guerras.

Quando sentimos que era hora de partir, organizei uma ida a Kouassikro.

Como Kouassikro não era muito distante de Andé, apenas 60 quilômetros, a viagem não exigia nenhum preparativo especial. Precisaríamos apenas de um *taxi brousse* disposto a nos levar da rodovia à aldeia. Isso sim podia demorar um pouco, considerando que os *taxis brousse* só partem com lotação completa.

Encontramos Kouassikro muito vazia. Era um dia normal de trabalho agrícola e apenas os velhos, que já não podiam trabalhar, e algumas crianças pequenas ficam na aldeia. Leclerc saudou a mulher



que encontramos em uma das casas e ela pediu que uma das crianças fosse chamar os homens para nos receber. Leclerc foi com a criança. Michel me puxou pelo braço e pediu, usando um tom que um mais novo não costuma usar com um mais velho, que eu ficasse por perto. Quando os homens chegaram a minha sensação foi de ter cometido um erro, um dos maiores erros ao voltar ali. Eles eram oito ou dez. Reconheci entre eles o *monsieur* André, único que se mostrou feliz com a nossa presença, e o primo de Komoé, aquele que em 2000 tinha sido o meu guia. Nós nos sentamos, seguindo os ritos protocolares de acolhida. O Michel se manteve ao meu lado, enquanto Leclerc, que voltou na companhia dos homens da aldeia, encontrou um lugar mais distante de nós no círculo, como que querendo indicar que não estávamos juntos.

Quando me perguntaram sobre o motivo da visita, eu disse que como não tinha participado dos ritos funerários do Komoé e não tinha conseguido ir à aldeia em 2002, agora que sete anos já tinham se passado, achei que era o momento de render alguma homenagem ao meu amigo e à sua família.

Como a conversa era intermediada pelo Leclerc, que ficou como intérprete Agni – Francês, não posso dizer que estava compreendendo tudo. As conversas longas eram traduzidas por Leclerc em pequenas frases em francês.

Michel perguntou se eu sabia o que estava se passando e eu disse que estava compreendendo uma pequena parte, já não compreendia mais nada da língua agni, mas sentia a tensão do momento. Ele então disse que precisávamos ter cuidado, indicando que Leclerc não era confiável [Traduttore, Traditore? Nunca saberemos ao certo].

A família acolheu o meu desejo de prestar as homenagens e em seguida um deles me pediu uma soma em dinheiro para a compra das bebidas fortes. Foi nesse momento, enquanto conversavam entre eles sobre o que seria feito, que Michel resolveu me contar a gravidade da situação. Disse que a mulher com quem Leclerc conversou quando chegamos à aldeia era uma das tias do Komoé. Disse também que



quando Leclerc perguntou se ela me conhecia, ela respondeu que sim e que eu era a pessoa que tinha matado o filho dela.

Quando um dos jovens chegou com as bebidas e os ritos começaram, um dos velhos perguntou se o meu amigo, o Michel, sabia a língua agni. Ele mesmo respondeu que sim, mas tentou minimizar, dizendo que era baoulé e por isso entendia um pouco, muito pouco. Quando a bebida nos foi servida pela primeira vez, tomamos porque tínhamos acompanhado a garrafa desde o momento em que foi aberta até o momento em que fomos servidos. Quando vieram com a segunda rodada, recusei. O medo estava instaurado e a desconfiança revelada. Eu sabia que muita gente acreditava que eu tinha participado da morte do Komoé. O assunto já tinha sido tratado com o chefe de família, pai do Duvalier, e com a madame Dongô, irmã mais velha do Komoé, em 2002. Eles dois pareciam convencidos da minha inocência, mas a aldeia não.

Michel disse que precisávamos ir, que eu não estava bem, que tinha passado mal na noite anterior, mas eles insistiam para que ficássemos, para que bebêssemos. Não sei o que se passava na minha cabeça, mas sei que estava tomado totalmente pelo medo.

Foi graças ao *monsieur* André, chefe de terras e meu tutor em 2000, que conseguimos convencê-los de que precisávamos partir. Despedimo-nos seguindo todos os protocolos e ficamos por quase duas horas na estrada de terra que liga a aldeia à rodovia aguardando um carro. *Monsieur* André ficou ao nosso lado o tempo todo. Quando o primeiro carro se aproximou, era um caminhão repleto de inhame. O motorista, a pedido do *monsieur* André, aceitou nos levar até a rodovia, mas avisou que só tinha lugar na carroceria. Não nos importamos. Subimos rapidamente e encontramos espaço entre os inhames, suficiente para apoiarmos os pés. Saudamos as quatro pessoas que já estavam na carroceria e acenamos um adeus para o *monsieur* André, que vimos desaparecer aos poucos à medida que o caminhão se distanciava.

Em um dado momento um dos homens da carroceria, falando alto e gesticulando freneticamente, mandou que o motorista parasse



o caminhão. Desceu rapidamente e aos berros partiu para cima do jovem que acompanhava as vacas que livremente pastavam, comendo os pequenos pés de milho da plantação. O jovem, um estrangeiro, se arvorou, mas eles se entenderam, as vacas foram retiradas da plantação e podemos seguir viagem. Conflitos assim, entre pastores e agricultores, podem se transformar rapidamente em guerras.

Yako!!!

Referências bibliográficas

Augé, Marc. **Théorie des pouvoirs et idéologie: etude de cas en Côte d'Ivoire**, Paris: Hermann (collection savoir), 1975.

Augé, Marc. **O sentido dos outros, atualidade da antropologia**, Petrópolis: Vozes, 1999.

Bahi, Aghi & Santos, Acácio. "Contribuições de Georges Niangoran-Bouah ao estudo das tradições orais da Costa do Marfim". **Revista Cerrados**, 19(30), 2011.

Diop, Cheick Anta. Nations nègres et culture: de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui. Paris: Présence Africaine, 1979.

Eschliman, Jean-Paul. **Les Agni devant la mort**. Paris: Karthala, 1982. (Heritier, 1978).

Héritier, François. "Féminité et stérilite: la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade présientifique". In: **Évelyne Sullerot (sous la direction de)**. Paris, 1978.

Leite, Fábio Rubens da Rocha. **A questão ancestral: notas sobre ancestralidade e instituições ancestrais em sociedades africanas: loruba, Agni e Senufo**. 1982. Tese - FFLCH da USP, 1982.

Leite, Fábio Rubens da Rocha. "Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas: introdução aos estudos sobre África contemporânea". **África**, São Paulo, v. 18/19, n. 1, 1995/1996, p. 103-118.

Morin, Edgar. **Paradigma Perdido: a natureza humana**. Portugal: Europa-América, 1979.



TRADIÇÃO ORAL EM ÁFRICA: VALORES, MOVIMENTO E RESISTÊNCIA

 Elias Justino Bartolomeu Binja¹

O ENCONTRO DE DUAS OU MAIS CULTURAS é sempre fecundo, possibilita a autoafirmação, destacando as particularidades de cada uma; cria as condições favoráveis para articulação do vocabulário valorativo em que cada uma está inscrita; e engendra novas possibilidades de ser por meio da troca. O pressuposto aqui é de que nenhuma cultura tem as suas bordas definidas em linhas contínuas e fechadas, e sim num traçado que dá abertura para a outra e diferente. E, por assim ser, torna-se a condição necessária para afirmar o caráter dinâmico das culturas. O encontro das culturas europeias com as culturas africanas, no processo de colonização, a despeito do monoculturalismo² eurocêntrico, que impôs aos africanos a assimilação da sua como a justificativa de “civilizar os selvagens”, resultou numa modificação gradual e sistemática tanto dos africanos quanto dos europeus. A Europa impôs-se como a cultura da letra, da palavra escrita, o que contrastava com as tradições

¹ Doutor em Educação, Arte e História da Cultura, professor de Filosofia na Fam – Centro Universitário da Américas e na Fama – Faculdade de Mauá / UNIESP.

² Conjunto de ideias e políticas que hierarquiza as culturas, dando plenos poderes à cultura superior de impor-se às culturas inferiores, num processo sistemático de assimilação. Ou, ainda, é a prática de ativamente preservar a cultura nacional via exclusão de influências externas. Aliás, “Na atualidade, o conceito de cultura não mais se refere, por assim dizer, aos saberes ditados por um povo, por um Estado ou por alguma “intelectualidade” isolada, muito menos se espera que o restante da humanidade siga determinado padrão (monoculturalismo). Também não é correto interpretá-lo como “grau de instrução” ou educação recebida na escola” (Chaves, 2014, p. 18).



orais africanas. Desde então, a imposição de escrita tornou-se o imperativo civilizatório e a garantia de acesso do colonizado à dinâmica social do colonizador. Mas a relação entre as duas tradições, embora não sejam excludentes ou simétricas, tornou-se ambígua pela imposição da escrita e a anulação da tradição oral. O negro africano, sob todas as dificuldades, tem resistido ferozmente na preservação dela, considerando-a vital para sua existência. Manuel Rui Monteiro, poeta, compositor e músico angolano, em uma comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra, em São Paulo, no Centro Cultural, proferiu as seguintes palavras, em defesa da tradição oral:

Como escrever a história, o poema. O provérbio sobre a folha branca? Saltando pura e simplesmente da fala para a escrita e submetendo-me ao rigor do código? Isso não. No texto oral já disse não toco e não o deixo minar pela escrita arma que eu conquistei ao outro... E agora o meu texto se ele trouxe a escrita? O meu texto tem que se manter assim oraturizado e oraturizante. Se eu perco a cosmicidade do rito perco a luta. Eu não posso retirar do meu texto a arma principal. A identidade. (Monteiro, 1985, p. 39).

A tradição oral tem para o africano, sobretudo àquele do tronco Bantu, uma importância vital. Não nega o valor da escrita, enquanto tradição do outro que se impôs a ele, porque, aliás, é por meio dela que a África conquistou a Europa – “[...] No texto oral já disse não toco e não o deixo minar pela escrita arma que eu conquistei ao outro [...]”. Aquilo que faz a tradição oral, a “cosmicidade do rito” e “identidade” Bantu, é negado sistematicamente pelo “rigor do código” da escrita. No entanto, abraçar a tradição alheia em detrimento da sua é o sacrifício que o africano Bantu não está disposto a fazer e tem lutado há séculos a fio para não sucumbir à inexistência cultural.

A tradição europeia, da escrita, em geral, nunca se dispôs a reconhecer a tradição oral, o que a levou ao reducionismo de qualificar os povos ágrafos da África como civilizações sem história e sem cultura.



Embora a incidência de tais pensamentos seja menor hoje, não podemos negar que essas ideias fizeram o imaginário coletivo de muitos pensadores europeus³ que as difundiram pelo mundo. Os povos ágrafos podem não ter escrito, o que não impede que transmitam e conservem a sua história, os seus conhecimentos e a sua cultura.

Em defesa da tradição oral, diz-se que “uma coisa é a escrita e outra o saber” (Altuna, 2014, p. 37), nesse sentido, a escrita é apenas uma fotografia do saber e não é propriamente o saber. O saber, por sua vez, é uma luz para o ser humano. Os conhecimentos dos povos ágrafos africanos, como herança do saber dessas comunidades, permanecem na sua história através do texto oral e oraturizante. A literatura oral é a grande riqueza cultural desses povos, e que é conservada por meio de uma memória extraordinária. Entre os Bantu, a tradição oral não é apenas fonte principal de comunicação cultural, mas é uma cultura própria que distingue o povo, considerando que abarca todos os aspectos da vida. Ela relata, descreve, ensina e discorre sobre a vida. A

³ Kant e Hegel podem ser tomado como exemplos da negação e da desqualificação do negro em geral. O primeiro, em sua obra “Observations sur le sentiment du beau et du sublime”, p. 505, diz: “Os negros da África, por natureza, não têm nenhum sentimento que se eleve acima do pueril. O senhor Hume desafia quem quer que seja a citar um único exemplo de um negro demonstrando talento e afirma que dentre as centenas de milhares de negros que são transportados de seus países para outros, mesmo dentre um grande número deles que foram libertados, ele nunca encontrou um só que, seja em arte, seja nas ciências, ou em qualquer outra louvável qualidade, tenha tido um papel importante, enquanto que dentre os brancos, constantemente ele constata que, mesmo se nascidos das camadas mais baixas do povo, estes sempre se elevam socialmente, graças a seus dons superiores, merecendo a consideração de todos”. Por sua vez, Hegel segue o mesmo pensamento em “Leçons sur la philosophie de l’histoire”, p. 74-75, quando diz: “a África propriamente dita, tão longe quanto a história registra, conservou-se fechada, sem laços com o resto do mundo; é a terra do ouro, debruçado sobre si mesma, terra da infância que além do surgimento da história consciente, está envolvida na cor negra da noite...[...] O que caracteriza os negros, é precisamente o fato de que sua consciência não tenha ainda chegado à intuição de nenhuma objetividade firme, como por exemplo Deus, a Lei, onde o homem se sustentasse na sua vontade, possibilitando assim a intuição do seu ser... Como já dito, o negro representa o homem natural, em toda sua selvageria e sua petulância; é preciso fazer abstração de qualquer respeito e qualquer moralidade, do que se chama sentimento, se se deseja de fato conhecê-lo; não se pode encontrar nada nesse caráter que possa lembrar o homem”.



tradição oral nas sociedades tradicionais africanas configura os pilares em que se apoiam os valores e as crenças transmitidas pela tradição e, simultaneamente, é por meio dela que se previnem as inversões éticas e o desrespeito ao legado ancestral da cultura. Entretanto, não é de se estranhar que a tradição oral seja a fonte preciosa que oferece os dados de um registro de memória, livre das peias da oficialidade ou regras do código da escrita, que tentam impedir que se faça história. Às vezes, atribui-se a ela o papel indigno de mero compêndio de instruções, por parte daqueles que tentam sufocar o espírito dela, com as críticas que norteiam as investigações históricas escritas. O texto oral, entretanto, afigura-se como um relicário em que umas das mais genuínas expressões do povo encontram guarida (Duarte, 2009).

Através da tradição oral podemos descobrir o pensamento do negro Bantu e os seus comportamentos individuais e sociais, considerando que a riqueza espiritual, os valores didático-pedagógicos e históricos, bem como o vocabulário valorativo e o variado poder de expressão, estão todos inscritos na tradição do texto oral. O discurso, nessa tradição, pela força evocativa, não se presta a banalidades verborrágicas e ideológicas, mas transmite o essencial. Explicita-se como um sistema de autointerpretação da comunidade através de seus membros. Vale dizer que através da tradição oral a sociedade explica-se a si mesma; daí que a história oraturizada dos Bantu aproxima-se a uma verdade ontológica, ou seja, ela fixa o olhar da pessoa nas questões ontológicas ignoradas pela história científica das sociedades ocidentais (Altuna, 2014). Entretanto, a narração reveste-se com significados que mobilizam e configuram a comunidade, é acompanhada pelo ritual próprio, reeditando o mundo ideal das ações justas e dos heróis da tradição que não se analisam pela ótica ocidental.

A história oral, nesse sentido, não está sujeita ao crivo da historiografia ocidental que contrapõe valores ancestrais a uma nova escala, incompatível com códigos familiares enraizados na cultura local e sacralizados pela tradição ancestral. Sobre o ritual que cerca a narrativa oral, salienta Duarte:



A ritualização do ato de contar, a reverência que o africano tem pela palavra, o gestual, a interação do narrador com o público ouvinte geram cumplicidade e permitem falar da diferença, reconstruir o velho, pela memória, recepcionar o novo pela fantasia, pela esperança, pela sacralização, pois é do sagrado que a palavra extrai o seu poder criador e operacional, e, segundo a tradição africana, tem uma relação direta com a manutenção da harmonia tanto no homem como no mundo que o envolve (2009, p. 187).

A contação da história da comunidade é um evento significativo, é sagrado por assim dizer, consagrada àqueles que recebem da comunidade tal legitimidade para fazê-lo: geralmente anciãos e jamais jovens. A palavra na voz de um ancião e a devoção a ela tributada pelo grupo social explicitam como toda tradição se inscreve nela. A palavra oral é sempre complementada pelos ritos e pelos símbolos. Os ritos e os símbolos tornam-se ininteligíveis e ineficazes sem a palavra e a tradição que lhes dão sentido e significado. Daí dizer-se que “em África o mundo é dominado pela palavra. A palavra é uma arte e há toda uma literatura elaborada pela oralidade” (Altuna, 2014, p. 38). A palavra e a sua oralização fazem parte da maneira de ser-se negro Bantu, vale dizer, aqui a palavra não voa, não se perde, mas permanece e é transmitida piedosamente com reverência de geração em geração por intermédio dos anciãos, os sábios da comunidade.

O fato de a palavra ocupar o primeiro lugar nas manifestações artísticas, nos cultos religiosos, nas cerimônias festivas ou fúnebres, vale dizer, dos acontecimentos da vida social Bantu, além do seu grande valor dinâmico e vital, a torna praticamente o único meio de conservação e transmissão do patrimônio cultural Bantu. E é assim que se compreende o predomínio da história entre os negros africanos (Ibid.). A tradição oral é a biblioteca, o arquivo, o ritual, a enciclopédia, o tratado teológico e a filosofia da África negra. E não ficam de fora a dança, a escultura, os jogos e a música para completar o patrimônio



cultural negro-africano. Vale dizer, o presente do Bantu vive do passado (Ibidem.).

A história dos povos ágrafos africanos tem mais vivacidade, está mais gravada no pensamento coletivo e mais presente no cotidiano. A tradição oral está impregnada de respeito pelo passado, pelo antepassado que nos legou o presente com o devido dinamismo vital que se comunica e se prolonga no grupo e no indivíduo. A tradição oral, nas comunidades africanas ágrafas, cumpre a imprescindível função de unir os vivos aos ancestrais: as palavras que esses pronunciaram fazem-se vida na comunidade que a conserva com vigor através do tempo. A palavra dos ancestrais que mobiliza a comunidade é explicitada nos contos, nas cantigas ou canções, nos mitos, nos gestos, nos provérbios, através de laços vitais que mantêm a coesão dos membros da comunidade. Os laços vitais de sangue se por lado são robustecidos, por outro são exteriorizados por meio da palavra que os dinamiza num encadeamento complexo de gerações.

Cada geração celebra a palavra ritual da geração que lhe antecede, e em um rigor de honra e testemunho prolonga-a para a geração seguinte que a receberá da mesma maneira, com reverência. A palavra é sempre diálogo e comunhão assentes no respeito e na credibilidade. A memória, nesse sentido, é prodigiosa e conserva a palavra nos cantos, provérbios, lendas e mitos, além de fixar as genealogias, as migrações, as epopeias e guerras, como partes de um cordão único que tece as bordas de uma civilização inscrita na cultura. E essa biblioteca oraturizada circula pelas aldeias, vilarejos e cidades, chegando a todos com mais ou menos incidência. Os anciãos, legítimos portadores do legado ancestral, fazem a transmissão fiel, recordando os minuciosos pormenores da narração.

A liberdade imaginativa com que narram, e em alguns casos poética, pode induzir ao erro de pensar que se trata de mera fantasia, mas para a comunidade que a acolhe tudo faz parte do ritual narrativo. Os dados e as palavras são escolhidos criteriosamente segundo a sabedoria ancestral, levando os ouvintes a presentificar o passado. A comunidade



da tradição oral confia nela como uma fonte verdadeiramente histórica. Quanto aos espaços e a profundidade envolvida na história oral, Altuna salienta que:

A profundidade desta tradição depende igualmente do grupo: as estruturas profundas, os matizes e complexidades geram uma tradição oral rica, mas ambígua e complicada, com múltiplas facetas. A transmissão realiza-se principalmente através dos ritos de iniciação e das diversas formas de educação. Pode ser feita ao ar livre, nas reuniões com os velhos ou 'sábios', à noite, à volta da fogueira ou, privadamente, nas escolas de iniciação. (2014, p. 39-40).

Os espaços reservados para as narrativas orais da história do povo, seja ao ar livre, seja num espaço reservado, tornam-se sagrados. Daí dizer que para o Bantu o lugar de intimidade não é a casa, ou o quarto em particular, mas aquele lugar ou o espaço reservado pela família ou comunidade para transmitir a cultura ancestral. É à volta da casa, no quintal, onde se pode acender a fogueira ou, às vezes, na sala de casa, quando não houver um espaço melhor. Entretanto, a tradição oral exige entrega e adesão interior plena do narrador e dos ouvintes, condição necessária para a perfeita memorização. A tradição oral, pelo exposto, envolve o entendimento, o conhecimento, vale dizer, do saber da comunidade, do indivíduo, ao mesmo tempo em que se vincula ao espaço ou lugar, define as funções e configura e possibilita a articulação da cultura. Entretanto, a narrativa oral é uma mensagem transmitida de geração a geração; daí afirmar-se que nem toda informação verbal faz parte da tradição, mas unicamente o testemunho ocular que se consolida e se perpetua, passado de uma geração a outra.



A Palavra-Ação e a Palavra-Coisa na tradição oral

Smolka (1995), discutindo a concepção da linguagem como instrumento, retoma a síntese das ideias tradicionais no ocidente destacando a função mediadora da linguagem como a analogia básica entre signo e instrumento, ressaltando, no entanto, as diferenças essenciais entre esses. Se os instrumentos são meios de controle e domínio da natureza, e orientam o comportamento para o objeto da atividade, provocam modificações nos objetos. Por sua vez, em contraste, os signos são meios de atividade interna, dirigidos para o controle do indivíduo da linguagem, o que modifica as próprias operações psicológicas e não o objeto sobre o qual incidem, entretanto, o controle tanto da natureza quanto do próprio comportamento estão inter-relacionados de tal forma que as mudanças produzidas pelo homem na natureza, simultaneamente, também os modificam. Desse modo, “assim como o uso de instrumentos amplia a gama de atividades onde novas funções psicológicas se desenvolvem, o uso de signos muda fundamentalmente toda a atividade psicológica” (Smolka, 1995, p. 11).

Em geral, a palavra é tida como instrumento, no sentido mais geral, o que significa que a linguagem toma referência à noção de fabricação e/ou de uso de mediador, no seu aspecto funcional e utilitário. Vale dizer, a linguagem é vista como um meio para atingir um fim, e não essa noção da concepção clássica, no ocidente, em que a linguagem é vista como meio ou veículo de expressão, comunicação, representação (Ibid.). Essa noção mantém a linguagem circunscrita à dinâmica intelectual e faz da palavra uma “coisa”, um objeto de estudos intermináveis, articulada aos sabores das mudanças culturais. A palavra e a pessoa que a pronuncia mantêm-se distintos, estranhos e equidistantes um do outro, condição essa que possibilita a instrumentalização da primeira pelo segundo. No entanto, nas culturas negro-africanas Bantu, a palavra não é intelectualizada, ela se mantém una com a pessoa que a pronuncia. Por ela e nela o falante se comunica, translada-se e prolonga-se. Vale



dizer, a palavra é a pessoa e por ela o falante explicita a sua identidade – o modo como a pessoa se percebe na dinâmica do seu grupo social. Entretanto, falar para o Bantu é muito mais que comunicar, no sentido de transmitir uma mensagem, mas é dar-se a conhecer, é doar-se ao ouvinte. A palavra expressa, como nenhum outro meio, a energia vital interior da pessoa. Como salienta Altuna (2014, p. 88):

É sinal do seu dinamismo influente e a mais vital e eficaz concretização pessoal da interação. Faz-se vida participada, autoadoção da pessoa e comunhão interpessoal. Tanto dinamismo encerra o seu conteúdo como a pessoa que a pronuncia. Pessoa-palavra, dinamismo vital, significam o mesmo.

Nas tradições orais africanas o cuidado e o respeito à palavra são condições essenciais da existência do Bantu e da sua cultura. O zelo pela palavra condiciona a permanência ou a exclusão, sendo essa a razão pela qual a maioria das sociedades ágrafas Bantu considera a mentira como uma verdadeira chaga moral. Segundo Duarte (2009), na tradição africana, aquele que mente, porque falta com a sua palavra, mata a sua pessoa civil e conseqüentemente desliga-se de si mesmo e da sociedade que o cerca. A reverência votada à palavra, defendida e preservada ao longo do tempo, faz do Bantu estranho, “exótico”, na cultura ocidental, “inundado da verborragia inócua que sustenta e contém a massa insatisfeita, anestesiada com o canto das sirenas modernas e afogando-se no oceano de falsas promessas, ribalta profunda à espera dos incautos navegadores do mundo globalizado” (Duarte, 2009, p. 187).

Fernandes (s.d.), discutindo as distintas concepções da linguagem em uso no ocidente, salienta, antes de mais, a linguagem como expressão do pensamento. Nessa concepção a palavra fica estritamente vinculada ao saber, vale dizer, não saber pensar passa a ser a causa de não poucas pessoas não saberem se expressar. Entretanto, a linguagem é aqui reduzida a um ato racional, da pessoa como um indivíduo, que não é afetado pelo outro nem pelas circunstâncias que constituem a situação



social em que a a palavra acontece. A palavra é apenas a exteriorização do pensamento por meio de uma linguagem articulada e organizada. É vista como sendo um ato de criação individual. Nesse sentido, como expressão exterior, a palavra depende apenas do conteúdo interior, do pensamento da pessoa e de sua capacidade de organizá-la de maneira lógica dentro de uma estrutura linguística. Daí acreditar que a palavra pensada seja o resultado lógico da linguagem, que deve ser incorporado nas regras situadas dentro do domínio gramatical normativo.

A sociedade negro-africana tradicional, por sua vez, não só não racionaliza a palavra, como a insere dentro de uma estrutura hierárquica e social. Essa sociedade hierárquica tem como princípio fundamental a participação na vida, na unidade vital. A compreensão da participação possibilita a explicação do comportamento tanto individual quanto social do Bantu. Suku ou Nzambi (Deus – em tradução livre) é o princípio fundar e informador de toda existência, de todos os seres e inunda a sua criação com o princípio vital. Dessa feita, a vida é o princípio e o fim da criação e das comunidades Bantu. Ela, como princípio vital, inunda a existência e é, para o negro-africano, o maior dom de Deus e, ao mesmo tempo, uma realidade sagrada, de preço inestimável.

Os ancestrais a receberam de Deus como energia, força e dinamismo incessante, que impregna o universo, a fim de que a comuniquem e a defendam. Então, “Deus é o manancial e a plenitude da vida” para os Bantu” (Altuna, 2014, p. 50). A vida sempre aparece como mistério místico, mas real e tangível em suas concretizações e ações contínuas, daí que: “todo o universo palpita porque é dinâmico, ativo, vivo, pujante” (Ibid.). Nessa ordem, todos os seres são afins, participam do mesmo princípio vital e de uma idêntica realidade, embora em graus diferentes. A palavra se circunscreve a esses graus e deles ganha força e importância hierárquica.

A hierarquização do poder vital se estende entre os dois mundos: o invisível e o visível, sendo que no invisível o vértice superior da pirâmide é ocupado por Deus, o que faz a sua palavra mais poderosa do que a de



qualquer outro ser. Deus é a Vida e a possui por si mesmo; Ele é plenitude de ser e fonte de toda vida e de todas as suas modalidades. Depois de Deus, seguem os ancestrais, sendo os fundadores do gênero humano, seguidos dos fundadores dos grupos primitivos e de algumas famílias os mais categorizados. Esses ancestrais, na cultura Bantu, ocupam uma categoria tão elevada que supera a de qualquer pessoa viva, porque receberam a força vital diretamente de Deus e a passaram às gerações que os seguiram. Por essa razão, eles não são meros defuntos, mas “são os máximos reforçadores da vida, depois de Deus, e para todos os clãs são a imagem, a personificação de Deus” (Altuna, 2014, p. 62). Depois seguem os antigos heróis civilizadores, salvadores, considerados colaboradores de Deus, que inauguraram as técnicas, reforçaram e influíram a vida nas comunidades. Só depois é que seguem os outros defuntos. O peso que as palavras proferidas por eles terão na comunidade Bantu é determinado de acordo com a posição hierárquica.

O mundo visível, por sua vez, está integrado por forças pessoais e impessoais, de tal sorte que o ser humano ocupa uma posição privilegiada por ser o único existente ativo inteligente capaz de aumentar a sua vida e dominar as forças inferiores. Nesse sentido, toda criação está centrada no ser humano, fazendo com que todos os seres estejam destinados a realizar plenamente a pessoa humana dentro do sistema da existência. Vale dizer: “o homem é a força suprema, a mais poderosa entre os seres criados. Domina os animais, as plantas e os minerais. Estes seres, por predestinação divina, somente existem para assistir ao ser criado superior, ao homem” (Ibid., p. 63). Aqui, a palavra é hierarquizada segundo o critério da proximidade da pessoa aos seus ancestrais ou seres superiores, ou seja, quanto mais próximo a pessoa se encontra dos seus antepassados ou de Deus, mais poderosa é a sua palavra, visto que os ancestrais se prolongam nos seus descendentes. Daí que os reis ocupam o vértice da pirâmide, seguidos dos chefes das tribos, dos clãs, das famílias e dos anciãos. Entretanto, em súpula, a palavra dos ancestrais, legada à tradição, é mais poderosa que a dos



vivos e, entre esses, a do rei, de um ancião, etc. é mais eficaz do que a de uma pessoa normal.

Na tradição oral, a palavra por sua natureza revelativa, porque coincide com o falante, o Bantu se faz e atua por meio dela, falando se realiza e realiza, ou seja, a palavra é a plena manifestação do falante, porque exterioriza a sua realidade última. Não só manifesta os seus pensamentos e sensações, mas a pessoa subsiste nela, explicita a sua identidade. Se por um lado a palavra é um instrumento maior do pensamento, da emotividade, é, ao mesmo tempo, instrumento da ação. Vale dizer, os pensamentos e as emoções subsistem por causa da imagem verbal; a palavra é o alento animado e o que anima a pessoa que fala. Ela possui a vitalidade mágica que lhe confere a capacidade de realizar a participação e cria o nomeado por sua virtude intrínseca. Por isso é que o Bantu entende a palavra como a coisa que realiza as coisas. Daí que, “... as riquezas mais preciosas do pensamento e coração africano se expressão não pelas linhas, sons, cores ou formas, mas pela palavra, domicílio privilegiado do patrimônio cultural comum” (Altuna, 2014, p. 89). Ainda assim, não é menos importante destacar:

Uma maldição, uma bênção, um juramento, um conjuro ou uma palavra ritual, solene, mágica, sempre concretizam e patenteiam a participação vital. A palavra é como um símbolo eficaz, capaz de produzir efeitos e influir noutros seres depois de contatá-los. Por isso é poderosa. Realiza magicamente a participação vital. É sopro animador, água e calor fecundante, não somente possui um significado conceitual, leva sobretudo uma carga simbólica e intuitiva e uma força criadora que faz eficaz as ações sobre as quais se pronuncia. Por seu poder mágico-místico, pode ser perigosa ou benéfica. A Palavra como Força e Símbolo, penetra tudo, encontra-se em tudo, reina em toda a parte, multiplica os seus modos de intervenção na existência humana (Ibid.).

A palavra, com o seu poder, engendra a realidade, constrói e destrói, cura e fere, consola e machuca; da mesma forma que pode



elevar a pessoa dos escombros existenciais para as alturas da realização, é do mesmo modo que pode abater a pessoa e reduzi-la aos escombros existenciais. É ela que sustenta com vitalidade as dinâmicas sociais e políticas da comunidade, ao mesmo tempo em que dá o porte sagrado às expressões religiosas. Os ritos não são sem a palavra, tornam-se vazios, inócuos e ineficientes nas suas ações mágicas. Na religião, sabe-se que nem todos sabem falar, por isso existem pessoas indicadas para fazer uso da palavra. Os iniciados, salienta Altuna (2014), e os indicados a fazer uso da palavra, conhecendo a magia delas, conduzem as cerimônias ritualísticas, explicitando seu caráter sagrado. Desse modo, o indicado a fazer uso da palavra conhece as palavras apropriadas para pôr em movimento a interação vital em favor da comunidade, atrai ou acalma os ancestrais, ou ainda consegue que sejam aceitos os sacrifícios pessoais ou comunitários. O caráter sagrado-mágico da palavra, quando invocado por conjuro, cria, é agente ativo que realiza as leis da participação, trazendo à existência o nomeado por seu poder intrínseco. Vale dizer: “é que esta magia é o conjuro, maldição ou bênção. Há uma só magia, a da palavra” (Ibid., p. 89). Por isso elas são perigosas:

O feiticeiro pode pronunciar palavras maléficas, desintegradoras da vida, e o adivinho conhece as contra palavras, que anulam influxos nefastos ou geram harmonia. Os feitiços, amuletos e talismãs permanecem ineficazes sem a palavra. Devem ser criados com o seu conjuro; de outra forma, estariam vazios (Ibidem.).

Outrossim, para que as palavras realizem os desejos, via de regra, é imperativo que sejam palavras-conjuro ou palavras encantamento esotéricas, incompreensíveis para os não iniciados, herdadas ou criadas pelos especialistas ou autorizados a fazer uso delas. Entretanto, segundo Altuna (2014), os gestos e as palavras, nos ritos mágicos, parecem incoerentes e absurdos ao observador estranho. Elas são sussurradas ou pronunciadas com rapidez para que o profano não



as entenda nem o inimigo as contradiga. O ocidente, se não faz da palavra mera expressão do pensamento, faz dela mero instrumento de comunicação. Segundo Geraldi (1997, p. 41), “a concepção segundo a qual a linguagem é um instrumento de comunicação, liga-se à teoria da comunicação e prediz que a língua é um sistema organizado de sinais (signos) que serve como meio de comunicação entre os indivíduos”, ou seja, a língua é um código, um conjunto de signos, combinado através de regras, que possibilita ao emissor transmitir certa mensagem ao receptor. Nesse sentido, a comunicação só pode ser estabelecida quando emissor e receptor conhecem e dominam o mesmo código, que é utilizado de maneira preestabelecida e convencionalizada. Embora essa concepção desloque a linguagem do prisma individual, mantendo-o completamente independente de todo ato de criação pessoal, de toda intenção ou desígnio, mantém a palavra exterior ao sujeito e à própria vida. À medida que a língua se opõe ao indivíduo enquanto norma indestrutível, peremptória, que o indivíduo só pode aceitar como tal, ela ainda é só um meio. Vale dizer, a língua não é nem começo nem fim, mas acabada em seu sistema. Enquanto totalidade de formas fonéticas, gramaticais e lexicais, a língua torna-se extremamente complexa e, às vezes, tão difícil enquanto inacessível ao sujeito iletrado. Daí a cisão entre falante e palavra, sendo essa última tão independente quanto tendo vida própria, e nem sempre fiel à mensagem ou às intenções do que fala.

Nas culturas bantas, à medida que a palavra dinamiza a vitalidade da comunidade, também atualiza e presentifica os antepassados; robustece a solidariedade já que, cheia de vida, é transportada pelas gerações por um laço que une os vivos aos ancestrais. A palavra desempenha um papel primordial, da unidade vital e comunhão no tempo: passado, presente e futuro. Nelas os laços de sangue se asseguram e se fortalecem, visto que pela palavra se exterioriza o coração tanto mais que o pensamento. Para o Bantu, conversar, narrar, trocar notícias e impressões constituem um dos prazeres mais agradáveis. A palavra é criadora porque está repleta de uma realidade enraizada na interação.



Altuna (2014) destaca as palavras de um ancião adivinho Bantu: “no princípio era a força suprema, Deus criou todas as coisas. Deus falou e o sopro da sua palavra criou tudo o que existe, tudo o que deverá existir. Assim o equilíbrio dos seres é eterno” (p. 91). Vale dizer,

Deus é a palavra e com a palavra deu origem, nomeando-as, a todas as coisas, à participação e à criação acabada já e inacabada ainda porque a interação a renova e origina. Por isso, na África negra, existe a ‘Mitologia da Palavra’. Foi pela palavra, doada por Deus aos homens, que o Todo-Poderoso lhes ensinou, junto com a ciência dos seres e das coisas, as técnicas que lhes permite dominar o mundo. Este é o resumo do mito. (Ibid.).

Nas culturas negro-africanas Bantu, a palavra é a expressão significativa da própria existência do ser Bantu. Pela palavra todas as coisas foram criadas e são mantidas pela interação e participação vital dos homens à criação. A experiência de ser Bantu começa, termina e se basta na palavra; é a explicitação plena do ser sendo na dinâmica coletiva do grupo da vitalidade. O estranhamento, o viver fora da comunidade Bantu, na diáspora, é ainda maior quando a pessoa vê-se separada da palavra, seja pela racionalização intelectual, seja pelo discurso descolado do sujeito atomizado da sociedade ocidental. A distância que separa as culturas bantas das culturas ocidentais gravita em torno da unidade sujeito-palavra e da cisão entre sujeito-palavra, sendo que na primeira a palavra é a própria vida do sujeito, ao passo que, na segunda, a palavra não passa de um mero traço, um detalhe da existência do sujeito que a usa.

Travaglia (1997), discutindo a linguagem como uma forma ou um processo de interação, salienta que essa concepção, que o indivíduo faz ao usar a língua, não é tão somente traduzir e exteriorizar um pensamento ou transmitir informações a outrem, mas sim realizar ações, agir, atuar sobre o interlocutor. Essa concepção situa e trata a linguagem como um lugar de interação humana, como o lugar de constituição de relações



sociais. Aqui se coloca no centro da reflexão o sujeito da linguagem, as condições de produção do discurso, o social, as relações de sentido estabelecidas entre os interlocutores, o diálogo, a argumentação, a intenção, a ideologia, a historicidade da própria linguagem. Essa concepção, embora seja a mais aceitável e condizente com a realidade ocidental, ainda assim situa a palavra fora do agente; como lugar ou espaço, a linguagem precisa ser ocupada, o falante precisa vestir-se dela e estabelecer pontes que a aproximam dos outros e os outros dela. A identidade se constrói nesse campo dialógico, mediado pelas expressões, que instrumentalizam a linguagem como veículo. A palavra permanece na instância da exterioridade como meio das identificações dos agentes falantes. E isso é estranho ao Bantu.

Dos símbolos aos mistérios da nomeação entre os Bantu

Se os símbolos são coisas cujo valor ou significado é atribuído pelos seus usuários, os povos ágrafos os têm como instrumentos para explicitar as realidades íntimas e/ou do mundo espiritual. Eles revelam certos aspectos profundos da realidade e seu valor nunca é determinado pelas características físicas do objeto em questão, isto é, de suas propriedades intrínsecas, mas sempre por algo arbitrário que se torna convencional. Fazem parte do ser Bantu e assinalam o poder daquilo que assimilam como o abrir níveis de realidade que de outro modo permaneceriam fechados. Por exemplo, abrir a mente para aquelas realidades que de outra maneira não se teria consciência. Entretanto, cabe também ao símbolo o modo satisfatório de expressão e de comunicar a experiência da realidade sagrada; de tornar toda realidade transcendental inteligível à comunidade (Altuna, 2014).

A colonização europeia violentamente cuidou em demonizar as culturas locais, nas colônias, enquanto sacralizava as próprias culturas. Impôs a sua e não evitou esforços em apagar as culturas demonizadas. Com a necessidade de controlar as colônias, criou um sistema rígido



de registro civil em que os nomes dos colonizados foram trocados e recusados. Ao assimilar a cultura do dominador, a nomeação e os seus critérios vão mudando e não é de se estranhar que para isso, até o século XVI, as pessoas eram identificadas com apenas um nome. À medida que o crescimento populacional aumenta, um só nome já não era suficiente, passando a adotar-se o nome da família ou o sobrenome. Entre os critérios utilizados, a referência mais usada é a homenagem: lembrança de familiares, personagens reais ou fictícias. Com o fortalecimento das instituições públicas proibiram-se certos nomes: tribal, estrangeiro e o não conveniente aos interesses do colonizador. Segundo Kanitz (2014, p. 127):

A criança absorve o nome que outra pessoa lhe dá e associa-o ao seu corpo, à imagem de seu ser. Como a criança não pode se nomear, pois ela não pode se dar o ser, ela assume essa imagem criada pela palavra da outra. Ao ser nomeada por outra pessoa, ela pode ser distinguida das coisas e pode nomeá-las. Ou seja, a criança é dependente de outra pessoa para ser diferenciada do mundo (forma passiva) e, somente então, poder se diferenciar (forma verbal refletida). O nome é e não é seu corpo, mas é pelo nome que a criança se liberta de sua identificação imaginária (pela mãe) e se ‘torna’ real.

A autora vai adiante afirmando que a escolha do nome pelas responsáveis é por um lado inconsciente, mas, por outro lado, consciente. É inconsciente porque somente alguns dentre inúmeros nomes são lembrados. Mas é também consciente porque se refletirá e definirá qual dos nomes “trazidos” pelo inconsciente combinará com a imagem sonhada da criança. Essa é a função do pensamento: dos nomes sugeridos inconscientemente, decidir qual nome melhor identificará a criança e que não a exporá ao ridículo. Vê-se nitidamente que, em geral, no ocidente, a preocupação com a nomeação é psicológica, não tem caráter, por assim dizer, sagrado ou transcendental. Então, dar nome a alguém antes ou depois do nascimento pouco importa. Mas



mesmo assim, o nome é um atributo imposto à criança, que afeta a sua psique e se enraizará nela. Como uma osmose, a criança “veste” e é modelada. O nome faz parte dela e possui uma ligação direta com seu comportamento individual, com a sua personalidade. Como dirá Obota:

Deve-se sempre pensar se a pessoa, devido ao seu nome, não será submetida a problemas por ele ocasionados, quer por ser eufonicamente desagradável, quer por ter significado extravagante ou excêntrico, quer por ser nome de alguma personagem que permita uma associação negativa [...]. (1986, p. 5).

A preocupação com a estética do nome assume o primeiro plano, ou seja, que o nome seja bonito, alegre, que seja do gosto da maioria das pessoas e principalmente que a criança também venha gostar e sentir orgulho dele (Kanitz, 2014). Entre os Bantu, a nomeação reveste-se de significados diferentes, ainda que não ignore o exposto. Os símbolos não são enunciados científicos, podem até ser cientificamente errados, mas não se pode negar que se referem a uma experiência autêntica e não devem ser contrapostos à ciência. Combinados ao poder da palavra geram o simbolismo Bantu, condição necessária para participação da força vital da comunidade. Vale dizer, “a comunidade contata com a interação vital através dos símbolos, que se convertem em instrumentos importantes para reforçar a solidariedade. Todos os acontecimentos, desde o nascimento até a morte estão envoltos em símbolos” (Altuna, 2014, p. 93).

Para o Bantu, os símbolos, enquanto coisas, são simultaneamente sinal e sentido, ao mesmo tempo atuam como coisas visíveis que significam e atualizam as realidades invisíveis, decifrando outras realidades inscritas na sua materialidade. Vale dizer, os símbolos propiciam a mediação e a realização dos mundos visível e invisível, considerando que a realidade efetiva é inteligível e a realidade visível é a sua efetivação ou manifestação. Desse modo, através dos símbolos o Bantu expressa comunidade ou recebe as realidades últimas ou



transcendentais ao aceitar o significado convencional que a experiência comunitária lhe atribui.

Os símbolos não só são diversificados, como também podem ser qualquer coisa da realidade sensível; podem ser uma pessoa, o líder da comunidade, o patriarca do clã, o pai de família, etc., ou uma coisa qualquer como uma pulseira no pulso de um ancião ou cajado, que simbolizam o seu poder. Podem ser ainda ações, gestos, fórmulas, palavras ou nomes. No entanto, o símbolo é sempre concreto e não unicamente mental ou abstrato, existe no mundo como uma projeção concreta da dinâmica vital e pressupõe o esforço das pessoas da comunidade para se conectar com ele. Embora reflexo do mundo invisível, o símbolo é cheio e vivo na dinâmica coletiva da comunidade, daí que a oralidade concretiza-se numa infinidade de palavras-símbolos, já a palavra, por si só, é sempre um símbolo. Por isso diz-se que: “o negro-africano vive numa floresta de símbolos, já que tudo o que existe participa vitalmente e pode ser ativo ou passivo na interação vital” (Altuna, 2014, p. 97). Por essa razão, os nomes têm um poder simbólico e revelam bem mais do que mero substantivo que diferencia uma pessoa das outras.

Segundo o autor, os povos Bantu têm o nome como parte constitutiva da pessoa, visto que a completa, explica a natureza própria do ente individual, mostra a sua realidade e descobre a sua interioridade. É um distintivo identitário que segue a alma espiritual, assim como a sombra segue a alma sensível (Ibid.). A subjetividade e a essência, vale dizer, o ser da pessoa, em parte estão encerrados no nome que a identifica, fazendo parte da personalidade que revela o ser da pessoa. É por meio do nome que o indivíduo é situado na sua comunidade, e, como denominação, a pessoa é reconhecida e tem nele a sua situação: a sua origem, as suas atuações ou atividades, suas relações com os outros e assim por diante. “Pela sua origem concreta não só nomeia, mas explica. É mais que um sinal. Transforma-se numa figuração simbólica” (p. 268). Por essa razão, a nomeação de alguém obedece a um processo e critérios rigorosos.



O nome dá assento, o lugar que a pessoa vai ocupar na comunidade e a palavra que o nomeou é sempre ativa, carregando o dinamismo vital de participação ao grupo. A nomeação carrega motivação e expectativas que afetam vitalmente tanto a pessoa como a sua comunidade. Não se dá nome a quem ainda está no ventre que, embora seja pessoa, é um indivíduo em potência, que se atualiza no instante em que é nomeado. Assim, “o ser que se diferencia do animal e que tem um lugar na sociedade dos homens não se engendra pelo ato do nascimento, mas pela palavra-sémen, quando se lhe põe um nome” (Altuna, 2014, p. 168). Há na comunidade pessoas indicadas para nomear; em certos grupos Bantu quem nomeia é a avó, em outros, se for um menino, o pai, e, se menina, a mãe, em outros, as tias maternas, e assim por diante.

Os critérios também são variados consoante a comunidade. Às vezes, dá-se o nome do dia da semana em que a criança nasceu, ou fica com o nome da primeira palavra que a mãe ouviu depois do parto. Ou, ainda, o nome definido pelas circunstâncias em que a criança nasceu: Chuva, Saraiva, Montanha, Rio, etc. Mas o mais comum é atribuir o nome de um ancestral que fora bem-sucedido e duas razões endossam essa atitude: a) por acreditar que a concepção é a expressa manifestação do seu favor, e b) por desejar-se que as virtudes do antepassado se manifestem no recém-nascido. Nesse caso, espera-se que o ancestral se manifeste através da criança, seguindo assim uma comunhão vital e transformadora do passado no presente.

O nomeado fica em poder de seu nomeador, brotando entre eles uma relação vital que lhe propicia a interação. E considerando que o nome explicita a natureza da pessoa, ele é mantido secretamente, sendo revelado estritamente quando necessário. No dia a dia, a criança é identificada com um pseudônimo qualquer, porque quando revelado o conhecido fica, de alguma forma, em poder ou, de alguma maneira, sujeito a possíveis ações mágicas do conhecedor. Vale dizer, “o conhecido fica desamparado e vulnerável no seu ser” (Altuna, 2014, p. 269). O autor vai além e salienta que “como a palavra é poderosa e inseparável do



pronunciado, quem sabe pronunciar o verdadeiro nome de um ser, influencia-o e dominando-o, atua sobre a sua realidade profunda. Por isso se esconde o nome real” (Ibid.). Por esse motivo, algumas crianças receberam nomes ou pseudônimos feios – os chamados “nomes engana-morte” – intencionalmente, que têm o propósito de desviar a atenção dos espíritos malignos. O nome “engana-morte” mantém a criança fora do alcance das forças hostis. Daí que o Bantu pode ter vários nomes, mas algum fica escondido, não se dá a conhecer a ninguém, salvo as pessoas mais próximas e íntimas. E, mesmo assim, ao longo da vida, o Bantu pode mudar de nome várias vezes, um esforço para escapar da determinação de ser dominado ou estar à mercê de terceiros.

Considerações finais

As culturas bantas passam por uma crise significativa, como reflexo do longo tempo de colonização e por consequência dos processos de globalização. A tradição oral, na África negra, tornou-se um símbolo, por isso, instrumento de resistência e preservação da identidade cultural. A despeito da força corrosiva desses processos em que está submetida, a tradição oral ecoa na consciência e no imaginário do negro africano no continente ou na diáspora, afirmando os seus valores e dando sentido à própria existência.

Os povos Bantu têm construído uma história marcada não só pela resistência, mas, sobretudo, pela flexibilidade, de mover-se com leveza pelos dissabores das épocas. Desse modo, mesmo que a tradição oral tenha a importância vital, o Bantu aprendeu a ler e escrever na língua do seu colonizar e faz uso desses recursos para celebrar a unidade com o diferente e encontrar as melhores estratégias para se proteger. Hoje, o Bantu não nega o valor da escrita, enquanto tradição do outro que se impôs a ele, e vale-se dela não só para registrar a sua tradição, como também para levá-la para outros quadrantes em que está presente. A tradição oral entrou na agenda dos grandes debates acadêmicos, de



grandes publicações, tornou-se tema de grande interesse nos países que adotaram o multiculturalismo como conjunto de políticas que viabiliza o convívio pacífico de distintas culturas no mesmo território sem qualquer hierarquização entre elas. Desse modo, a África negra tem conquistado o mundo.

As políticas de reconhecimento em distintas partes do mundo têm mobilizado as minorias pela conquista de novos espaços na sociedade, buscando autenticamente por suas identidades e o respectivo reconhecimento. Os negro-africanos na diáspora somam forças com outras identidades afros pela afirmação dos valores socioculturais africanos e das distintas identidades, o que abre novas perspectivas e horizontes para suas existências. Entretanto, as reivindicações têm resgatado as raízes específicas e identitárias, tradicionais, ao mesmo tempo em que fazem a defesa do texto oral africano, a fim de que, entre outras coisas, se tente construir uma nova tradição, dentro e fora do continente africano. Certamente já não se permitirá que se destruam os seus mitos nem que se rotule a cultura africana como exótica, mas unicamente como expressão de sua representação.

Referências bibliográficas

- Altuna, Raul R. A. **Cultura Tradicional Bantu**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2014.
- Duarte, Zuleide. “A Tradição Oral na África”. **Estudos de Sociologia**. Rev. do Progr. de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE. v. 15. nº 2, 2009, p. 181-189.
- Geraldi, J. W. **Portos de Passagem**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- Hegel, (GWF). **Leçons sur la philosophie de histoire**. Paris: J. Vrin, 1987
- Kant, Emmanuel. **Observations sur le sentiment du beau et du sublime**. Paris: Gallimard/Nrf, vol. I, 1980.
- Kanitz, Bianca E. “Nomear uma Pessoa é um Ato de Amor e Cuidado: implicações pré e pró nomeação”. In: **Salão de Pesquisa da Faculdades Est**, 13., 2014, São Leopoldo. Anais do Salão de Pesquisa da Faculdade EST. São Leopoldo: EST, v. 13, 2014.



Monteiro, Manuel Rui. **Eu e o Outro - o invasor**. (Ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto). Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra, São Paulo, Centro Cultural, 1985.

Obata, Regina. **O livro dos nomes**. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

Smolka, Ana L. B. “A Concepção de Linguagem como Instrumento: um questionamento sobre práticas discursivas e educação formal”. *Temas de Psicologia*, n° 2, 1995. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tp/v3n2/v3n2a03.pdf>>. Acesso em: 11/09/2020.

Travaglia, L. C. **Gramática e Interação: uma proposta para o ensino de gramática no 1º e 2º graus**. São Paulo: Cortez, 1997.



LINGUAGEM PROVERBIAL EM TAMPAS DE PAINÉIS DE BARRO, O OLHAR LINGÜÍSTICO E A SOCIOLOGIA DAS EMOÇÕES

 César Costa Vitorino¹

O ESTUDO DE PROVÉRBIOS AFRICANOS permite-nos observar a cultura e, sobretudo, a identidade do povo cabinda, em Angola, África. Cada provérbio se mostra, no seu dia a dia, nas manifestações de seu povo, como uma sentença moral que expressa uma verdade adquirida através da experiência de vida de uma comunidade. O provérbio é, quase sempre, construído através de uma frase curta, capaz de fazer referência a diversas questões da existência do ser humano.

A questão norteadora da pesquisa é: os provérbios Cabinda, expostos em tampas de painéis, enquanto objetos etnográficos, expressam valores culturais de uma comunidade de tradição oral?

O objetivo geral consiste em discutir os conceitos de provérbios como objetos etnográficos que expressam valores culturais de uma determinada comunidade.

Os provérbios possuem inúmeras características, mas, para o presente estudo, vamos considerar as mais relevantes, a partir do nosso olhar: a) lidam com relações lógicas; b) podem ser metafóricos; c) são

¹ Professor FVC - Fundação Visconde de Cairu. Professor Permanente do MPIES - Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social / Universidade do Estado da Bahia / Pesquisador do EPODS - Grupo de Pesquisa Educação, Políticas Públicas e Desenvolvimento Social e Pesquisador do NGEALC - Núcleo do Grupo de Estudos Africanos e Afrobrasileiros em Línguas e Culturas.



anônimos, frutos da experiência de uma determinada comunidade (povo); d) possuem formas fixas, cristalizadas e recursos linguísticos que favorecem a sua memorização; e) refletem maneiras de pensar universais, verdades palpáveis de conteúdo moral ou prático e de veiculação popular, que se revestem com uma aparente simplicidade de componentes bastante diversos.

Na maioria das culturas orais da África Negra, os provérbios constituíam-se em um momento de grande privilégio para a transmissão de uma sabedoria tradicional. Por estarem centrados, prioritariamente, em valores comunitários, os provérbios, de certa forma, apelavam para uma agilidade de espírito capaz de atualizar o conhecimento da experiência ancestral.

O povo cabinda tinha os seus conselhos a dar, um autêntico compêndio doutrinal de real apreço, apresentado em tampas de painéis de barro. São nos possíveis diálogos entre os animais e as coisas a dialogar, tal como os antigos fabulistas, que os vícios humanos são apresentados em forma de provérbios.

Obelkevich (1997) argumenta que todo provérbio serve como veículo não só de conhecimento moral, mas também do prático, daí acrescentar que a definição depende da sua função externa, porque algumas pessoas, principalmente em determinados contextos de fala, fazem uso dessa unidade léxico-fraseológica para dizer a outras pessoas o que fazer ou a atitude que devem tomar em relação a uma determinada situação.

Os provérbios Cabinda, ofertados aos filhos antes e depois do casamento, enquanto objetos etnográficos, expressam valores culturais de uma comunidade em que os noivos ou maridos revelavam o sentir do coração sempre que um acontecimento-chave tocava a sua relação conjugal. Neste artigo analisaremos apenas um provérbio.

O surgimento dos provérbios parece estar atrelado à evolução dos povos. Na Grécia, o filósofo Aristóteles, na parte da Retórica consagrada ao *inventio* (a arte de descobrir materiais verdadeiros ou verossímeis



susceptíveis de tornarem plausível o objeto do discurso), possivelmente, incluía os provérbios no conjunto das “provas não artificiais”, correspondente ao conjunto dos fatos considerados reais.

Alvarez (2008) informa que, na Índia, temos o livro “Pancha-tantra”, compilado entre 250-300 d.C., como o grande referencial. Nessa obra, procura-se transmitir a sabedoria dos antepassados através dos provérbios, que funcionam como uma espécie de modelo de comportamento.

Na África, particularmente os provérbios de Cabinda (Angola) apresentam uma verdadeira riqueza etnográfica. Para seu entendimento, é necessário fazer a leitura da mensagem verbal conectando-a aos vários animais e/ou objetos visualizados nas tampas de panelas. Os provérbios impressos são cartas enviadas uns aos outros: da família ao filho e à filha, antes ou depois do casamento, para lhes recordar certos princípios fundamentais na nova vida de casados. Eles eram esculpidos por um “advogado autóctone” que, mediante pagamento, ouvia a queixa e esculpia na tampa todo o pensamento a transmitir. Encontramos nesses provérbios um código perfeito das leis civis, tribais, morais e sociais das gentes do distrito de Cabinda (Angola/África), como será discutido neste artigo. Nas considerações feitas a seguir comprovar-se-á a importância dos provérbios enquanto expressão da sabedoria popular.

A importância histórica dos provérbios, assim como de sua preservação, está representada em um grandioso valor para o estudo e a compreensão de procedimentos de determinadas sociedades, pois desenvolver um pequeno esboço histórico e conceitual dos provérbios nos faz refletir a respeito da sabedoria humana. Os provérbios são duplamente estratégicos: primeiramente por seus conteúdos, pois fornecem informações ou teorizam sobre as pessoas, fatos e/ou temas importantes; posteriormente por fazerem tudo sem censura, quer dizer, por abordarem temas e ideias de interesse e/ou acatamento generalizado sem o crivo da censura.



Provérbios: o contexto histórico

Os provérbios expressam valores culturais de uma determinada comunidade. Eles ajudam na construção dos valores éticos e morais de uma sociedade. Em seu conjunto, são frases que retratam as realidades humanas. Nem sempre os provérbios são entendidos. Podem perder seu sentido com o tempo, ou mudá-lo, uma vez que se encontram sempre inseridos num contexto histórico. Acatemos a ideia de que Sankofa refere-se tanto a um provérbio oral quanto de uma forma proverbial escrita. Portanto:

O termo Sankofa se traduz no português, ao pé da letra, como ‘volte e pegue’ (san – voltar, retornar; ko – ir; fa – olhar, buscar e pegar), mas pode ser elaborado como ‘nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás’. Sankofa constitui um elemento do conjunto Ideográfico Adinkra. (Dravet e Oliveira, 2017, p. 14).



Do provérbio

Se wowerefi na wosankofa a yenkyi. / Não é tabu voltar para trás e recuperar o que você perdeu.

Sankofa é um dos ideogramas utilizados pelo sistema de escrita Adinkra, que compunha as várias formas de expressão escrita existentes na antiga África, utilizado pelos povos Akan, da África Central. Ele está sempre olhando para trás. A explicação é a seguinte: apesar de o pássaro voar para frente olha continuamente para trás, para o seu passado².

² Disponível em: <<https://ccsankofa.wordpress.com/2012/09/01/sankofa-simbolo-adinkra>>. Acesso em: 21/08/2020.

Pontes e Miotti (2020) discorrem sobre a teoria paremiológica que trata das *sententiae* e os *proverbia* na Antiguidade. Os pesquisadores, entretanto, apresentam Calpúrnio Flaco e seus *Excerpta*, autor e obra ainda pouco explorados na tradição dos estudos retóricos no Brasil. Em síntese, o artigo informa sobre:

- a) **Sententiae e proverbia na teoria retórica** - “Os provérbios e sentenças [...] representam um papel social significativo, caracterizando-se como um marcador de identidade: ‘eles são o símbolo e a quintessência do mundo que representam’[...] são um índice de pertencimento a uma determinada comunidade e aos seus valores” (Pontes e Miotti, 2020, p. 68). Segundo Emanuele Lelli (2006), citado por Pontes e Miotti (2020, p. 68-69) “os provérbios apresentam três características imprescindíveis: 1) a brevidade da formulação [...]; 2) a ‘tradicionalidade’ reconhecida e compartilhável do conteúdo; 3) a função didática, ética e moral [...], ‘o julgamento magistral, social e humano’ da mensagem[...]”;
- b) **Calpúrnio Flaco e os Excerpta** - embora não exista (até o momento) “uma discussão teórica [...] de Calpúrnio Flaco quanto à presença de sentenças e provérbios em seus excertos de declamações [...] expressam conceitos gerais, às vezes (pseudo) filosóficos, e [...] eivados de conteúdo ético [...] sem identificação autoral”. (Pontes e Miotti, 2020, p. 72-73);
- c) **Provérbios e sentenças em Calpúrnio Flaco** - “temos pouca informação sobre o uso de provérbios por declamadores, em especial, em Calpúrnio Flaco” (Pontes e Miotti, 2020, p. 73). Ao fazermos análise e examinarmos os exemplos que constituem material paremiográfico nas declamações de, constatamos que, quase sempre, o discurso envolve crime de adultério, questões familiares e de racismo. Como exemplo, temos: “Natus Aethiops (O filho negro) – *Expersiu dicii est amor; non rationem habet, non sanitatem; alioquin omnes idem amaremus*”. Traduzido teríamos: “O amor é desprovido de juízo; não tem razão, não tem sanidade; caso con-



trário, todos nós amaríamos do mesmo jeito” (Pontes e Miotti, 2020, p. 73). Ocorre que uma matrona é acusada de adultério depois de ter dado à luz a um bebê negro. Ainda sobre a maternidade podemos refletir no apresentado a seguir. Há um provérbio africano que diz:

“A mão que balança o berço governa a nação e o destino”

Nesse sentido, o ventre da vida parte das perspectivas matriarcais gestando o poder responsável pela cura de nossa comunidade. Aquela que do seu peito alimenta mulheres pretas e homens pretos ao ver a luz da vida é também aquela que alimentará as lutas e reorganização dessas duas essências - Feminino e Masculino - plantando a cura e emancipação efetiva das populações africanas. Se o útero que nos gera é único, nos fragmentar nos torna órfãos da nossa própria essência histórica³.

Consideram os pesquisadores que a linha que separa provérbio e sentença é tênue, as sentenças utilizadas como provas conferem *auctoritas* ao seu enunciador, usadas como um adorno, que dão embelezamento ao discurso, valendo-se de um discurso filosófico, conforme detalhamento presente em “**A mão que balança o berço governa a nação e o destino**”, reflexão não pertencente ao artigo em análise, mas que coaduna com a temática maternidade de mulheres negras. Os provérbios e sentenças, no referido estudo, mostram um lugar-comum que pode ser enunciado sob a forma de conselho ou de juízo.

Santos (2019), na produção escrita do seu doutoramento na USP, ratifica que a partir da leitura da “Cosmologia africana dos bantu-kongo” e de Makuku Matatu reconhece-se a relevância apontada nas sentenças em linguagem proverbial entre os bantu-kongo. Para a pesquisadora, o estudo das sentenças em linguagem proverbial

³ Disponível em: <<https://www.almapreta.com/editorias/o-quilombo/mulher-preta-mulherismo-africana-e-outras-perspectivas-de-dialogo>>. Acesso em: 22/08/2020.

representa um exercício de pensar o outro, ou seja, “um movimento de reconhecimento desse outro na nossa corporeidade cultural” (p. 207). Ela argumenta, entre outras coisas, a necessidade da sensibilidade em relação às diferenças entre os provérbios, cuja intenção é compreender alguns fundamentos culturais e cosmológicos do continente africano. Na verdade, segundo a autora da tese, deve-se aceitar que as sentenças em linguagem proverbial “são portais possíveis para que se possa acessar a antiga cosmovisão bantu-kongo” (p. 207). Por fim, diz que as sentenças em linguagem proverbial aproximam-se mais dos aforismos, devido ao seu caráter filosófico.

Massanga (2014) reporta-se a algumas práticas culturais vividas pela etnia Bawoio de Yabi, na província de Cabinda-Angola. A referida pesquisa buscou compreender os processos educativos e de afirmação identitária vividos pelos Bawoio, articulados à diversidade e ao complexo mosaico étnico, linguístico e cultural angolano. Segundo o autor, foram investigadas as seguintes práticas: o Tchikumbi (casa de tinta) e o M’ukuela (Casamento/Alambamento), entendidas como aquelas que encarnam em si valores das mundividências desses povos, o *modus vivendi* e *operandi* enquanto homens e mulheres produtores de cultura e tradição, as quais devem ser preservadas, moldadas, ressignificadas e transmitidas de geração em geração. No contexto das práticas, foram apresentados também, não de maneira exaustiva, os Zinongo e Zingana (provérbios).

Vale a pena ressaltar que os provérbios (Zinongo e Zingana), embora sejam elementos que permeiam a realização de práticas culturais, na atualidade, estão caindo em desuso, porque cada vez menos se faz uso desse grande potencial antropológico-cultural desses povos. Ocorre que cada vez menos se ensina o valor dos provérbios às novas gerações e cada vez menos os jovens são motivados ou se interessam em usá-los e aprendê-los. É fato que “a aplicação contextualizada dos provérbios exige de quem o faz profundo conhecimento das normas de conduta, história das linhagens, domínio dos fatos históricos do povo e da



terra a que pertence” (Massanga, 2014, p. 125). Os provérbios têm a sua aplicabilidade na vida diária dos pertencentes à etnia Bawoio pelo fato de que são sobre eles que se fundamentam muitos argumentos, quer do Tchikumbi, quer do alambamento ou mesmo do casamento. Carece explicar ainda que, em Angola, o alambamento, ou seja, o pedido da mão da noiva, é ainda uma tradição cultural bastante forte e é considerado mais importante do que o casamento civil ou religioso.

Naciscione (2013) explora os provérbios a partir de um ponto de vista estilístico. Para ela, os provérbios são unidades figurativas estáveis da linguagem; eles são parte da memória de longo prazo coletiva de uma nação. Argumenta que, na perspectiva cognitiva, os provérbios surgem do pensamento figurativo, quer na utilização do núcleo, quer na utilização estilística instancial. Enfatiza que o funcionamento dos provérbios apresenta uma grande variedade de uso estilístico, ligada a processos cognitivos, os quais determinam as mudanças estilísticas dos provérbios no discurso.

Boke (2012) considera que as línguas funcionam como um veículo através do qual as ideologias são transmitidas na sociedade. Os provérbios, que fazem parte integrante da mesma sociedade, refletem e moldam a vida social em sua forma concisa e estilo autoritário, nos fornecendo inúmeros dados linguísticos para o estudo das crenças culturais e valores sociais de uma determinada sociedade.

Boaduo (2012) considera que a língua é o principal meio de comunicação entre todos os povos. O grupo étnico de Gana, Asante, um dos principais grupos linguísticos, geralmente denominado Akan, é constituído por uma multiplicidade de etnias cujas línguas faladas são semelhantes e as diferenças estão nos acentos e pronúncia das palavras. No entanto, existe uniformidade entre as línguas, no sentido de que os grupos compreendem os dialetos uns dos outros. A educação entre o grupo étnico Asante envolve comunicação oral através de provérbios e idiomas e é uma maneira de reforçar os preceitos morais e sociais através de expressões idiomáticas. Portanto, evidencia-se a forte



relação existente entre cultura, sua transmissão de geração a geração e os provérbios.

Os provérbios são utilizados desde a antiguidade nas interlocuções dos indivíduos. Eles são considerados por estudiosos da etnolinguística, antropologia cultural e antropologia linguística como uma produção cultural e fonte de informação, além de serem amplamente utilizados popularmente e incorporarem atitudes populares. Para muitos pesquisadores, o modo mais rápido de entender uma pessoa ou uma determinada cultura é aprender os provérbios a elas relacionados.

Por meio dos provérbios a sabedoria popular é transmitida e perpetuada, apresentando experiências de vida e vivências no campo das relações morais entre as pessoas. Ocorre, por assim dizer, uma espécie de educação invisível na transmissão e uso dos provérbios pelas pessoas, independente de cor, sexo, faixa etária e religião. O uso de provérbios na forma oral ou escrita varia entre as culturas.

Os provérbios Cabinda: origem e constituição

Para explicar a questão da identidade cultural dos provérbios africanos nos testos⁴ de panelas dos Cabinda (Angola/África), é necessário reportarmo-nos aos missionários do Espírito Santo que, por volta de 1946 (séc. XX), aportaram no distrito de Cabinda e, através do diálogo com os velhos moradores da localidade, puderam interpretar as “cartas-provérbios” e entender alguns dos seus significados. Observaram que cada figura apresenta uma locução proverbial, contendo muitas vezes uma admoestação ou sentença moral.

Os provérbios dos Cabinda são apresentados em 274 peças, com “interpretações” das situações familiares (Vaz, 1969). Dessa forma, temos cinco grupos, a saber: 1) testos oferecidos pela família ao filho antes e depois do casamento (1 a 8); 2) testos oferecidos pela família

⁴ Vem do latim *testu*, que significa tampa de barro para vasilha da mesma substância.



à filha antes e depois do casamento (9 a 48); 3) testos oferecidos pelo homem à mulher (49 a 87); 4) testos oferecidos pela mulher ao marido (88 a 262); 5) testos oferecidos por um dos cônjuges (263 a 274). Neste artigo, para mostrar a relação amorosa expressa nos provérbios, a nossa análise reportar-se-á a um testos oferecido pela família ao filho antes do casamento, coligido por Vaz (1969), apresentado no livro “Filosofia Tradicional dos Cabinda” (doravante FTC, vol.1), publicação da Agência-Geral do Ultramar, Lisboa-Portugal.

É importante ressaltar as dimensões das tampas: o testos 1 – diâmetro: 16,50 cm, o testos 2 (R) – diâmetro: 17,50 cm, o testos 3 (R) – diâmetro: 16 cm, testos 4 – diâmetro: 17 cm, testos 5 – diâmetro: 15,50 cm, testos 6 (R) – diâmetro: 16,50 cm. A letra (R) que aparece junto a alguns testos indica que esses são representativos, ou seja, verdadeiros e autênticos <fac – *simile*>, não são originais, mas são exatos.

As figuras sugerem uma locução metafórica, relacionada à estrutura familiar dos Cabinda. Nessa estrutura, os membros obedecem à lei do patriarcado, em que o verdadeiro chefe da família é o tio materno, o irmão mais velho da mãe.

A arte impressa nas tampas de painéis parece aproximar-se da escrita ideográfica dos chineses e também da escrita hieroglífica dos egípcios. A decifração só foi possível quando os missionários do Espírito Santo, sendo o principal representante o Padre José Martins Vaz (1972), durante dez anos de investigação (1948-1958), recorreram aos velhos do povo de Ngoyo e descobriram que cada figura apresenta uma locução proverbial.

Os testos, esculpidos em tampas de painéis, além do seu valor artístico, funcionam como uma espécie de cartas dirigidas a alguém. Eles são feitos por homens. São de madeira, em geral da madeira da árvore *nsanha*, feitos de uma só peça com figuras em alto ou baixo relevo.

Nos testos, encontram-se um ou vários provérbios. Para proceder à leitura ou explicação deve-se começar a leitura pela figura central,



passando à que se encontra ao alto e, depois, pela direita. Os provérbios, geralmente, eram oferecidos durante a refeição, conforme sinalizaram os velhos moradores que ajudaram os missionários na “decifração” de cada tampa de panela.

No contexto angolano, Cabinda é uma das 18 províncias de Angola, pertence à vasta família dos povos bantos e ao grupo linguístico quicongo. É um enclave, por não possuir ligação com o resto do território nacional. Tem como superfície 7.283 km² (GPC, 2007, p. 2) e uma população estimada em cerca de 700.000 habitantes (BUZA et al., 2011). Enfatizamos, pois, que “Cabinda reveste-se de um carácter especial, tendo em conta que a província é considerada uma ilha continental, afastada territorialmente do centro de decisão, delimitada por fronteiras político-administrativas, com dupla subordinação (provincial e regional)” (Massanga, 2014, p. 126).

Os provérbios dos Cabinda constituem uma verdadeira riqueza etnográfica. Macêdo (2008) diz que na quarta categoria estão os *ji-sabu*, provérbios em que avulta a concisão. São largamente usados na fala cotidiana: “para prova das afirmações que se fazem ao correr de um discurso, para decisão final, numa troca de impressões, a fim de destacar a ideia-mestra do diálogo; para conclusão de julgamentos [...]” (Valente, 1973, p. XI).

Teoria dos espaços mentais (TEM): bases teóricas

Fauconnier (1994) postula que os espaços mentais podem ser compreendidos como domínios cognitivos que são de natureza semântico-pragmática. Por isso, esses domínios cognitivos que se configuram no processamento discursivo são ativados por meio de certas expressões linguísticas e por alguns mecanismos de reconhecimento de elementos em diferentes campos, como o psicológico, o cultural e o histórico. Schröder (2010, p. 132) assim se posiciona: “[...] espaços mentais formam estruturas parciais e temporariamente representadas, criadas por indi-



víduos falando ou refletindo sobre situações percebidas ou imaginadas no passado, presente ou futuro”. Ocorre que, na prática comunicativa, o indivíduo ativa vários espaços mentais e inter-relaciona elementos de vários desses espaços, estabelecendo uma rede de projeções. Os construtores de espaços mentais têm formas variadas no nível gramatical e podem ser conectivos, sintagmas adverbiais, sintagmas preposicionais, marcas de tempo e modo verbal e sentenças, criando, dentre outros possíveis, os diferentes tipos de espaços.

Ao tentarmos definir um espaço mental abstratamente, sem apresentar exemplos e sem um contexto mais completo, podemos sentir dificuldade. Mas podemos dizer que os espaços mentais são ativações que são estabelecidas no cérebro. Como ninguém pode ver os espaços mentais no cérebro, supomos que nós organizamos e conectamos os espaços mentais através de excitações sincrônicas de conjuntos de neurônios.

A TEM diz respeito ao que acontece nos bastidores da cognição, o que acontece em nossas mentes, quer dizer, considerando-se as reflexões de Fauconnier, podemos dizer que são pequenos conjuntos de memória que construímos enquanto pensamos e falamos. Ressalta-se, inclusive, que os conhecimentos linguísticos e gramaticais fornecem muitas evidências para as atividades mentais implícitas e para as conexões dos espaços mentais. Os espaços mentais, via de regra, são construídos enquanto pensamos e falamos. Eles permitem a formulação de hipóteses acerca da linguagem, do pensamento e de outros aspectos da vida humana. Relacionar conhecimentos da TEM com provérbios africanos é também propósito do artigo.

Aplicação da TEM à compreensão de provérbios

Para compreender os provérbios, estudiosos da Linguística Cognitiva (LC) têm utilizado as metáforas para explicá-los. Abreu (2010, p. 41) diz que “Nunca se produziram, em todo o mundo ocidental, tantos



trabalhos sobre a metáfora como nos últimos anos [...]”. Metáfora é uma palavra de origem grega e significa mudança, transporte. Esse termo foi definido inicialmente por Aristóteles nas obras sobre poética e retórica. Na metáfora, o sentido próprio, real e objetivo é transformado para um sentido figurativo e representativo. A metáfora, enquanto importante mecanismo cognitivo de estruturação de conceitos, está presente na linguagem, em nossos pensamentos e nas nossas ações. Ela nos possibilita conhecer, construir, produzir, dar sentido ao conhecimento de maneira a possibilitar integração com a cultura de um povo, é um recurso conceitual largamente utilizado pelos seres humanos diariamente, principalmente quando entram em ação as nossas emoções. A essência do processo metafórico é entender e explicar algo em termos de outro (Lakoff, Johnson, 1980; Abreu, 2010).

Partindo para outro olhar em relação à metáfora, encontramos o posicionamento de Kövecses (2002), quando sintetiza que a visão tradicional da metáfora pode ser apresentada em cinco condições básicas: 1) a metáfora é uma ocorrência linguística; 2) é empregada para enfeitar confecções da arte e da retórica; 3) é fundamentada na semelhança entre dois elementos que são conferidos e identificados; 4) acontece por meio de um uso consciente das palavras e é preciso ter uma habilidade especial para ser apto a usá-la de modo eficaz e inventivo; 5) é uma figura de linguagem usada para causar resultados específicos no discurso, como um recurso que não está fundamentalmente pautado na comunicação diária e coloquial das pessoas.

À LC interessam os seguintes temas: as características estruturais da categorização linguística (tais como prototipicidade, polissemia, modelos cognitivos, metáfora e imagens mentais), os princípios funcionais da organização linguística (iconicidade e naturalidade), a interface conceitual entre sintaxe e semântica, a base pragmática ligada à experiência da linguagem-no-uso e a relação entre linguagem e pensamento (incluindo questões sobre o relativismo e sobre os universais conceituais) (Ferrari, 2011).



Os cientistas cognitivos concordam em três principais pressupostos: a mente é inerentemente corporificada e imaginativa; a maior parte dos pensamentos é inconsciente; abstratos conceituais são em grande parte metafóricos (Lakoff, 1987). É isso que nos demonstra que esses cientistas compartilham da crítica ao dualismo cartesiano ocidental.

Refletindo sobre a sociologia das emoções

Hochschild (2003), ao reportar-se à sociologia das emoções, refere-se ao processo no qual as pessoas tomam como referência um padrão de sentimento ideal construído na interação social. Ocorre que as pessoas procuram manusear e administrar suas emoções profundas para adequá-las a essa expectativa quando não estão sentindo assim internamente. Na verdade, as emoções funcionam como uma espécie de mensageiro do *self*, ou seja, um agente que relata a cada momento a conexão entre o que estamos vendo e o que esperávamos ver.

Bonelli (2003) lembra que Hochschild (2003), no livro “The commercialization of intimate life”, junta seu olhar sobre o mundo do trabalho e a vida familiar, dando ênfase à construção de conceitos relacionados à sociologia das emoções. Assim, sintetiza a trajetória intelectual dos últimos 20 anos, que em um determinado momento se deteve sobre o trabalho emocional em atividades profissionais e em outro momento preocupou-se com o cotidiano dos casais com filhos pequenos, avançando na densidade teórica de sua concepção, articulando cultura, emoção, família, trabalho, cuidados e personalidade.

Hochschild (2003) enfatiza também que na abordagem sociológica das emoções relacionam-se alguns sentimentos, a exemplo de: raiva, luto, deferência, inveja, afeto, alegria, culpa, entre outros, a fatores e contextos sociais. A partir dessas ponderações, pergunta-se: será que as tampas de painéis de barro do povo Cabinda revelam esses sentimentos?

Vergani (1988) lembra que os provérbios, na África, apelavam para uma agilidade de espírito capaz de “atualizar” o conhecimento da



experiência ancestral. Por isso, antigamente, quando um esposo queria comunicar à mulher uma mensagem carregada de sentido, revelando o “sentir do coração”, principalmente quando um acontecimento-chave tocava a sua relação conjugal, dirigia-se a um artesão e a ele encomendava um *libaialinzungu*⁵ que descrevesse, após escolha pertinente das figuras a esculpir, o estado dos seus sentimentos, como esperança, decepção, fidelidade, satisfação, censura, orgulho, dor, ameaça, desejo de reconciliação, pedido de ajuda.

O marido geralmente oferecia à esposa um *libaialinzungu* no fim da refeição, antes que ela viesse a retirar o prato. O que ocorria era o seguinte: substituía a tampa que a mulher trouxera na hora em que serviu a refeição por aquela que mandara fazer; assim a tampa que mandara fazer tornava transparentes as suas mágoas ou alegrias.

Infelizmente a “oferta” das tampas de panelas com provérbios perdeu-se entre os Cabinda desde o início do século XX e só pode ser lembrada essa riquíssima atividade etnográfica dessa comunidade devido à determinação e ao interesse particular de Joaquim Martins Vaz, missionário do Espírito Santo, e devido à ajuda de alguns amigos dele que, por volta de 1948, chegaram ao distrito de Cabinda e, em contato com moradores mais velhos, recuperaram um pouco do legado cultural, resultando em livros (dois volumes). Acreditamos que algumas mulheres deveriam ser entrevistadas para revelar os sentimentos em relação ao que era expresso nas tampas de panelas de barro.

Linguagem, cultura e cognição: relações entre linguística cognitiva e cultura

Langacker (1994) sugere a seguinte chave interpretativa das relações entre linguagem, cultura e cognição: linguagem e cultura são “fa-

⁵ No singular: *libaialinzungu*; os “bawoyo” chamar-lhe-iam “*taampha*” (plural: *mataampha*) (Cornet, 1980, p. 31) que teria influenciado a palavra portuguesa “tampa” (Vergani, 1988, p. 94).



certas imbricadas” da cognição. Segundo o autor, sem a linguagem um certo nível de conhecimento/desenvolvimento cultural não poderia ocorrer e, inversamente, um alto nível de desenvolvimento linguístico só se obtém através da interação sociocultural. Devemos considerar, ainda, que certos aspectos da linguagem são não culturais, porque capacidades psicológicas provavelmente inatas (como a capacidade para articular sons) e certos aspectos da cultura são basicamente não linguísticos, na medida em que são apreendidos por meios não linguísticos e são culturalmente específicos. Os aspectos linguísticos não culturais não deixam de ser culturalmente manifestados e convencionalizados e, inversamente, o conhecimento cultural originariamente não linguístico faz parte da convenção linguística ou do significado convencional, mesmo que não chegue a ser verbalizado (Silva, 2004). Por esse motivo, a compreensão correta das relações entre linguagem e cultura requer, como esclarece Langacker (1994), uma perspectiva dinâmica e um entendimento da natureza cíclica do desenvolvimento cognitivo, balanceado entre capacidades psicológicas inatas (como a organização figura/fundo, a reificação conceitual, a categorização, a esquematização, a capacidade de ponto de referência) e estruturas mentais estabelecidas a partir das experiências prévias, umas pré-culturais e outras marcadamente culturais.

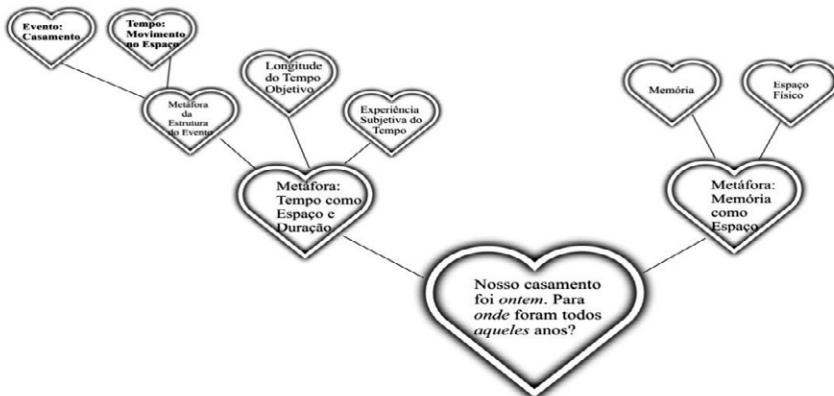
Gibbs (1994), dentre outros aspectos, a) aborda o equívoco do significado literal como algo facilmente identificável no pensamento e na linguagem, resultante da crença metafórica de que as palavras são “*containers*” de significados exatos e que, em enunciações, somos capazes de “passar” esses significados para os nossos interlocutores; b) aponta a necessidade de se formar um conceito estável de literalidade, para poder distingui-la da figuração e para que se possa conduzir o debate sobre a compreensão da linguagem figurada sem o problema da multiplicidade de conceitos de significado literal implícitos nas discussões das ciências cognitivas; c) esclarece que a visão de metáfora como anomalia gerou o modelo pragmático de compreensão, segundo



o qual, na compreensão de qualquer metáfora, o leitor precisa analisar o literal da expressão, perceber o desvio e, posteriormente, procurar o significado figurado.

Fauconnier e Turner (2008, p. 53) admitem que há uma rede de integração que indica uma estrutura mais rica do que as mesclagens aos pares, para eles “[...] Essas redes de integração são muito mais ricas do que os feixes de ligação”. Acontece que “tais redes de integração são criadas a partir de vários espaços *input* e constituídas por estruturas convencionais e inovações [...]” e “a partir de processos de compressão e descompressão, na mesclagem, são criadas contrafactuais nas relações temporais, espaciais ou de identidade” (Fauconnier, Turner, 2002, p. 126-129). Comprova-se que Fauconnier e Turner (2008) ampliam seu modelo de quatro espaços mentais por meio da “*conceptual integration networks*”, ou seja, rede de integração conceptual. A imagem 1 será explicada a seguir.

Imagem 1 - Mesclagem metafórica como rede de integração



Fonte: Adaptado de Fauconnier (2008).

Fauconnier e Turner (2008) apresentam mesclagens múltiplas, em que podemos observar uma fusão de vários espaços *input*, algumas vezes baseada em mesclagens já existentes, que servem como um novo



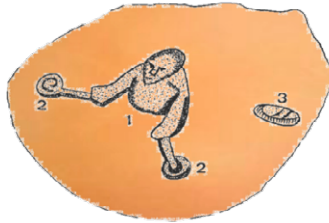
espaço *input*. A partir daí se abrem possibilidades para novas mesclagens. Observando a frase “Nosso casamento foi ontem. Para onde foram todos aqueles anos?” (Fauconnier; Turner, 2008, p. 63), partiremos à análise atentando para o seguinte: num primeiro nível, aparece uma mesclagem entre *input 1* eventos (casamento) e *input 2* tempo (movimento experimentado através do espaço físico), que tem como resultado o espaço mescla metáfora da estrutura do evento, formando o novo *input 1* que, aliando-se com o *input 2*, longitude do tempo objetivamente medida (“todos aqueles anos”), que se choca com o *input 3*, no caso a experiência subjetiva (“ontem”). Conclui-se que esse novo espaço mesclado forma o *input 1* ao qual se acrescenta um *input 2*, formando um espaço mesclado como resultado da fusão entre memória e espaço físico, sendo que o resultado final consiste em vários espaços *input* de níveis diferentes. Na verdade, a teoria das redes de integração cria exemplos novos, “buscando modelar a evolução dinâmica das representações *on-line* de locutores em situações concretas” (Schröder, 2010, p. 137). Mousinho (2003, p. 19), para mostrar a importância dos Modelos Cognitivos Idealizados (doravante MCI) na organização do nosso pensamento, lembra que:

[...] a palavra casamento nos remete a uma série de imagens do ritual em si [...], das pessoas, do comportamento esperado, das motivações para um casamento (amor, formação de família, prototipicamente um homem e uma mulher), das relações do casamento (estabilidade, filhos, traição, divórcio,...) e, assim por diante.

Os MCI, de Lakoff (1987), foram postulados a partir de estudos de antropologia e psicologia cognitiva. Eles referem-se aos conhecimentos adquiridos ao longo das experiências sociais e disponíveis culturalmente. Outra importante observação a ser feita diz respeito à noção de categorização, que no modelo proposto organiza a linguagem e passa a ser muito mais flexível, com exemplos mais prototípicos e menos prototípicos.



Análise do provérbio não se pode fazer a par, comer e assoprar



Fonte: Adaptado de Vaz (1969).

Em relação à apresentação e análise do provérbio “Não se pode fazer a par, comer e assoprar”, trilharemos para o seguinte entendimento: as figuras 1 e 2 representam um homem puxando duas cordas, enquanto a figura 3 representa o coconote. Relacionando as figuras com a mensagem do provérbio, temos que “Não se pode puxar duas cordas ao mesmo tempo”. Para os cabindenses, o referido provérbio é especialmente para o homem que namora, ou casa, com duas mulheres ao mesmo tempo. Ele deve lembrar que durante o tempo de namoro terá que juntar alambamento para as duas, ao mesmo tempo. Se casar com as duas, terá, possivelmente, dificuldades e dissabores, pois dificilmente se entenderão. O sentido para nosso contexto é: “Não se podem fazer duas coisas ao mesmo tempo” (Vaz, 1969, p. 45).

Vale ressaltar que, na cultura dos Cabinda, os nativos fazem muito uso do dendém para preparar os alimentos, daí colocam detrás da casa o caroço (coconote), chegando a juntar uma grande quantidade na esperança de um dia vender. Acontece, porém, que a maior parte apodrece por exposição diária ao sol e à chuva. Assim sendo, depreende-se dessa imagem que há gente boa e má, tal como no monte de coconote há bons e podres, e que, portanto, as aparências enganam. Tem-se então um provérbio equivalente bem popular em nossa cultura: “Nem tudo que reluz é ouro”.

A explicação, associando-se o coconote ao homem puxando duas cordas, é que o homem ou rapaz não deve namorar duas ao mesmo



tempo e deve ser prudente na escolha, porque “Olha que vemos caras e não vemos corações”. É bom lembrar que, às vezes, “as mulheres parecem boas e saem depois uns bons trastes [...]” (Vaz, 1969, p. 46).

Leffa (1996) discute duas definições antagônicas para leitura, (1) ler é extrair significado do texto e (2) ler é atribuir significado ao texto. Em relação à primeira definição, percebemos que a direção é do texto para o leitor. Na segunda, é do leitor para o texto. Uma boa explicação talvez esteja no entendimento dos verbos “extrair” e “atribuir”. Segundo Leffa, quando usamos o verbo “extrair” damos mais importância ao texto, mas quando usamos o verbo “atribuir” a ênfase centra-se no leitor. Notamos, por isso, que Leffa apresenta reflexões sobre leitura: leitura é um processo linear que se desenvolve palavra por palavra; o valor da leitura só pode ser medido depois que a leitura terminou; a qualidade do ato da leitura não é medida pela qualidade intrínseca do texto, mas pela qualidade da reação do leitor; a leitura não é interpretada como um procedimento linear, no qual o significado é construído palavra por palavra, mas como um procedimento de levantamento de hipóteses; para executar o ato da leitura, o leitor precisa conhecer o jogo de espelhos que se interpõe entre ele e a realidade; para compreender o ato da leitura temos que considerar o papel do leitor, o papel do texto e o processo de interação entre o leitor e o texto; a leitura é um processo feito de múltiplos processos, que ocorrem tanto simultânea como sequencialmente; esses processos incluem desde habilidades de baixo nível, executadas de modo automático na leitura proficiente, até estratégias de alto nível, executadas de modo consciente; na leitura fluente, a pirâmide é de tamanho microscópico, imperceptível ao olho nu e à consciência do leitor; a metacognição na leitura trata do monitoramento da compreensão feito pelo próprio leitor durante o ato da leitura; o maior problema na pesquisa da leitura é a dificuldade de acesso aos processos mentais internos que caracterizam a compreensão do texto. A partir dessas considerações, podemos analisar o provérbio “Não se pode fazer a par, comer e assoprar” sob duas perspectivas:

interna e externa, que nos permitem associar o provérbio do ponto de vista do leitor para o texto e do texto para o leitor, além da extrapolação para o contexto social.

O provérbio analisado refere-se ao período antes do casamento, quando a família aconselha ao filho que seja condescendente e respeitador para com a futura esposa. No entanto, a família adverte-o, também, de que não deve ser bom demais, pois a bondade em excesso pode ser confundida com falta de firmeza.

Considerações finais

Este trabalho oferece uma contribuição sobre o estudo de provérbios africanos, uma vez que pouco foi investigado a esse respeito até o momento. A partir do estudo realizado compreendemos que os provérbios são símbolos para construir realidade na cultura, por isso, à medida que a sociedade constrói a realidade, os provérbios ajudam a formar a soma total de que “o que todo mundo sabe” sobre um mundo social. Provérbios, então, constituem um importante sistema de símbolos para ajudar a construir e manter a visão de realidade da cultura.

Apresentamos reflexões a respeito dos provérbios africanos como objetos etnográficos que expressam valores culturais de uma determinada comunidade, o olhar linguístico e a contribuição da sociologia das emoções. Como elencados na revisão teórica, apresentamos os provérbios a partir da caracterização e contexto histórico, assim como os provérbios Cabinda, atentando para a origem e constituição destes. Na perspectiva de Serrano (2000, p. 164) “os provérbios expressam em si mesmos uma forma de reter a experiência humana, com fins moralizantes, sendo possível categorizá-los como um saber baseado na memória”. Confirma-se, entretanto, que os provérbios expressam em si uma forma de memorizar a experiência humana, com fins moralizantes, no que se pode denominar um saber mnemônico. As figuras dos textos trazem conceitos e relações abstratas e traduzem



a particularidade de situações familiares de uma determinada comunidade africana.

A TEM diz respeito ao que acontece em nossas mentes, quer dizer, refere-se aos conjuntos construídos pela memória à medida que pensamos e falamos. Essa teoria não é simbólica, quer dizer, não consiste na manipulação de símbolos na mente da forma como o sistema lógico o faria. Na verdade, construímos espaços cognitivos elaborados que incluem muita informação visual, informações imaginativas. Alguns símbolos do poder associados a representações gráficas esculpidas em tampas de painéis (*Mabaya Manzangu*) e a enunciação de provérbios utilizados entre os Bawoyo de Cabinda (Angola) apresentam-se como processo ritual de solucionar tensões e conflitos familiares.

Em linhas gerais, os argumentos apresentados neste artigo reforçam a ideia de que a leitura precisa ser considerada como um processo de compreensão de expressões formais e simbólicas. A leitura movimenta diferentes funções no cérebro; as estratégias cognitivas utilizadas na leitura apresentam relação com os princípios que regem o comportamento inconsciente do leitor; a compreensão em leitura é o resultado da interação escritor, texto e leitor, uma atividade de processamento e integração da informação realizada pela mente humana. As inferências devem ser compreendidas como informações que o leitor adiciona ao texto, realizadas em diferentes momentos da leitura. Ainda, as inferências cognitivo-culturais ocorrem por intermédio da interferência da cultura do indivíduo.

Referências bibliográficas

Abreu, A. S. **Linguística cognitiva: uma visão geral e aplicada**. Cotia, SP: Ateliê, 2010.

Alvarez, M. L. O. “*Cada macaco no seu galho: um estudo dos padrões de uso dos provérbios brasileiros e seus equivalentes em espanhol e russo*”. In: Granja, M. A. de la (org.). **Fixed Expressions in Cross-Linguistic Perspective: a multilingual and multidisciplinary approach**. 1 ed. Hamburg: Verlag Dr. Kovac, 2008, v. 1. p. 117-139.



- Boaduo, Dr. N. A. “Epistemology of proverbs and idioms of the asante ethnic group of Ghana for Introspection”. **The Journal of Pan African Studies**, v. 5, n. 3, jun. 2012.
- Boke, J. “The language of Kuria proverbs: a powerful tool for exercising control over womwm”. **International journal of Social science & Interdisciplinary Research**, v.1, Issue, Oct. 2012.
- Bonelli, M. da G. “Arlie Russell Hochschild e a sociologia das emoções”. In: **Cadernos pagu** (21) 2003, p. 357-372.
- Buza, A. G. et al. “O tchikumbi em cabinda: o esvaziamento de uma prática e saber tradicional de educação familiar”. **CONLAB**, 11., 2011. Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
- Dravet, F.M.; Oliveira, A. S. de. “Relações entre oralidade e escrita na comunicação: Sankofa, um provérbio africano”. **Miscelânea**, Assis, v. 21, jan.-jun. 2017, p. 11-30.
- Fauconnier, G. **Mental spaces**. Cambridge, Mass., MIT Press, 1994.
- Fauconnier, G.; “Turner, M. Rethinking Metaphor”. In: Gibbs, Raymond W. Jr. (Ed.). **The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 53-66.
- Fauconnier, G.; Turner, M. **The way we think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities**. New York, Basic Books, 2002.
- Ferrari, L. **Linguística cognitiva**. São Paulo: Contexto, 2011.
- Hochschild, A. R. **The commercialization of intimate life: notes from home and work**. Berkeley, The University of California Press, 2003.
- Kövecses, Z. **Metaphor: a practical introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lakoff, G.; Johnson, M. **Metaphors we live by**. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Langacker, R. W. “Culture, cognition, and grammar”. In: Pütz, M. (ed.). **Language Contact and Language Conflict**, Amsterdam: John Benjamins, 1994, p. 25-53.
- Leffa, V. J. **Aspectos da leitura: uma perspectiva psicolinguística**. Porto Alegre: Sagra: DC Luzzatto, 1996.
- Martins, J. **Cabinda: história, crenças, usos e costumes**. 1972. (C.T.C.M. de Cabinda – Angola).
- Massanga, J. P. **Diversidade cultural em Cabinda: estudo sobre as identidades e práticas culturais dos Bawoio do Yabi**. 2277f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.



Mousinho, R. **Aspectos linguísticos-cognitivos da síndrome de asperger: projeção, mesclagem e mudança de enquadre**. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.

Naciscione, A. A. “Cognitive stylistic perspective of proverbs: a discourse – based approach”. In: Soares, R. J. B.; Lauhakangas, O. (eds.). The 6 th interdisciplinary colloquium on proverbs, **ACTAS ICP 12 Proceedings**. Tavira: AIP-IAP, 2013, p. 16-26.

Pontes, J. S.; Miotti, C. M. “Declamação e paremiologia: alguns exemplos de provérbios e sentenças nos excerpta de Calpúrnio Flaco”. **Revista Graphos**, vol. 22, nº 1, UFPB/PPGL, 2020, p. 67-82.

Schröder, U. A mesclagem metafórica de Fauconnier & Turner e as teorias de Karl Bühler e Willhelm Stählin: antecipações e complementos. **Revista da ABRALIN**, v. 9, n. 1, jan./jun. 2010, p. 129-154.

Serrano, C. “O imaginário e o sentido apotropaico no simbolismo gráfico da arte africana”. **Perspectiva sobre Angola**. Coimbra, Departamento de Antropologia. Publicado pelo Centro de Estudos Africanos, n. 18, p. 19-24, 2000.

Silva, A. S. “Linguagem, cultura e cognição, ou a Linguística Cognitiva”. In: Silva, A. S. Da; Torres, A.; Gonçalves, Miguel (org.). **Linguagem, Cultura e Cognição: Estudos de Linguística Cognitiva**. Coimbra: Almedina, v. I, 2004, p. 1-18.

Valente, J. F. **Paisagem africana (Uma tribo angolana no seu fabulário)**. Luanda: Instituto de investigação científica de Angola, 1973.

Vergani, T. “Um discurso conjugal em relevo: para uma descodificação posicional das figuras esculpidas nos Maboia Manzangu de Cabinda”. **Revista Internacional de Estudos Africanos**, v. 8, 1988, p. 93-155.

Vitorino, C. C. **Provérbios Cabinda em tampas de painéis: uma análise a partir da Psicolinguística da leitura e da Teoria dos Espaços Mentais**. 120 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-graduação da Faculdade de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul em Convênio com a Universidade do Estado da Bahia – Doutorado Interinstitucional (DINTER), Porto Alegre-RS, 2014.



A QUERIDINHA DA PROFESSORA

 Beatriz Adão Pascoal da Costa¹

O PRESENTE CAPÍTULO TRAZ COMO TÍTULO: “A queridinha da professora” e aborda a história de uma jovem mulher negra que deixou sua terra natal – Angola – pela primeira vez em 1999. Naquele momento, seu país enfrentava um período longo de guerra civil que precarizava as condições reais de existência. A despeito disso, ela rompe com a sina que a família lhe impunha e dispõe-se em uma aventura mundo afora. Seu intuito era a formação acadêmica, pois desde pequena ouvira de sua mãe, uma mulher simples, trabalhadora do lar², que infelizmente não teve a “sorte” de frequentar uma escola: “*moname eme ngi quifofo, nge giame cutanga, eme nge giame cusoneca*”³. A súplica da mãe era para que a filha estudasse a fim de evitar o mesmo destino. E, mesmo assim, a mãe entendia que a sina de uma mulher decente era tornar-se trabalhadora do lar.

¹ Mestre e Doutoranda em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC/SP. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Identidade – NEPI – PPGSS/PUC-SP, coordenado pela profa. Dra. Maria Lúcia Martinelli. Graduada em Teologia e Serviço Social pela Faculdade Unida de Vitória – ES e pelo Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas – FMU, especialista em gestão de projetos sociais pela Faculdade Latino Americana – FLAM. E-mail: pascoalbeatrizda@hotmail.com

² Tratamos aqui a trabalhadora do lar como sendo a mulher dona de casa, casada ou não, que trabalha exclusivamente no lar, para a família, sem auferir remuneração pelo trabalho prestado. O que no caso das mulheres angolanas se torna comum, porque muitas famílias africanas tinham como princípio não educar as filhas academicamente, privilégio atribuído aos filhos.

³ Literalmente: “Minha filha eu sou cega, porque não sei ler nem escrever” na língua nacional kimbundo, uma das línguas bantu mais faladas em Angola.



A jovem mulher levou muito a sério as palavras da mãe, e a formação acadêmica passou a ser uma busca incessante. Mas quais possibilidades ela teria em um país onde a parcela maior do Orçamento Geral do Estado estava destinada à compra de material bélico? Como conseguir formação acadêmica se os jovens a partir dos 18 anos, salvo exceções em casos de doenças graves, tinham que prestar o Serviço Militar⁴ obrigatório, resultando na escassez de professores no ensino público? Para completar o ensino médio era necessário um sacrifício descomunal, considerando a falta de recursos humanos e materiais em todos os níveis. Na única universidade pública do país na altura, a disputa por vagas era acirrada, tendo em conta que envolvia candidatos das 18 províncias, além de estrangeiros africanos que fizeram de Angola o seu refúgio. A conquista de um diploma universitário, nessas condições, exigia bem mais do que a família dessa jovem poderia ter para construir um caminho seguro de mobilidade social.

Ela não queria ser cega como a mãe, aliás, essa era a única certeza que a motivava a não desistir. Terminou o ensino médio, uma etapa simples para muitos, mas para ela uma conquista sem igual. Foi a primeira de sua família a realizar tal façanha. O que significava ser técnica média? Para muitos, nada. Mas, para ela, foi metade do caminho transcorrido. Em comparação aos pais, que não tiveram condições de escolarização, ela já havia alcançado muito mais. A continuação dos estudos na universidade era uma possibilidade ainda remota, mas viável, movida pelo sonho de fazer algo diferente em prol dos seus e da sociedade.

A filha, desde então, nunca compreendeu as razões da mãe, que apesar de ser cheia de sabedoria, recusava-se a participar das reuniões escolares dos filhos. A vergonha a impedia, e ela não queria o mesmo

⁴ Apesar dessa obrigatoriedade ser direcionada aos homens, as consequências, as debilidades e dificuldades vivenciadas no país atingiam a todos, pois grande parte do orçamento geral do Estado era destinado à compra de armamento e pouco se investia na educação.



destino para os filhos. O peso era maior para as filhas, tendo em conta as limitações que a as mulheres eram submetidas nas relações sociais, de trabalho e até intersubjetivas. Se os homens tinham o direito à educação para fora, as mulheres, em geral, eram educadas para a vida voltada ao cuidado do lar. Para tanto, precisavam aprender nada mais e nada menos do que cuidar de uma casa, do marido e dos filhos, com tudo mais adjacente. Em Angola, é um fato social a mulher ter que casar-se, cuidar da casa, ter filhos e dar a devida atenção aos familiares. Ao que tudo indica, a cultura levou muito a sério aquilo que foi devidamente denunciado por Beauvoir, em “O Segundo Sexo”, ao afirmar que:

[...] A mulher é mais fraca do que o homem; ela possui menos força muscular, menos glóbulos vermelhos, menor capacidade respiratória; corre menos depressa, ergue pesos menos pesados, não há quase nenhum esporte que possa competir com ele; não pode enfrentar o macho na luta. A essa fraqueza acrescentam-se a instabilidade, a falta de controle e a fragilidade de que falamos: são fatos. Seu domínio sobre o mundo é, portanto, mais estrito; ela tem menos firmeza e menos perseverança em projetos que é também menos capaz de executar. Isso significa que sua vida individual é menos rica que a do homem (Beauvoir, 1980, p. 54).

Justificativa que não deixa de ser verdadeira ao ser analisada biologicamente, conforme salienta Simone Beauvoir (1980), contudo, usada para justificar os mais diversificados preconceitos contra a mulher. Entretanto, e em sequência, ela vai dizer que:

Em verdade, esses fatos não poderiam ser negados, mas não tem sentido em si. Desde que aceitamos uma perspectiva humana, definindo o corpo a partir da existência, a biologia torna-se uma ciência abstrata; no momento em que o dado fisiológico (inferioridade muscular) assume uma significação, esta surge desde logo como dependente de todo um contexto; a “fraqueza” só se revela como tal à luz dos fins que o homem se propõe, dos instrumentos de que dispõe das leis que impõe. (Beauvoir, 1980, p. 55).



As condições do mundo moderno, com o avanço da ciência e da técnica, as condições biológicas são relativizadas, possibilitando a ascensão da mulher, equiparando-a em todos os sentidos aos homens.

Ah! Ela sabia e não queria só isso para si, por isso, aventurou-se em buscar mais, queria ser mais do que uma técnica média e ajudar outras mulheres a saírem da escuridão do analfabetismo; queria mostrar que um marido não é tudo e que o cuidado do lar seria responsabilidade de todos e não simplesmente da mulher. Queria e quer mostrar que a mulher pode muito mais do que as demarcações estreitas as quais a cultura pode confiná-la.

Foi nessa busca incessante e de resistência que, em 1999, conforme salientado acima, ela saiu de Angola pela primeira vez e se aventurou num país que só conhecia das novelas que passavam de segunda a sexta na televisão em horário nobre. O Brasil, ah, o Brasil das novelas era e é bem diferente do Brasil real. Nas novelas, mesmo que as pessoas comesçassem suas histórias tristemente, elas tinham – quase sempre – um final feliz.

É no Brasil real que ela está tendo a oportunidade de romper com o que estava posto para ela. Contudo, no Brasil imaginário, ela só teria momentos agradáveis, estudaria e completaria a formação acadêmica. Mas a realidade lhe tem mostrado algo diverso, muitas experiências desagradáveis de racismo, discriminação, xenofobia e até violência verbal, de lugares de onde menos se esperava. Os discursos dizem uma coisa, mas com as ações revelam outra, indicativo de uma tensão existencial e estrutural da cultura que a acolheu.

No país de acolhida o sistema imposto maquia a realidade. A realidade mascarada esconde muita coisa, e tudo parece ser o que não se quer ser; o negro é visto como incompetente, a negra só consegue algo porque é “A queridinha da professora”. Ser queridinha da professora faz pensar na história do Brasil e no histórico do negro brasileiro. Não tardou para ela perceber que quando os negros chegaram aqui, tinham uma agenda pronta e cheia, feita pelos portugueses, que não



encontraram nos indígenas locais a mão de obra desejada. Com as más condições de vida e o trabalho forçado a que foram submetidos, os negros africanos foram reduzidos a animais de carga, possibilitando a construção no imaginário coletivo a ideia de serem subumanos. Imagem que prevalece nas relações sociais atuais.

Através da experiência dessa mulher, no presente artigo pretendemos analisar o fenômeno do racismo institucional, que aparece em discursos singulares que, guardadas as devidas proporções, perpassam todo o tecido cultural em que o brasileiro se encontra. Propusemo-nos discutir sobre os estereótipos usados para se referir ao homem e à mulher negra; falar sobre o lugar em que os negros foram historicamente confinados, carregando marcas visíveis no corpo e invisíveis na identidade, causadas por todos os tipos de discriminação.

“A queridinha da professora”⁵

O privilégio de sair de Angola em busca de uma formação de qualidade mobilizou não só a família, como também todos os recursos disponíveis para fazê-lo; é um sonho a realizar. Se na bagagem trazia poucos itens, na mente muitas ilusões do país desconhecido – Brasil. É no Brasil visto de perto que “a queridinha da professora” descobriu que ser negra é um crime; a negritude é a determinação da inferioridade entre semelhantes e ser mulher negra e estrangeira é ser fugitiva de uma condição desconhecida. Reduzida à condição animal, desprovida de faculdades cognitivas e incapazes de lograr qualquer sucesso por mérito próprio, está condenada a viver de favores e da boa vontade de quem a tenha. O Brasil de tantos brasis é um país de poucos, que condenam as maiorias, vistas como minorias, à miséria, tendo que

⁵ “A queridinha da professora” é um dos rótulos que a mulher da nossa pesquisa ganhou na graduação; e ainda hoje, na pós-graduação, colegas de curso chamam-na da mesma maneira, uma clara indicação de não reconhecerem suas capacidades e dedicação acadêmicas.



mendigar direitos como se fossem favores. “A queridinha da professora” descobriu a duras penas o país que nunca ouviu falar, porque não passa na TV nem nas novelas. Mergulhada nessa realidade vê-se obrigada a provar o seu valor intelectual, identitário e cultural, com ou sem favores de terceiros, e ter que realizar os sonhos que a trouxeram.

Baptista (2007) salienta que, historicamente, o Brasil construiu no exterior a imagem de um “paraíso das raças” e de uma “democracia racial”, onde todos convivem harmoniosamente. Na realidade, isso é uma inverdade, pois, após séculos de escravização dos negros, essa população foi submetida a uma subproletarização expressa na desigualdade observada entre negros e brancos em todos os aspectos da vida social ainda hoje. Buscando entender a trajetória dos imigrantes angolanos na cidade de São Paulo, Costa (2019, p. 87) vai salientar que:

Os africanos continuam sendo vistos como aqueles que precisam ser ajudados, em função do seu não conhecimento; essa é uma inverdade que povoa o imaginário coletivo brasileiro. Muitos imigrantes africanos já vêm graduados e têm contribuído significativamente para elucidar a cultura afro-brasileira. A Europa, a América do Norte, por sua vez, não precisam provar a sua capacidade, porque até fazem parte do Primeiro Mundo, avançado em todos os sentidos, ao passo que a África, o berço da humanidade, com sua pobreza e escassez, só pode querer usurpar aquilo que não lhe cabe; assim pensam muitos brasileiros.

Não é de estranhar que os discursos legitimadores, à medida que legitimam as práticas de discriminação, mascaram a realidade para confundir e amenizar os conflitos e os interesses de quem de direito. Entendemos que a questão racial afeta possibilidades e define o tipo de lugar para o negro no Brasil. Kaly (2007, p. 118-119) vai mostrar que no Brasil:

Quanto mais a pessoa tinha e tem a cor da pele preta, mais inferior ela era e ainda é; não civilizada era e ainda é; e feia era e ainda



é. E, como a grande maioria dos estudantes dos países da África tem a cor preta, automaticamente, todos os estereótipos têm a cor da pele como legitimação, e esses passam a ser classificados como inferiores “até que as boas notas começam a cair”. O ser superior civilizado, bonito, inteligente passava e ainda passa pelo fato de estar fenotipicamente e mentalmente afastado de tudo que tem a ver com o ser negro de cor preta [...] as pessoas oriundas da África foram catalogadas como não seres humanos, como nos mostraram os debates sobre a política imigratória do Brasil, entre o final do século XIX e as quatro primeiras décadas do século seguinte. A palavra negro passou a ser sinônimo de restrição.

Podemos afirmar que, na maioria dos casos, nem mesmo as boas notas isentam os negros africanos no Brasil de serem taxados pelos mais diversificados estereótipos. Nesse sentido, como forma de resignação, os africanos tendem a culpabilizar os seus governos que, infelizmente, amantes de si mesmos, orientados pelo pensamento eurocêntrico, estão mais preocupados com o bem-estar pessoal em detrimento da população. Pois os recursos, que deveriam ser usados para melhoria das instituições de educação e ensino, instituições sanitárias e na melhoria das condições de habitabilidade, são usados para benefícios próprios, deixando grande parte da população à mercê da miséria. Por esses motivos, os interessados na formação acadêmica são obrigados a sair de seu país e se submeter aos mais diversos insultos.

A personagem de nosso estudo lembra-se que em sua primeira experiência em instituição de ensino no Brasil havia a obrigação de exercer atividades manuais extracurriculares; essas eram devotadas à manutenção da instituição. Os alunos pagavam as suas bolsas de estudos com os referidos trabalhos manuais que se resumiam em: escritórios, manutenção da pocilga, horta, pomar, jardim e higienização em geral. Os trabalhos mais “vergonhosos” e pesados eram “exclusivos” para os africanos, tudo velado por um discurso que visava a formação de caráter. Vivia-se como se os africanos precisassem ser civilizados por



meio desses trabalhos; nenhum caráter anterior era suficientemente bom para o pleno exercício de qualquer outro trabalho na instituição. Por exemplo, jamais se incumbiu um trabalho de secretariado ou na tesouraria a um negro.

Na instituição em causa, no princípio, ela não entendia porque os trabalhos mais pesados eram atribuídos aos negros e africanos. Por que o cuidado da pocilga era trabalho só para os negros? Por que os trabalhos que os outros faziam em quatro ou cinco, para os negros e africanos deviam ser feitos por um ou, quando muito, por dois? Tinham de lavar todos os banheiros, limpar os refeitórios que acolhia mais de 300 pessoas. Para a liderança aquilo “era só tratamento de Deus na vida dos africanos”, mas em conversas entre africanos ficou patente a intenção, muito bem explicitada pela narrativa de uma mulher imigrante que vive na cidade de São Paulo, quando afirma:

Aos estrangeiros dão os trabalhos mais pesados e se o gerente não gostar dos negros, aí é pior, vai te fazer sofrer[...] eu tenho de limpar o prédio inteiro sozinha. Só uma pessoa para limpar todo prédio, você começa no sexto andar, começa a limpar tudo até embaixo. Tem pessoas que querem trabalhar, num prédio, você podia colocar pelo menos três pessoas, um podia limpar os vidros, outro dia você podia vir e dizer: hoje vamos fazer só limpeza leve. Às vezes você quer trabalhar, te dão ainda vidros para limpar o que acaba com as pessoas, mexendo as mãos por horas, às vezes você chega num momento em que mal consegue mexer as mãos, porque de tanto limpar você não consegue trabalhar mais. Isso só podemos dizer que é o tempo da escravidão, não só para os africanos, mas aqui no Brasil inteiro, até mesmo os brasileiros estão a sofrer essas coisas aqui (Costa, 2019, p. 96).

Entre os trabalhos pesados, chamava nossa atenção o fato de que no Brasil real, quando um ônibus está lotado, as pessoas preferem fazer a viagem a pé a ocupar a poltrona vazia ao lado de uma pessoa negra. E os relatos só se multiplicam: os negros de nossa convivência passam por experiências parecidas e ainda piores. Então, dá para entender que



esse tipo comportamental não faz jus à tão sonhada democracia racial que tanto se proclama fora do Brasil. A história segue o seu curso, os mesmos hábitos continuam e tendem a se perpetuar. Isso nos remete a experiência de Fanon (2008, p. 105):

[...] No trem, ao invés de um, deixavam-me dois, três lugares. Eu já não me divertia mais. Não descobria as coordenadas febris do mundo. Eu existia em triplo: ocupava determinado lugar. La ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil, mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea...

A realidade relatada por Fanon faz parte do cotidiano dos negros no Brasil real; faz doer o coração perceber que esse distanciamento humano em função da cor da pele tende à normalidade para ofuscar e camuflar as tensões daí resultantes. Então, o não se sentar ao lado dos negros nos transportes públicos, ou constatar que os lugares próximos a “pessoas de cor” são os últimos a serem ocupados, ou, ainda, que uma pessoa branca se recuse a aceitar o assento cedido por um preto, por mais bizarro que seja, passou a ser despercebido; os cidadãos normatizaram, naturalizaram tais práticas. Em 2019, quando da realização da dissertação⁶, a mulher angolana que tematizamos no nosso artigo teve em sua pesquisa uma participante que afirmou:

Você vai ver que às vezes você sobe no ônibus, você é negra, se você se sentar, todos os que entrarem não vão sentar aí onde você se sentou! Vão trocar de lugar, até o ônibus ficar cheio e se aparecer alguém cansado, só assim os lugares próximos são ocupados (Costa 2019, p. 94).

Soma-se a isso o discurso perverso que associa a cor à sujeira e os maus cheiros à podridão. Qualquer mau cheiro em um ambiente

⁶ Modo de vida dos imigrantes africanos na cidade de São Paulo: A trajetória dos angolanos.



público seja de flatos, seja de qualquer outra coisa que o cause, os olhares acusativos tendem sempre a voltar-se aos negros. “Somos todos fedidos”, diria a entrevistada de Costa (2019). Nas palavras de Fanon (2008, p. 103):

Preto sujo! ou simplesmente: Olhe, um preto! Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos.

Não é de se estranhar que os discursos legitimadores, à medida que legitimam as práticas de discriminação, mascaram a realidade para confundir e amenizar os conflitos e os interesses de quem de direito. Importante salientar que essa ideologia está ligada aos sistemas teóricos (políticos, morais e sociais) criados pela classe social dominante. Entendemos, portanto, que as ideias e representações sociais presentes na sociedade capitalista são produtos de dominação da classe burguesa sobre o proletariado. Vale ressaltar que:

As ideias da classe dominante são em cada época, as ideias dominantes [...]. As ideias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as ideias de sua dominação. Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também a consciência e, por isso, pensam (Marx e Engels, 1999, p. 72).

Presentes nas ideologias estão também as religiões que contribuem para manter a dominação burguesa, já que, historicamente, reproduzem ideologias de conformismo e, ao mesmo tempo, alienantes. O que não se leva em conta é, o que diz Chauí, que no capitalismo não há coisa alguma e pessoa alguma que escape da condição de mercadoria, não tendo como ser retirado do circuito da circulação mercantil (Chauí, 2000, p. 12). A autora ainda aborda que:



A ideologia afirma que “de fato” (e infelizmente) há divisões de conflitos sociais, mas a causa desse “fato injusto” deve ser encontrada em “homens injustos” (o mau patrão, o mau trabalhador, o mau governante, as más alianças internacionais etc.). (Id., 2011, p. 31).

A classe que domina o poder econômico também é detentora do poder ideológico e dissemina suas ideias e valores por meio da moral, mas, “embora não represente os valores de toda a sociedade, a moral dominante se reproduz ideologicamente como tal, afirmando que é porta-voz do bem comum” (Barroco, 2017, p. 29).

De forma preconceituosa, os negros no mundo são maltratados, culpabilizados e responsabilizados pela situação social em que se encontram; situação essa que atinge a maior parte da população negra e pobre espalhada pelos mais diversificados lugares. Além disso, percebemos que as relações com os negros se dão na base do preconceito. Quanto a isso, o autor salienta que “o preconceito decorre do comportamento do indivíduo que julga imediatamente uma situação, avaliando-a em função de sua aparência de estereótipos e, sem refletir e comprovar a veracidade do julgamento passa a discriminar os demais” (Ibid., p. 31). Ressaltamos também que:

Crer em preconceitos é cômodo porque nos protege de conflitos, porque confirma nossas ações anteriores. Mas, muitas vezes, o mecanismo é também indireto: nossa vida, que não pode alcançar seu objetivo em sua verdadeira atividade humano-genérica, conseguem então um ‘sentido’ pleno no preconceito (Heller, 2016, p. 75).

Existe uma relação de desigualdade estabelecida na sociedade capitalista onde as relações de poder se fazem sentir em todos os serviços, onde as debilidades do sistema são imputadas ao indivíduo como causador e culpado pelas falhas, relações que nos levam a questionar sobre quais os limites da submissão humana à lógica



do capital. São claros os processos de humilhação cotidiana e de sofrimentos desencadeados pela inserção em um sistema de produção cujos valores de competitividade, individualidade e seletividade são centrais.

Podemos perceber que a história do negro se repete: os negros sofrem com as acusações de serem causadores de violências, portadores e causadores de doenças, são acusados ainda de serem preguiçosos e de viverem à custa dos outros. Baptista (2007, p. 107) abordou o estilo de vida dos angolanos em São Paulo e salienta que a vida desses “Tornam-se a expressão da segregação, emaranhando-se com a de grande parte da sua população pobre, urbana, negra, que estuda com dificuldades, trabalha e vive no limiar da sobrevivência”.

Não são poucas as dificuldades que os negros têm de enfrentar no Brasil e em outros países onde se percebe uma valorização dos indivíduos segundo a cor da pele. Pesa a questão do preconceito que, embora, nos termos de Heller, possa ser constitutivo da dinâmica da vida social, torna-se ainda mais agravado no caso do preconceito racial, posto que impõe inúmeras dificuldades de acesso ao mercado de trabalho, por exemplo. Por essa razão, a cor da pele e o próprio histórico do negro no país, e ainda do lugar que muitos ocupam nos postos de trabalho, deixam nítida a diferença no trato e parece que existem lugares onde cada um pode e deve firmar-se. Heller acrescenta que:

A maioria dos preconceitos, embora nem todos, são produtos das classes dominantes, mesmo quando essas pretendem, na esfera para-si, contar com uma imagem do mundo relativamente isenta de preconceitos e desenvolver as ações correspondentes. O fundamento dessa situação é evidente: as classes dominantes desejam manter a coesão de uma estrutura social que lhes beneficia e mobilizar em seu favor inclusive os homens que representam interesses diversos (e até mesmo, em alguns casos, as classes e camadas antagônicas) (1972, p. 54).



No Brasil o indivíduo negro foi e continua sendo culpabilizado pelas mais difíceis situações que vivem no cotidiano. Não importa de onde tenha vindo, o que faça e como o faça, terá de provar sempre além do necessário. Tem de provar ser um excelente trabalhador, tem capacidade para estudar sem precisar de favores de outrem, ele é tão humano quanto o homem branco. Na obra de Fanon, ele aborda ainda que:

Os pretos são selvagens, estúpidos, analfabetos. Mas eu sabia que, no meu caso, essas afirmações eram falsas. Havia um mito do negro que era preciso, antes de mais nada, demolir. Não estávamos mais no tempo em que as pessoas se impressionavam diante de um padre preto. Tínhamos médicos, professores, estadistas... Sim, mas em todos esses casos algo de insólito persistia. Nós temos um professor de história senegalês. Ele é muito inteligente... Nosso médico é um negro. Ele é muito cordial (2008, p. 109).

A “queridinha da professora” é uma mulher negra, que tem de provar sempre além do necessário, tem de estudar muito para obter boas notas, tem de ler muito para conseguir falar bonito. Aliás, as boas notas não dependem do favor dos professores, mas são frutos de tardes de leituras e de noites mal dormidas. Ela é queridinha por ser amável e tratar as pessoas do mesmo modo que ela gostaria de ser tratada. Ela precisa de uma mãozinha para cuidar mais e amar sempre, e isso, independe da cor de sua pele. Isso é ser humano. Mas “a queridinha da professora” é o rótulo que lhe tira todo seu processo de resistência, demonstrando a recusa dos rotulantes de aceitarem as suas competências acadêmicas.

Ser “a queridinha da professora” sempre se fez sentir quando no percurso acadêmico com as melhores notas, logrando os melhores elogios das professoras pela dedicação. Pois bem, “a queridinha da professora” nunca souo como elogio, mas como fala depreciativa, considerando que ela, no imaginário dos seus rotulantes, só lograva as melhores notas por favores e não por competência. É difícil compreender essa perspectiva,



de que ela tenha chegado aonde está, com uma trajetória universitária brilhante, apenas por implorar favores alheios de terceiros; que o seu reconhecimento seja fruto de favorecimento displicente dos docentes. Mas está evidente que sua competência intelectual a levou a chegar onde está: no doutorado. A despeito do rótulo: “a queridinha da professora”, a sua competência se fez valer, a aceitação e a inclusão dela nos grupos de estudo resultaram da evidente dedicação e compromisso acadêmico. Tal foi a experiência de Ribeiro:

Dessa mesma premissa deriva o imperativo de não tratar pessoas negras com condescendência. Lembro que uma vez, quando trabalhava como secretária numa empresa do porto de Santos, e fiz algo bastante corriqueiro: respondi a um e-mail. Fiquei surpresa ao ver a reação de alguns colegas, que me aplaudiram por eu ter escrito bem um texto. Eu havia cursado três anos de jornalismo, já tinha publicado artigos em revistas e jornais, portanto um e-mail não era motivo para aplausos. Quando eu cursava filosofia, um colega se mostrou muito surpreso por eu ter tirado uma nota maior que a dele num trabalho e sugeriu que era porque o professor gostava de mim. Outro colega insinuou que me daria à parte mais fácil de um trabalho ‘para me ajudar’. Experiências desse tipo me fizeram compreender que elogios podem significar condescendência. (2019, p. 13).

É difícil promover igualdade quando a sociedade produz desigualdades. Mas essa é a forma pela qual o capitalismo se firmou, contudo, acreditamos que tudo isso pode ser vencido na base do enfrentamento dos retrocessos que acarretam esse sistema de ideologias conservadoras em que se firma e permeia nossa sociedade, pois:

Os negros são alvos de discriminações e preconceitos. Um grande contingente de estudantes africanos que vêm para o Brasil e que se fixam na cidade de São Paulo, inserem-se nos cursos de graduação e pós-graduação das universidades desse estado. Os estereótipos e imagens negativas existentes com relação à



África refletem no modo como esses angolanos são tratados na academia, mostrando o racismo sofrido por serem negros e africanos, remetendo a problemática do que é ser negro no Brasil. O racismo pronuncia-se, independentemente de serem negros estrangeiros ou brasileiros e, certamente, acentua-se mais quando associado à classe social (Baptista, 2007, p. 108).

A jovem que se propôs a não ser “cega” por incentivo da mãe, vive lutando e buscando cumprir com suas obrigações, pois aprenderá que, apesar de saber falar, apesar de já não ser cega como a mãe, essa jovem mulher vive lutando e fazendo sempre além do necessário. Porque no contexto de discriminação, para o negro ser bom é muito pouco, é preciso ser excelente. Ela continua resistindo, pois, resistir se faz necessário, desistir... jamais.

Há diversas situações relacionadas ao constrangimento na vivência motivada pela cor da pele. É comum ouvir nos círculos acadêmicos universitários que a questão da raça está resolvida, mas, no cotidiano, aquele que tem a cor da pele preta denuncia as diversas situações que enfrenta no cotidiano na metrópole paulista, mas não só. São vários os estereótipos relacionados ao negro no Brasil, e variadas situações de depreciação dos negros pelo país.

Considerações finais

O racismo é um traço estruturante da formação histórica brasileira. Ao mesmo tempo em que é constitutivo das relações intersubjetivas nas dinâmicas sociais atuais. Ele se expressa no cotidiano dos grupos sociais que engendram o fluxo da história, no modo de vida coletiva. Nós, os pretos, somos seres humanos cansados de sofrer, desgastados com as perversidades dos que nos têm como inferiores em virtude da cor da pele. Se temos alguma exigência, só pedimos que nos respeitem como somos: humanos. Isso não é vitimismo nem autocomiseração, é o real sofrimento causado pelo preconceito.



O mau uso das palavras fere mais do que as facas, então uma palavra mal colocada, um rótulo por exemplo como “a queridinha da professora” pode parecer brincadeira para quem rotula, mas não foi brincadeira nenhuma para quem foi rotulado. Isso abriu fendas, causou feridas na identidade e no caráter dessa pessoa. Lidar com isso é um tipo de crise que os africanos têm de aprender a negociar com essa cultura para se manterem vivos identitariamente, pois, em alguns casos, chegam a morrer identitariamente, porque assumem o discurso do outro para si próprio.

Contudo, a subjetividade do indivíduo desaparece diante da cor da pele e da condição social. A luta contra o racismo não é uma pauta unicamente do preto, pobre e favelado, mas é responsabilidade de todos. Os pretos lesados pelos mais diversificados estereótipos por causa da cor da pele erguem a bandeira contra a intolerância porque é insuportável. É necessário que a luta se faça de forma coletiva, entre os privilegiados e os lesados; esse deverá ser o caminho viável da vitória. Por fim, este trabalho “a queridinha da professora” cumpre o papel de denunciar o racismo ainda camuflado no contexto acadêmico, profissional e social enfrentado pelos pretos no Brasil real.

Referências bibliográficas

Barroco, Maria Lucia S. *Ética em Movimento: História e História*. Brasília 5ª CFESS, 2017.

Baptista, Dulce Maria Tourinho. “Migração na metrópole: o caso dos angolanos em São Paulo”. **Cadernos Metrópole**, n. 17, 1º sem. 2007, p. 103-118.

Beauvoir, Simone. **O Segundo Sexo**. Trad. Sérgio Milliet. Ed. Nova Fronteira, 1980

Chauí, Marilena. **Brasil: Mito Fundador e a Sociedade Autoritária**. Ed. Fundação Perseu Abramo: São Paulo, 2000.

Chauí, Marilena. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**, 13ª Ed. São Paulo: Cortez, 2011.



Costa, Beatriz A. P. **Modo de vida dos imigrantes africanos na cidade de São Paulo: A trajetória dos angolanos.** Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2019.

Fanon, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Trad. Renato da Silveira. Ed. EDUFBA. Salvador, 2008.

Heller, Agnes. **O cotidiano e a história.** Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 11ª Ed. Paz e Terra. Rio de Janeiro/ São Paulo. 2016

Marx, Karl; Engels, Friedrich: **A Ideologia Alemã (I- Feuerbach).** Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 10º edição. Editora HUCITEC. São Paulo, 1999.

Ribeiro, Djamila. **Pequeno Manual Antirracista.** São Paulo: Companhia das letras, 2019.



“O QUE NEGRO DIZ NÃO SE ESCREVE”: CONTRIBUIÇÕES E REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA NA LITERATURA ORAL BRASILEIRA

 Hernany Donato de Moura¹

ESTE TEXTO INSERE UMA PROVOCAÇÃO presente no título “O que negro diz não se escreve” e vem questionar construções presentes nas artes, sobretudo na literatura, sobre a negritude brasileira, a participação do negro e da cultura africana na construção do que podemos entender por sociedade. Diante dessa necessidade de trazer à luz a participação afro-brasileira no processo de construção de uma sociedade brasileira gerada a partir da violência do escravismo, algumas estratégias, impostas por uma elite nacional, funcionaram como elementos de inferiorização e de apagamento de valores imprescindíveis ao entendimento deste país como uma nação nitidamente marcada pelas influências tanto nativas quanto afrodiaspóricas.

Ao fazer a provocação sobre a presença do negro e da África na literatura brasileira, podemos ver na produção canônica as representações geralmente do negro escravizado, sem protagonismo algum, a não ser em datas comemorativas (13 de maio, Zumbi, etc.), e da África como um lugar pormenorizado, distante da realidade racial brasileira, atrasado em relação ao mundo e lugar do desterro.

¹ Possui graduação e mestrado em Letras vernáculas pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Atualmente é doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGS/UFS) e bolsista Capes.



Estratégias que na intenção de “ajudar” e de “civilizar” impuseram regras e ditaram modelos, que mais representavam os referenciais colonizadores do que propriamente a riqueza linguística e cultural empreendida nos esforços dos diversos grupos indígenas e africanos que aqui, mesmo com violência, resignificaram-se mostrando outras possibilidades de ampliar o exercício de línguas e culturas em suas respectivas ações, encontros e misturas. Logo, diante desses fatores, podemos perceber que a provocação contida no título abre reflexões sobre as construções, diretas ou indiretas, sobre África, assim como as direções e os sentidos criados para desvalorizar ou rotular “de vulgar” determinadas expressões, que têm na sua estrutura referências ao continente africano ou ao africano, ainda preso e contido nos símbolos do cativo.

Nesse sentido, é preciso demonstrar que o conceito de “literatura oral” pulverizado no Brasil por Camara Cascudo (2012) desempenha função importante para sua inclusão no panteão literário, destacando a presença negra nesse tipo de produção literária, entretanto, sua reflexão incorre para análises de natureza nitidamente eurocêntricas. Não obstante, a importância desses estudos traz à tona uma abrangência em relação às temáticas abordadas e sua relação com os dilemas em sociedade – de escravista à capitalista por dependência –, da mesma maneira que muitos gêneros textuais e literários comuns ao conjunto dessa forma de fazer literário sobre o qual recaem profundas marcas de oralidade, rimas e de “cor local”.

A presença africana na literatura oral do Brasil aparece desde os primórdios da cantoria de viola, modalidade forjada pelas vias do improviso. A primeira peleja, tensão, contenda ou desafio, que se tem registro no Brasil é a famigerada peleja entre Inácio da Catingueira e Romano da mãe D’Água, na Serra do Teixeira-PB, nos idos do séc. XIX (Holanda, 2014). Quando Inácio, escravo de ganho, livre pela poesia, desenvolvia sua condição de escravo, humano e “livre”, enquanto Romano (mestiço), por ser proprietário de terras e de alguns escravos,



se embranquecia. Depois, no século subsequente, o som da viola se repagina nas folhas soltas produzidas pelas pequenas tipografias nordestinas (LOPES, 1982), dando ao cordel, e talvez à canção, uma formatação diferenciada e outras formas legitimadas pelo sistema da escritura.

Para desenvolver melhor nossa análise coletamos folhetos de literatura de cordel encontrados no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa² e, também, em acervo particular. Em tais documentos estariam postas visões de mundo e de sociedade acerca do continente africano e suas peculiaridades. Outra possibilidade de análise, que completa em sentido o presente texto, recai em torno de canções, nas quais estão implícitos valores e sentimentos sobre África e suas representações sobremaneira do gênero do forró. Como elementos ou gêneros textuais que dialogam em diferentes aspectos da construção literária, o cordel e a canção popular legitimam processos ideológicos dominantes ou não, os quais representam visões diferenciadas de raça e de nação.

Em nossa pesquisa identificamos títulos interessantes ao debate, dentre eles destacamos: “A peleja de Manoel Riachão como o Diabo”, de Leandro Gomes de Barros/João Martins de Athayde (1950); “A filha das selvas”, de João Martins de Athayde (1950); “Mãe Preta”, de Patativa do Assaré (1978); “O valor da raça negra”, de Rodolfo Coelho Cavalcante (1985); “Macumba na Bahia”, de Rodolfo Coelho Cavalcante (1976); e “Dr. Edison Carneiro - O gigante do folclore afro-brasileiro”, de Rodolfo Coelho Cavalcante (1977). No forró encontramos canções interessantes também. São elas: de Luiz Gonzaga encontramos uma polca instrumental “Fuga da África” (1941) e “Braia dengosa” (1956), que trata da construção do baião a partir de uma “mistura dengosa” entre o maracatu e batucado zulu como fado português; de Jackson

² Disponível em: <<http://www.casaruibarbosa.gov.br/cordel/acervo.html>>. Acesso em: 20/07/2020.



do Pandeiro encontramos: "Tambor de crioula" (1978), "Ogum de Malê" (1959) e "Pai Orixá" (1955).

Nossa análise tomará como parâmetro os próprios documentos literários acima elencados, nos quais destacamos passagens que trarão ao texto a possibilidade de dialogar com a empiria e teoria relacionadas tanto à literatura e à sociologia quanto ao pensamento social brasileiro e sua relação com a África presente na literatura popular. Para tanto, utilizaremos, respectivamente, os referenciais teóricos do sociólogo e crítico literário Antonio Candido e do pensamento social brasileiro a partir da visão do negro sob o olhar de algumas teses do sociólogo Clóvis Moura.

O artigo foi distribuído em "Estratégias arbitrárias e ambiguidades", em que discutiremos a ideia de "cultura popular negra" e encontramos estratégias de sobrevivência e manutenção de uma cultura de resistência. Entretanto, podemos perceber que a natureza diaspórica, tanto do africano trazido a partir do trânsito no Atlântico quanto nos processos migratórios internos ao próprio Brasil, contradiz noções oficiais de formação e inserção da língua portuguesa como idioma oficial, tais como as representações literárias do negro nas narrativas oficiais.

Em sequência, em "A língua" e "A literatura", construiremos linhas de análise que permitam ressaltar que em ambos os sistemas de expressão humana houve estratégias por parte do colonizador e de uma elite nacional, nas quais narrativas relacionadas ao continente africano fossem redimensionadas sempre para depreciação moral. Para finalizar e fechar nosso raciocínio diante das informações apresentadas, traremos em "A sociologia", além da análise dos cordéis e canções, uma relação interessante entre sociologia e literatura, associando esta última a um sistema composto e que se completa a partir da relação com o mundo, portanto é na relação entre autor, obra e público que seu diálogo com a sociedade se constrói revelando horizontes e suas interpretações mais instigantes.



Estratégias arbitrárias e ambiguidades

Não é novidade para ninguém que a herança colonial deixada para a sociedade brasileira gerou frutos amargos. Também não é novidade que a estrutura social brasileira, marcada nitidamente por séculos de violência, tenha de modo mais efetivo enaltecido a figura do colonizador como grande protagonista e edificador de uma nação, que geralmente “teve muito que aprender” ou “que aprendeu com dificuldade”, referenciais de ser brasileiro.

Infelizmente tanto a cultura indígena quanto a cultura africana, que aqui estiveram a partir do processo de instalação da indústria colonial via exercício escravista, foram ao seu modo deturpadas, ignoradas, deslegitimadas e violentamente exterminadas. Pelo simples fato desses agentes serem vistos por intermédio de características bárbaras em relação a outras nações “civilizadas” ou àquelas em “processo civilizatório”, discursivo constante.

Para nosso intento, aqui neste texto, nos restringiremos as três estratégias discursivas, nas quais essas possíveis representações aparecem: a primeira estratégia que nos conduz a arbitrariedades no que diz respeito à formação da sociedade brasileira está relacionada ao apagamento das diversas línguas nativas (1273 línguas), das línguas trazidas pelos africanos – e posteriormente às línguas gerais –, em detrimento da oficialização da língua portuguesa no Brasil (Faraco, 2016); a segunda estratégia de representação, muitas vezes negativa do grupo afrodescendente, está bastante evidenciada na literatura, sobretudo aquela legitimada por um sistema literário, o qual se ampara nos rigores da escrita, que também matiza os processos de distinção social; a terceira e última retrata no campo da ciência, especificamente da sociologia, formas discursivas, nas quais o negro escravizado/africano fosse representado pela falta de atitudes e total servilismo diante dos séculos de escravidão. A ciência durante muito tempo desenvolveu o discurso da incapacidade intelectual



do negro ao ponto de o colocar como um problema para o nosso desenvolvimento social.

Assim foram referendadas várias formas de conceber tanto a “cultura” como a ideia de “povo”. Essa possibilidade de buscar entender tais aspectos nos aproxima de reflexões provenientes da união entre esses dois conceitos. Para efeito de esclarecimento, a cultura popular passa por diversas leituras, que ora estão direcionadas em primeiro momento às massas, e tem uma inclinação a visões intrínsecas às noções de mercado, ora estão voltadas às noções de autenticidade e daquilo que é “legítimo”. Ambas as leituras levam as perspectivas de cultura popular a dois polos extremos, que geralmente radicalizam, sobremaneira, a efetiva participação dessa expressão popular como agente, que promove o tensionamento entre campos divergentes. (Hall, 1984 apud Domingues, 2011). Nesse sentido, tanto as línguas quanto a literatura produzida no Brasil, quando se referem à cultura produzida pelo povo, vivenciam a prática dessas acepções sobre as quais recaem à “massa” seu projeto de passividade, de alienação e de profunda apatia diante de diversos elementos sociais/culturais vistos como mais distintos. Todavia é também comum encontrar “cultura popular” relacionada à ideia de autenticidade, muitas vezes aprisionada e autônoma (Ibid.).

Nos cordéis e nas canções que foram coletados notamos aspectos ideológicos, nos quais estão implícitas ou explícitas concepções ainda muito incipientes de África. Na maioria das vezes essa retratação africana vem imbuída da grande incapacidade de reação, diante da escravidão do negro. Entretanto, outros documentos, que mantêm a mesma estrutura poética, trazem em seu conteúdo visões de África fundamentadas no poder de protagonizador do negro na sociedade brasileira. Alguns desses gêneros poéticos, sejam cordéis, sejam canções, apresentam também uma condição positivada e consciente, passando pelo ser escravizado, por uma África referência positiva de ancestralidade e de “reinvenções” diante do contexto violento nacional, da colônia à República.



Por essa razão entendemos também que “cultura”, como conceito fundamental para fomentar o debate que estrutura as relações sociais, representa um campo de disputas em constante exercício, demonstrando muitas vezes que suas representações podem incorrer para sentidos diferentes, pois em princípio podem representar a visão de “popular” da ideologia dominante, quanto representar uma visão de “popular” a partir das exigências daqueles que o praticam. Para o nosso trabalho, a dimensão de cultura popular negra traz um sentido que se encaixa melhor aos nossos interesses epistemológicos.

Ao pensar a língua e a literatura e suas representações na formação social brasileira é preciso entender a cultura popular com o campo sempre tensionado sobre o qual a dialética entre as formas dominantes e as formas populares dinamizam os processos de aceitação e, também, de resistência sob os princípios básicos da negociação. Quando falamos de “cultura popular negra” é interessante fugirmos dos essencialismos que compõem um lado apenas das chaves interpretativas de Brasil, para então entendermos as representações negras além das concepções binárias, pois a cultura negra se organiza a partir das trocas simbólicas, muitas delas constituídas pela ancestralidade, pelo tráfico Atlântico da África para o mundo e, em nosso caso específico, o trânsito africano em território nacional povoando espaços marcados por culturas e economias diferentes. Segundo Domingues, no que tange à desconstrução do “popular”:

É preciso, assim, questionar (e desconstruir) o conceito de cultura popular e ir além das dualidades (culto/popular, ilustrado/rude, refinado/arcaico, moderno/tradicional, letrado/oral) para pensar a cultura como arena de clivagens, disputas, conflitos e fraturas entre interesses antagônicos, qualificando como popular a produção cultural que se configura como manancial crítico, alternativo e contraponto à cultura hegemônica e/ou dominante. Já no que concerne à noção de “cultura popular negra”, trata-se das experiências e tradições específicas dos negros, transplantadas da África e reinventadas pelo novo repertório cultural (de práticas, artefatos e símbolos) dos afrodescendentes espargidos



pelo mundo, o que encerra a contribuição da diáspora, a estética negra e as contranarrativas. (2011, p. 417).

A partir desse trânsito afrodiaspórico de fora para dentro e dos deslocamentos internos, que são bases para a formação cultural do Brasil, observamos correntes migratórias responsáveis pela circulação de idiomas híbridos, o acesso a línguas indígenas e africanas, como também entender o esforço monumental da coroa portuguesa em legitimar a língua portuguesa como idioma oficial em detrimento do “desuso” de uma linguagem vista pejorativamente como vulgar. O português executado no Brasil é fruto de diversas construções sociopolíticas sobre as quais se instauram elementos que traduzem, para todos, o cruzamento de línguas nativas com grupos linguísticos africanos dominantes em um país marcado pelo escravismo. O processo de miscigenação, violenta, produziu um ser mestiço confuso na sua própria existência étnico-racial. Essa ambivalência é um traço muito forte na construção de uma identidade linguística brasileira, pois representa um caso único de multilinguismo, que foi conduzido e imposto paulatinamente à condição de língua do colonizador, polarizada, posteriormente a partir de uma dimensão de classes, que descortina processos discriminatórios relacionados à África e ao negro no exercício constante das línguas ao empreendimento de visões sempre engessadas dessa participação.

A língua

Não podemos falar de nação e cultura brasileiras sem deixar de mencionar a situação sociolinguística brasileira como uma das chaves imprescindíveis para entendermos todo o processo de violência que transita a partir da relação do idioma português com diversas línguas. Constituído com base no multilinguismo único, o Brasil “entregou-se” à língua do colonizador na intenção de se tornar “civilizado”, mesmo destruindo condições linguísticas dinâmicas às realidades demográficas distintas do país.



Para entender a situação linguística do Brasil seria interessante lembrarmos da profusão e encontro de línguas gerais, as quais representavam regiões significativas do país, formaram-se em torno de estruturas de diferentes lugares do continente africano, somadas aos troncos indígenas de grande difusão territorial. Essas línguas gerais acompanharam desde as iniciativas políticas aos ditames dos ciclos comerciais vigentes a cada período. De maneira especial, o século XVIII foi responsável pelo encontro das línguas gerais paulistas, amazônicas e aquelas vindas da Zona Açucareira do Nordeste. Motivadas pelo Ciclo do Ouro na região de Minas Gerais, a febre pela fortuna fez arrefecer as demais atividades agrícolas e pecuárias. A solução foi manter uma rede de informações e de comércio, a fim de suprir as demais necessidades das cidades imersas nesse tipo de atividade comercial (Lucchesi, 2009).

Do Sudeste eram fornecidos produtos alimentícios e escravizados indígenas; do Sul chegavam boa quantidade de charque e do Nordeste viriam o açúcar, a cachaça e os escravizados de diversas partes de África. Todos esses agrupamentos linguísticos se cruzavam e buscavam oportunidades de unidade linguística, desse cruzamento foi se formando, com interferência substancial da Igreja católica, uma relação não muito amistosa entre as línguas gerais já citadas e um tipo de português vulgar, no qual estava presente um grande número de referências linguísticas africanas (Faraco, 2016).

Vale salientar, ainda, que a própria Igreja Católica foi responsável por usar como subterfúgio a noção de “sincretismo” sobre a qual recaiam comparações, que geravam parâmetros pouco isonômicos em relação aos aspectos culturais próprios ao binômio cultura dominante (europeia) e cultura dominada (popular). Nesse sentido, Clóvis Moura declara que identifica-se aqui a “necessidade de se analisar a influência do conceito de “sincretismo” criticamente, pois ele inclui um julgamento de valor entre as religiões inferiores e superiores que, pelo menos no Brasil, reproduz a situação da estrutura social de dominadores e dominados” (1992, p. 39). Marcado, muitas das vezes, o conceito por sua



relação com a religiosidade, aquilo que é primitivo ou não, o sincretismo municiado pela cultura dominante contribuiu discursivamente para a inferiorização da língua, da literatura e das demais produções culturais populares, inclusive nas revoltas, sempre minimizadas.

A chegada da Família Real (1808) à Capital Federal, o Rio de Janeiro, movimentou sobremaneira o comportamento daquela realidade. Em um Rio de Janeiro composto em sua grande maioria de negros e mestiços, pois o número de indígenas já havia diminuído bastante, chegou com a realeza um contingente de 15 mil portugueses, os quais movimentaram e implementaram ações que ajudariam a legitimar o português como idioma oficial no Brasil. Dentre as ações mais significativas para a legitimação estão a construção da Biblioteca Nacional, de uma Régia Tipografia, de agência dos correios e de uma vida cultural, muitas vezes representada por fortes influências da Europa (Lucchesi, 2009).

Motivados pelo processo multilinguístico brasileiro, pela influência da oralidade e da cultura geral marcadamente africana, alguns estudos desenvolvidos acerca da "língua brasileira falada" atuais são de grande relevância para melhor analisarmos língua e literatura sob influências afro-brasileiras. O primeiro refere-se a Dante Lucchesi (2009) que explica uma construção de língua portuguesa no Brasil, interligada a mudanças nos modos de produção escravistas para o incipiente trabalho assalariado, preenchido pelo grande número de imigrantes, os quais receberam as primeiras lições de língua portuguesa transmitida de forma irregular, um português visto como primitivo, constituído por africanismos e eminentemente vulgar.

Outra referência importante está relacionada às inquietações de Mário de Andrade, não somente com a cultura popular como elemento seminal brasileiro, mas, sobretudo à fala e sobre as especificidades do vernáculo desenvolvido no Brasil. Nos trechos que compõem "A gramatiquinha da fala brasileira" (1990) Andrade deixa claro o quadro de violência e de diferenciação social que formou a língua portuguesa falada no país. Segundo Andrade,



o Brasil, corpo espondongado, mal costurado que não tem direito de se apresentar como pátria porque não representando nenhuma entidade real de qualquer caráter que seja nem racial, nem nacional, nem sequer sociológica é um aborto desumano e anti-humano. Nesse monstrengo político existe uma língua oficial emprestada e que não representa nem a psicologia, nem as tendências, nem a índole, nem as necessidades nem os ideais do simulacro de povo que se chama o povo brasileiro. Essa língua oficial se chama língua portuguesa e vem feitinha de cinco em cinco anos dos legisladores lusitanos. O governo encomenda gramáticas de lá e os representantes da nossa maquinaria política, os chamados empregados públicos, que com mais acerto se chamariam de empregados governamentais, presidentes, deputados, senadores, chefes-de-nação etc.etc.etc. São martirizados pela obrigação diária de falar essa coisa estranha que de longe vem. Só por eles, os empregados governamentais de graduação rica, essa língua escrita é mais ou menos, falada. Escrevem-a também os escritores, casta hedionda de falsários pedantes que malempregamos dotes de lirismo e de inteligência que possuem. Tem também os doutores, um poder de hominhos serelepes e casuístas, sobretudo safados que muita gente imagina falando essa moda importada, a tal língua portuguesa (2009, p. 321-322).

A crítica de Mário em relação à língua portuguesa presente no Brasil, especialmente àquela desenvolvida pela elite nacional (oficial), está envolvida na linguagem da burocracia pública e da intelectualidade, porém muito mais referendada pelas influências e modelos europeus. Mesmo assim, o autor destaca a falta de atenção de critérios que atestem o protagonismo do povo na construção de um português construído conforme uma “transmissão linguística irregular” e processos de interação formadores da sociedade brasileira (Lucchesi, 2009). Vale frisar que Andrade cita o povo como artífice da língua portuguesa brasileira, entretanto não faz nenhuma referência ao tecido afro-brasileiro impregnado nesse sistema linguístico específico.



Fato que irá ganhar maior atenção doravante os textos e falas de Lélia Gonzalez sobre as especificidades de uma língua portuguesa eminentemente marcada pela presença criativa do africano e do negro brasileiro, os quais contribuem sobremaneira para uma perspectiva mais inclusiva e dinâmica de um idioma vivo: o “pretoguês”, uma marca de africanização da língua portuguesa (Gonzales, 2018). Aqui a referência maior na colaboração do idioma brasileiro a partir da língua portuguesa descende, segundo a historiadora, das camadas mais populares da população, especialmente a população negra, maior contingente populacional desde o século XVII.

A literatura

Do campo de disputas que se constituiu, o caso linguístico brasileiro, as representações de sociedade estabelecidas nas mais diferentes épocas, que constituem uma breve história da formação nacional, construíram estereótipos de negro selvagem e incapaz de conduzir humanamente qualquer tipo de trabalho que não seja braçal. A literatura, sobretudo a brasileira, durante muito tempo trabalhou na promoção desdenhosa do negro e de sua herança africana. Textos que formularam representações de locais e de pessoas para gerações de leitores, entretanto, não conseguiam traduzir sem artificialismos e incongruências grosseira um Brasil sob as lentes dos saudosos meninos de engenho da elite tradicional nacional.

Está na formação de “Nação” empreendida pelo conjunto de obras que constituem nossa literatura nacional uma relação muito próxima consorciada de diversos escritores com o poder instituído da Corte portuguesa, que financiava, por sua vez, uma vida tranquila para propagar narrativas românticas de paraíso forjadas no subterfúgio da saudade. A literatura age na reprodução do pensamento social brasileiro, mesmo a partir de visões deturpadas da Europa, do colonialismo e dos preconceitos assimilados do Império à República. Em “Sociologia



do negro brasileiro” (1992), Clóvis Moura esclarece como o mecenato comprometeu não somente uma geração de escritores românticos brasileiros, assim como criou narrativas afetuosas do escravismo conforme as lembranças de infâncias desses escritores.

Por estas razões sociais toda a primeira geração romântica é uma geração cooptada pelo aparelho ideológico e burocrático do sistema escravista representado pelos diversos escalões do poder, terminando no Imperador. Gonçalves de Magalhães, introdutor oficialmente do romantismo poético, vai ser diplomata na Itália, tendo publicado o seu primeiro volume de versos em Paris; Joaquim Manoel de Macedo será preceptor da família imperial; Gonçalves Dias vive pesquisando na Europa às expensas de D. Pedro II durante muitos anos; Manoel Antônio de Almeida com pouco mais de vinte anos é nomeado administrador da Tipografia Nacional, o que correspondia hoje a diretor da Imprensa Oficial, e José de Alencar, o maior ficcionista romântico (indianista), será Ministro da Justiça em gabinete do Império. (Moura, 1992, p. 27).

Diante dessas informações relacionadas a um grupo expressivo dos escritores românticos, encontramos alusões ao negro, que apresentam o binômio “sofrimento” e a “lealdade”, dentre os quais as personas da mãe-preta carregada de afeto, do escravo viril e da mucama sexualizada fundamentaram um mundo ficcional no imaginário de uma sociedade romântica “impregnada” por valores da branquitude, nos quais está “ausente o negro como ser, deste modo, como homem igual ao branco, disputando no seu espaço a sua afirmação como *herói romântico*” (Moura, 1992, p. 28).

Em contrapartida, o condoreirismo de Castro Alves emitiu uma voz, que perpassou séculos, em defesa da importância da África e do negro na construção da sociedade brasileira. Consoante aos seus trabalhos, apareciam as ideias abolicionistas que apresentavam “na sua obra o papel social e ativo do escravo negro na sua dimensão de rebeldia e, na sua interioridade existencial, criando poemas com personagens negros” (Moura, 1992, p. 28). O próprio Moura admite que a literatura produzida



por Castro Alves foi fundamental no quadro de humanização do negro escravizado, motivo pelo qual sua produção trouxe a contrapartida de outras ações da negritude e de África para o domínio ideológico, sobretudo no impacto na cultura popular no século XX.

Em folheto de literatura de cordel intitulado "O valor da raça negra" (1985), o autor Rodolfo Coelho Cavalcante concentra uma valorização da negritude conforme os seus valores ancestrais e culturais, que foram transmitidos após o esforço de símbolos como África e Castro Alves. Nas quase 40 estrofes estruturadas em sete versos (Septilha) e dinamizadas pela cadência das sete sílabas poéticas conhecidas também por redondilha maior, o poeta exalta feitos e resistência assimilados nitidamente por influência do poema "Navio negreiro" (1869) de Castro Alves mais de um século depois, em que lê-se: "Ninguém mais que Castro Alves/ Combateu o cativo, / Falando sobre os Malês/ Que no NAVIO NEGREIRO/ Chegavam aqui algemados/ E eram negociados/ Ao Coronel fazendeiro" (1985, p. 2). A literatura, ao despertar o ensejo de representação das diferentes realidades sociais, as quais os valores correspondentes aos desejos de uma elite nacional dependente dos "capitais" estrangeiros, compõe o ambiente representativo de um país que não condiz com a realidade mestiça. Quaisquer manifestações reproduzidas do cotidiano eram logo mensuradas com base nas representações da cultura dominante e assim eram demarcados os espaços e capitais da civilização.

Podemos refletir, essas ideias sobre o acesso à escrita em uma sociedade que até os anos de 1950 possuía mais da metade da população analfabeta e com pouquíssimo acesso à educação. Logo, tudo aquilo que era produzido pelo povo não merecia atenção significativa enquanto parte importante para o desenvolvimento de uma cultura popular brasileira ampla, ficando apenas veiculada a um folclorismo essencialista, que tem dificuldades de assimilar as "impurezas" culturais como elementos que possibilitam se reinventar constantemente. Segundo Domingues:



Longe dos essencialismos, essa cultura é ambivalente, impura e híbrida, devendo ser inquirida conforme a sua plasticidade, diversidade e multiplicidade. Ela é luta e resistência, mas também invenção e reinvenção, apropriação e expropriação nas fronteiras da cultura popular (2011, p. 417).

Todos fazem literatura porque todos “fabulam”, criam, recriam e se reinventam, principalmente os negros, que se legitimam agentes culturais a partir das bricolagens e negociações, contudo é a literatura produzida por eles, seja pelos cantos de trabalhos, pelas rezas, seja pelos batuques, que o processo de humanização se reitera, desde o espírito e, principalmente, ao corpo. Aqui encontramos ressonância no pensamento do sociólogo e crítico literário Antonio Candido, que associa também o acesso à humanização a partir da organização em diversas frentes da “palavra”, seja ela falada, seja escrita. Dessa “forma permitiu que o conteúdo ganhasse maior significado e ambos juntos aumentaram nossa capacidade de ver e sentir” (Candido, 2011, p. 180-182; 2006, p. 31).

Aos olhos de Candido, a literatura pode ser representada como o “sonho acordado civilizatório” em que “todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos de folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações” (2011, p. 176). Essa abrangência ao conceito “literatura” nos é de grande valia, pois nivela as diferentes formas do fazer literário independentemente do formato ou do grupo social a que pertençam.

A sociologia

No texto que aqui se desenvolve, construímos um terreno para apresentar algumas incongruências e representações de África e do negro na sociedade brasileira, doravante os registros da literatura oral brasileira, substancialmente narrativa e popular. Para isso foi



importante apresentar outras construções, nas quais visões violentas e deturpadas da influência afro-brasileira na formação social brasileira foram se consagrando como narrativas dominantes. Na “redução” linguística edificada entre os séculos coloniais, e na representação apática e dócil desses elementos na literatura, polariza-se o campo cultural em que os reflexos no ambiente científico diante do negro são desastrosamente difundidos.

O pensamento social brasileiro como podemos perceber é resultado de fortes influências teóricas assimiladas de outras realidades distintas por intelectuais pouco comprometidos. Por conseguinte, o pensamento social no Brasil ficou conhecido pelo seu teor de subordinação em relação aos referenciais imperialistas. Segundo o sociólogo Clóvis Moura (1992), pensar uma ciência do negro, no decorrer da experiência do século XX, é observar que durante séculos foram se construindo elementos que de fato contribuíram para criar uma linha de raciocínio, na qual diversos argumentos fossem alimentados, a fim de comprovar a subordinação ideológica às nações imperialistas, que contribuíam aqui por meio de políticas públicas e também ações eugênicas institucionalizadas, as quais legitimavam o consórcio entre ciência e poder público a partir da ideia do branqueamento.

Fruto dos processos turbulentos da incipiente República, a Constituição de 1934³ e o Estado Novo⁴ na Era Vargas trouxeram em conformidade com o “processo civilizatório”, que apresentava a

³ Documento que em seu artigo de número 138 trazia o acesso de serviços públicos aos desvalidos, da mesma maneira que estimulava a educação eugênica. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10617640/artigo-138-da-constituicao-federal-de-16-de-julho-de-1934>>. Acesso em: 15/01/2021.

⁴ Em 1945 Vargas assina o Decreto-lei n 7967, no qual exaltava o apoio à entrada de imigrantes europeus como forma de política eugenista. No Art. 2o consta o seguinte texto: “Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia, assim como a defesa do trabalhador nacional. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-7967-18-setembro-1945-416614-hpublicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 15/01/2021.



inicial proposta desenvolvimentista, características profundamente eugenistas em suas bases. Moura (1992, p. 25) acrescenta:

Como vemos há um *continuum* neste pensamento social da *inteligência* brasileira: o país seria tanto mais civilizado quanto mais branqueado. Esta subordinação ideológica desses pensadores sociais demonstra como as elites brasileiras que elaboram este pensamento encontram-se parcial ou totalmente alienadas por haverem assimilado e desenvolvido a ideologia do colonialismo. A este pensamento seguem-se medidas administrativas, políticas, políticas e mesmo repressivas para estancar o fluxo demográfico negro e estimular a entrada de brancos civilizados.

Por essas razões fica nítida, no desenrolar da trama que constitui nossa formação social, a condição de não-lugar atribuída ao negro e, conseqüentemente, a toda e qualquer expressão que assegure uma ancestralidade e características afrodiáspóricas. Nesse sentido, percebemos a estigmatização do negro no aporte linguístico, que se reflete na literatura e nas suas estruturas específicas. Entretanto, é no campo científico, particularmente na sociologia, que o negro passou a ser apresentado como um “problema”.

Na tentativa de atenuar “o problema” da formação social brasileira, o elemento preto, negro ou mestiço foi conduzido para uma narrativa em que a situação racial brasileira, no que tange ao empreendimento de uma sociedade colonial à República, fosse reconhecida pela falta de resistência dos escravizados em franco processo de harmonia, no qual as estruturas de um racismo estrutural fossem, de certo modo, camufladas.

Literatura oral e o sistema literário

Após fustigar alguns pontos fundamentais para estabelecer conexão entre influência africana e do negro na formação da sociedade brasileira moderna, delimitamos processos que corroboram com situações



de apagamento ou inferiorização dessas influências, no que diz respeito aos aspectos socioculturais presentes na “formação” das línguas brasileiras, na representação da literatura produzida pela intelectualidade financiada pela elite tradicional, tal como a chancela científica do negro como problema na formação social.

Para nossa ventura, a literatura que se constitui, necessariamente, das inquietações e fabulações de boa parte da população, sobre a qual recaem os respectivos modos de representação de um contingente expressivo de falantes, nos quais as representações da escrita e da civilidade que ela proporciona, não se sobressai à importância do conteúdo da história. Para esse grupo social, marcado, no decorrer do século XX, por processos diferentes de oralidade, que nos ajudam a entender esse conjunto de expressões literárias associadas ao desenvolvimento social, a literatura representa o conjunto de micro-histórias, as quais estão imbricadas no cotidiano.

Em “Literatura oral do Brasil” (2012), Câmara Cascudo contribui alertando para incoerência da expressão, que traz na literatura valores intrínsecos às manifestações da escrita, entretanto, retrata que as formas oralizadas correspondem a um conjunto de gêneros literários incomuns àquela produção marcada pela escrita. Sua obra tem relevância para entendimento da influência greco-latina de estruturas poéticas encontradas no Brasil “real”, do mesmo modo que apresenta e valoriza a diversidade de gêneros textuais específicos da oralidade na região do Nordeste brasileiro, onde são evidenciadas as rezas, as cantigas de ninar, os brinquedos e folguedos populares do corpo e da fala.

Recaem ainda à literatura valores e circuitos que a atestam como constituidora integral de relações em constante trânsito, nas quais se formam a existência de toda e qualquer expressão que tenha como combustível o processo de “fabulação”, defendido por Candido, para assim entendermos a literatura como um “sistema”. Segundo o autor, a literatura, como pensamos atualmente, forma-se a partir do consórcio simultâneo entre autor, a obra e o público (Candido, 2009).



Em nosso caso, a análise de folhetos da literatura de cordel e de algumas canções populares, a prerrogativa que os atrai se assemelha ao dialogismo presente na classificação figurativa de “comunicação inter-humana, ela pressupõe o jogo permanente de relações entre os três, que formam uma tríade indissolúvel”, sendo que “o público dá sentido e realidade à obra, e sem ele o autor não se realiza, pois ele é de certo modo o espelho que reflete a sua imagem enquanto criador” (Candido, 2009, p. 46-47). Logo, diante desse diálogo entre as estruturas que compõem esse sistema, a literatura oral é representada não apenas pela dimensão da oralidade, tendo a voz um grande elemento social de divulgação imediata, como também o registro da escrita, que possibilita levar tais estórias a épocas diferentes.

Nesse sentido, a literatura oral, aqui abordada, segue um sistema que a legitima como expressão literária, dada a importância da relação com o autor, entendido como aquele que transita na dimensão social entre aspectos individuais e coletivos. O tema da representação do negro da literatura oral é recorrente e nos apresenta diversas apropriações de inferiorizações (diretas ou indiretas), processos de salvação por branqueamento, além de associações ao diabo (Moura, 1976; Cascudo, 2000). Entretanto, podemos também perceber algumas representações tanto de África quanto do negro mais humanizadas e pró-ativas.

No folheto “Peleja de Manoel Riachão com o Diabo” (1950), os autores Leandro Gomes de Barros e João Martins de Athayde apresentam uma típica peleja (disputa poética entre cantadores), em que a estrutura da sextilha (estrofes com seis versos) e das rimas em versos pares dá o ritmo a uma temática comum a esse tipo de expressão literária, a representação do negro. Presenciamos, no folheto, aquilo que Clóvis Moura apresenta em “O preconceito de cor na literatura de cordel” (1976), a associação do negro às figuras do diabo, do cão e do satanás, “O cão do Nordeste é preto e não vermelho” (1976, p. 46), assim notamos uma série de características que endorsa o racismo estrutural e a construção de referenciais que inferiorizam o negro em suas características,



comportamentos selvagens e atitudes “pouco civilizadas”. Na peleja destacamos que o oponente de Riachão, representado pelo diabo, aparece como um “negro da espécie de urubu” e detentor de “beijos grossos e virados como a sola de um chinelo” (1950, p. 2).

Entretanto, no cordel “A filha das selvas” (1950), João Martins de Athayde e José Bernardo relatam uma história que passa por um amor impossível entre o engenheiro, nobre e branco, e uma habitante das savanas africanas, uma lindíssima “selvagem” africana. Nesse caso de amor e paixão, a selvagem é civilizada ao sair da selva em virtude desse grande amor – sentimento branco é fundamental para legitimação de uma perspectiva civilizatória.

Ainda na mesma obra começamos a perceber que, além da tentativa de associar África e tudo que dela provém à noção selvagem, o enredo contribui sobremaneira em apresentar como solução para a condição de selvagem tanto a localização geopolítica quanto a cor, que podem ser tratadas, atenuadas ou reconduzidas a uma situação civilizada à medida que “selvagens” assumam posturas típicas relacionadas à cultura ocidental dominante. No trecho em destaque observa-se que a personagem selvagem (Nanci) é reconduzida à civilização a partir da utilização de novas roupas e, principalmente, na inserção na escola onde absorve toda a “etiqueta”. Fatos que de certo modo podem fazer relação com as políticas de incentivo à imigração, políticas eugenistas, ainda na primeira metade do século XX. Aqui destacamos: “Ora Nanci era bela/ Merecia ser prendada,/ Ela foi para o colégio/ Onde ficou internada/ Assim ficou a selvagem,/ Bonita, rica e educada” (1950, p. 2).

Como pudemos evidenciar, foram diversas as formas de ver e representar a África e o negro na literatura. Desde a inferiorização à associação diabólica, entretanto, um tipo específico reflete consideravelmente uma condição ambivalente do negro na sociedade patriarcal e de capitalismo dependente, a “Mãe Preta” (2002). Em Patativa do Assaré, Mãe Preta vive da ambivalência de ser uma mãe atribulada de carinho e afeto, mesmo dentro de uma condição



escravista de liberdade limitada (Roncador, 2008). Nessa função e na visão do narrador-criança, a Mãe Preta mesmo embranquecida pelo afeto e cristianizada, como recurso de salvação de um mundo perdido, representa referências de uma cultura absorvida necessariamente através da relação com o continente africano a partir da escravidão. De acordo com Patativa do Assaré:

Quem pela infância passou,
O meu dito considera,
Eu quero, com grande amô,
Dizê Mãe Preta quem era.
- Mãe Preta dava a impressão,
Da noite de iscuridão,
Com seus mistero profundo,
Foi ela a preta mais preta,
Das preta qui vi no mundo.

Mas porém, sua arma pura,
Era branca como a orora,
E tinha a doce ternura
Da Virge Nossa Senhora.
Quando amanhecia o dia,
Pra minha rede ela ia
Dizendo palavra bela;
Pra cozinha me levava
E um cafezim eu tomava
Sentado no colo dela. (2002, p. 95).

Nesse cordel intitulado “O valor da raça” (1985), de Rodolfo Coelho Cavalcante, uma estrofe traz a personagem da Mãe Preta como a mãe ou a teta que alimentou “um” Brasil afetuoso e em igualdade de cor. Logo essas constatações nos levam a refletir sobre o imaginário criado pela elite nacional, sobretudo, os escritores brasileiros sobre os quais as memórias em relação à mãe preta aparecem desvelando, de certo modo, a classe social de onde provêm (Moura, 1992; Roncador, 2008). Observamos no folheto de Cavalcante que, “Foi a mãe Preta que aos brancos/ Nos seios amamentou, / E dos braços dos escravos/ Nosso país prosperou. / Porque a separação/ Contra o Preto nosso irmão,/ Que tanto nos ajudou?”. (1985, p. 5).

Ainda no mesmo folheto de cordel, “O valor da raça negra” (1985), Rodolfo Coelho Cavalcante apresenta valores de uma África cristianizada, que louva a Deus, mas que apresenta processos de um



sincretismo formador de estruturas sociais vivas ainda nos dias atuais. Talvez essa representação cristã conferisse uma civilidade referente ao “valor da raça negra”, que a ideologia dominante tanto preconizava. Outro fato chama atenção, a dimensão diaspórica atribuída ao sertão, pois o discurso do trânsito entre o “litoral e o sertão” é constante na literatura ou nas manifestações culturais sertanejas ou na “modernidade sertaneja”. Nele encontramos: “Peço a Deus, primeiramente/ A divina inspiração/ Para narrar os leitores/ Da Capital ao Sertão/ Pra descrever os tormentos/ Dos Pretos, nos sofrimentos/ Do tempo da Escravidão” (Cavalcanti, 1985, p. 1).

Nesse sentido, observamos em “Rebeliões da Senzala” (1972) uma oportunidade de constatar, e ao mesmo tempo desfazer, uma visão essencialista de sertão em que a presença do negro foi, de certo modo, apagada do contexto sertanejo. Segundo consta, a pesquisa de Clóvis Moura emite um parecer da presença negra no sertão sob condições diferentes às encontradas no ambiente da *plantation*, onde a cultura açucareira se legitimou por processos violentos.

Em “Macumba na Bahia” (1976), Rodolfo Coelho Cavalcante apresenta uma religiosidade afro-brasileira vista como elemento não pejorativo, como manifestação cultural e folclórica da Bahia. O folheto traz uma outra representação ideológica mais afinada com a realidade da população. Uma imagem positivada das religiões de matrizes africanas. Entretanto a ideia do sincretismo (Moura, 1992), que para alguns autores representa uma ação negativa para o desenvolvimento cultural, aqui no folheto de cordel apresenta-se de forma a enriquecer a cultura africana. Assim destacamos: “Quando se fala em Oxalá/ É nosso Senhor do Bonfim./ Oxossi – Senhor São Jorge-/ Castiga gente ruim.../ Senhora dos navegantes/ É Yanssan com seus brilhantes/ Que é a dona do mar sem fim” (Cavalcante, 1976, p. 5).

Podemos constatar ainda no mesmo folheto que o autor ainda detalha que tanto África quanto a “velha Bahia” possuem similaridades, principalmente na contribuição das religiões de matrizes africanas.



Destacamos a estrofe composta por sete versos (septilha): “Não se precisa ir à África/ Para a seite conhecer,/ A nossa velha Bahia/ Tem tudo pra se ver,/ Nos “Terreiros” registrados/ Hoje são catalogados/ Nas “ligas” por um dever!” (1976, p. 6).

Outra questão que nos chama atenção está relacionada ao fato de que o cordelista alega o entendimento humanizado da cultura africana em solo brasileiro. Destacando as contribuições, mesmo que questionáveis, de pensadores do pensamento social brasileiro no qual o negro é representado a partir de épocas e teorias distintas. Podemos constatar em: “Édison Carneiro, Artur Ramos,/ Zora Seljan, Jorge Amado,/ O próprio Afrânio Peixoto/ Todos têm historiado:/ O candomblé da Bahia/ Não é mera alegoria/De misticismo atrasado” (1976, p. 8).

Do mesmo autor, no folheto “Dr. Edison Carneiro - O gigante do folclore afro-brasileiro” (1977) observa-se a África como elemento de estudo para entender de certo modo o Brasil e uma cultura popular negra. Destaca-se: “Nasceu em 12 de agosto/ Na Capital da Bahia/ Em mil e 900 e doze/ O baiano que seria/ Um Mestre no Folclorismo/ E dentro do Africanismo/ Todas as seitas conhecia” (p. 1). Nesse livreto, Édison Carneiro aparece como um pesquisador que trouxe distinção às ideias acerca de África, quanto também novas compreensões de folclore, sobretudo algo que vai além das credices e dos misticismos. Além disso, Édison tinha no folclore um projeto de educação ou de nação que passava, sobretudo, por uma perspectiva afro-brasileira, fato que fica evidenciado em trechos do cordel. Observa-se: “A Contribuição da África/ A Civilização brasileira”/ Saiu uma publicação/ Da sua pena altaneira/ E desta forma o Escritor,/ Folclorista e Professor/ Honrou a nossa Bandeira!” (Cavalcante, 1977, p. 7).

Da literatura de cordel ao universo das canções populares podemos perceber algumas representações de África no gênero musical do forró. Nele, as canções demarcam representações mais positivadas das contribuições africanas na formação social brasileira, especialmen-



te no que tange às questões de resistência e das religiões de matrizes africanas. Para nossa análise podemos destacar nas vozes dos maiores protagonistas do gênero do forró, Luiz Gonzaga e Jackson do Pandeiro (Soares, 2011), referências na relação entre África e Brasil. Na canção instrumental "Fuga da África" (1941), Gonzaga, munido de uma polca, retrata melodicamente uma fuga africana, municida por um som marcadamente europeu, distante de uma influência percussiva. No entanto, em 1956, a canção "Braia dengosa" (Zé Dantas/Luiz Gonzaga) atribui à "braia" (mistura) uma dengosa harmonia, em que se constata a formação por bricolagens, na qual se formou o baião, nela observamos: "O maracatu dança negra/ E o fado tão português/ No Brasil se juntaram/ Não sei que ano ou mês/ Só sei que foi Pernambuco/ Quem fez essa braia dengosa/ Quem nos deu o baião/ Que é dança faceira e gostosa".

Em Jackson do Pandeiro encontramos: "Tambor de crioula" (1978), em que a letra nos apresenta uma brincadeira popular na qual o batuque e a dança impulsionam, de certo modo, uma dinâmica comum às comunidades afro-brasileiras, que têm na cultura popular negra a possibilidade de união a partir do exercício também comum de suas práticas culturais. Segundo a canção de Jackson do Pandeiro, exímio admirador da cultura africana, "Tambor de Crioula no terreiro poeirou/ Castigando o tambor grande, marque bem o crivador/ Quero ver repenicar esse repenicador/ Essa que foi a dança que Preto Velho gostou".

Na canção "Ogum de Malê" (1959), os compositores Laersse Miranda e Antônio Nuñez, em consórcio com a performance vocálica de Jackson do Pandeiro, inserem uma faceta de grande relevância para a música popular brasileira, especialmente ao forró, que, além da apresentação de referenciais próprios da influência africana na cultura nacional, permitiu a inserção de pontos de candomblés no seu repertório (Moura, 2020). Durante a execução da música pelo cantor, podemos observar a apresentação de orixás, as características da ritualística afro-brasileira e até os sons dos caboclos em transe. Aqui a mesma estrofe se repete durante toda execução da letra, que divide com o ouvinte a



representatividade de Iemanjá no panteão afrodiaspórico. Diante dessa concepção, o mar não é grego, o mar não é lusitano. Aqui a relação com o mar vem por intermédio de “mamãe Iemanjá”, em que se nota que “Foi mamãe Iemanjá quem mandou/ Foi mamãe Iemanjá quem mandou/ Saravá Ogum de Malê no Ilê/Foi mamãe Iemanjá quem mandou”.

Em “Pai Orixá” (1955), Edgar Ferreira insere no repertório do forró diversos pontos de candomblé, nos quais a cadência do batuque e diversos vocábulos pertencentes a influências afrodiaspóricas se fazem presentes. Aqui podemos constatar a partir de alguns vocábulos presentes na canção um movimento de resistência, que segundo Clóvis Moura (1992) combate processos de assimilação e aculturação presentes em uma sociedade marcada pela estrutura racista. Na letra podemos destacar: “Ai Luanda, Luanda/ Saravá, Saravá/ Oi eu vou defumar/ O terreiro e o canto/ Pra baixar o santo/ Meu pai orixá”.

Desde a sua formação inicial, o Brasil foi desenvolvido a partir da violência da escravidão, que marcou violentamente a população até o crescimento industrial na sociedade moderna. Entretanto, os processos de instituição da língua portuguesa mais do que exterminaram línguas autóctones, ajudaram na polarização da língua no que tange à divisão de classes, pois a partir dela formou-se concepções entre alta e baixa culturas.

Outra estratégia que foi determinante para o apagamento ou deturpação do negro na sociedade brasileira está relacionada à nossa literatura nacional, a qual representa não somente os interesses de uma elite nacional, bem como a memória embranquecida de gerações de escritores, notadamente mais influenciados pela cultura empreendida pela Europa e pelos colonizadores.

Nesse sentido, não somente a língua e a literatura foram importantes no processo estratégico de apagamento da cultura africana ou do negro no Brasil e da sua importância na formação da nação, eminentemente “impura”. A ciência, em especial a sociologia, trouxe consigo análises e ações que tinham na experiência afrodiaspórica uma



representação menor, acrítica, sem resistência e sem total protagonismo do negro. Boa parte da ciência brasileira, e de seus intelectuais, tinha em princípio uma subserviência epistemológica, que impedia análises mais próximas da realidade étnico-racial brasileira.

Nossa análise buscou trabalhar essas realidades na língua, na literatura e na sociologia a partir de teses e autores que comungam da mesma interpretação. Ao buscar em Antonio Candido conceitos de literatura, em seus diferentes modos de existir e a partir da simbiose com todo o tecido social, podemos atribuir que a língua e a literatura trazem ao negro a possibilidade de humanização. Dessa forma, a literatura oral, mesmo às vezes representando uma ideologia dominante, apresenta essa condição de protagonista ou agente das suas próprias narrativas.

Outro ponto importante para execução desta pesquisa gira em torno de diversas teses de Clóvis Moura, sobre as quais podemos entender possíveis estratégias de apagamento do negro na sociedade brasileira. Da sua obra elencamos as teses da representatividade negra no sertão, do preconceito de cor na literatura de cordel, do negro como agente povoador da realidade nacional e da visão de uma sociologia específica do negro.

Conforme fomos cruzando informações entre esses intelectuais brasileiros, pudemos perceber a importância de seus trabalhos na construção de uma compreensão de sociedade mais próxima da realidade, tendo como base essa formação social marcada pela violência e racismo em sua estrutura. Entre os pensamentos de Candido e Clóvis Moura pudemos encontrar visões muito próximas, sobre as quais elementos e características alicerçam a formação social menos dependente e autônoma.

Dessa forma, a relação concebida entre literatura e sociedade fustiga dimensões que apresentam não somente o campo de disputas constante, mas nos ajudam a pensar esses elementos a partir de uma sociedade em que o escravismo moldou não só as relações, mas também as dimensionou em classes. Mesmo assim, o elo que se estabelece entre



“autor, obra e público” ajuda a desfazer concepções essencialistas, nas quais moldou-se a sociedade brasileira e suas representações. Logo, podemos atestar o racismo estrutural do negro na formação da língua portuguesa falada no Brasil, na produção literária mais diversa, na participação científica e, principalmente, na expressão: “O que negro diz não se escreve”.

Referências bibliográficas

Assaré, Patativa. **Cante Lá que eu canto cá - Filosofias de um trovador nordestino**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

Athayde, João Martins de. **A filha das selvas**. Juazeiro do Norte: Tipografia São Francisco, 1950.

Barros, Leandro Gomes; Athayde, João Martins de. **Peleja de Manoel Riachão como o Diabo**. Juazeiro do Norte: Tipografia São Francisco, 1950.

Cascudo, Luiz da Câmara. **Literatura Oral do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2012.

Cascudo, Luiz da Câmara. **Vaqueiros e cantadores**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

Candido, Antônio. **Literatura e Sociedade**. 9 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.

Candido, Antônio. **Vários escritos**. 5 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2013.

Cavalcante, Rodolfo Coelho. **O valor da raça negra**. Salvador: Tipografia ANSIVAL, 1985.

Cavalcante, Rodolfo Coelho. **Macumba na Bahia**. Salvador: Tipografia ANSIVAL, 1976.

Cavalcante, Rodolfo Coelho. **Dr. Edison Carneiro - O Gigante do Folclore Afro-brasileiro**. Salvador: Tipografia ANSIVAL, 1977.

Domingues, Petrônio. “Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica”. **História** (São Paulo) v.30, n.2, ago/dez 2011, p. 401-419.

Faraco, Carlos Alberto. **História Sociopolítica da Língua Portuguesa**. 1.ed. São Paulo: Editora Parábola, 2016.

Gonzalez, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. Rio de Janeiro: UCPA Editora, 2018.



“O QUE NEGRO DIZ NÃO SE ESCREVE”

Holanda, Arlene. **INÁCIO - O cantor-rei de Catingueira**. São Paulo: Gaivota, 2014.

Lucchesi, Dante. **O Português Afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009.

Moura, Clóvis. **Rebeliões na Senzala**. 3 ed. São Paulo: Editora Ciência Humanas, 1972.

Moura, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

Moura, Clóvis. **Preconceito de cor na Literatura de cordel**. São Paulo: Editora Resenha Universitária, 1976.

Moura, Clóvis. **História do Negro Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

Moura, Hernany Donato de. “Jackson do Pandeiro: Negro-Vida”. **Revista Fórum Identidades**. Itabaiana-SE, Universidade Federal de Sergipe, v. 30, no 01, jul.-dez. 2019, p. 83-96.

Roncador, Sônia. “O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural”. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, no. 31. Brasília, janeiro-junho de 2008, p. 129-152.

Soares, Inaldo. **A Musicalidade de Jackson do Pandeiro**. Camaragibe: Editora IGP, 2011.

Fonogramas

Correia, Assunção; Macedo, Nelson. **Tambor de crioula**, Rio de Janeiro: Copacabana, 1978.

Ferreira, Edgar. **Pai Orixá**. Rio de Janeiro: Copacabana, 1955.

Gonzaga, Luiz. **Fuga da África**. Rio de Janeiro: RCA, 1941, 78RPM.

Gonzaga, Luiz; Dantas, José. **Braia Dengosa**. Rio de Janeiro: RCA, 1956, 78RPM.

Miranda, Laersse, Nuñez, Antônio. **Ogum de Malê**. Rio de Janeiro: Copacabana, 1959.



AFROCENTRICIDADE NA EDUCAÇÃO: REFLEXÕES SOBRE O CURRÍCULO DA ESCOLA PÚBLICA

 Rosemeire de Oliveira Saturno¹

 Crislaine Batista do Sacramento²

O MOMENTO ATUAL DE PANDEMIA vivenciado por todos evidenciou ainda mais as desigualdades do Brasil e isso pode ser visto e sentido no trabalho docente. Professores têm vivenciado mais fortemente essas desigualdades, em que foi possível observar que a maioria dos estudantes que tem precário acesso à internet era negra e de família de baixa renda, o que leva ao questionamento: como a reelaboração do currículo com vistas à afrocentricidade pode colaborar com a redução do abismo de desigualdade existente tentando assim minimizar as sequelas deixadas pela escravidão?

Pesquisas vêm mostrando que os estudantes da escola pública são os que menos conseguem acompanhar efetivamente o ensino remoto e isso permite refletir que mais do que nunca é preciso repensar o

¹ Mestre em Educação – Facultad Interamericana de Ciencias Sociales (FICS). Especialista em Educação de Jovens e Adultos – Faculdade Visconde de Cairu (FAVIC). Especialista em Gestão, Coordenação e Orientação Educacional - Faculdade Visconde de Cairu (FAVIC). Pedagoga - Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail: rosysaturno32@hotmail.com

² Mestre em Educação – Facultad Interamericana de Ciencias Sociales (FICS). Especialista em Educação Profissional Científica e Tecnológica - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA). Especialista em Neuroaprendizagem - Unyleya Educacional. Especialista em Gestão Escolar e Coordenação Pedagógica - Unyleya Educacional. Especialista em Neuropsicopedagogia - Instituto Pedagógico de Minas Gerais (Ipemig). Pedagoga - Universidade Salvador (UNIFACS). E-mail: crislaine.bs100@gmail.com



currículo com vistas a atender os estudantes de escolas públicas que são em sua maioria negros.

É fundamental que o currículo seja repensado na perspectiva de atender esses estudantes que já vêm de uma realidade de dificuldade e segregação, que dispõem de menos oportunidades para aprender, revelando ainda sequelas do período de escravidão no país.

A ressignificação do currículo com vistas à afrocentricidade é mais do que a inclusão de disciplinas para falar da história da África dizendo atender os critérios da Lei nº10.639/03, a ressignificação deve permitir a reflexão e a compressão do porquê que a maioria da população penitenciária é negra, por que a maioria das mulheres vítimas feminicídio é negra, refletindo também sobre o racismo sofrido por negros e negras, a importância da representatividade.

É fundamental que os estudantes e toda a comunidade escolar reflitam acerca das sequelas do período de escravidão no Brasil, podendo perceber que a luta pela liberdade ainda não terminou, pois ainda existe um estigma sobre toda a cultura afro-brasileira sobre a valorização da beleza dos negros, dos seus cabelos, dos traços físicos, seus adornos, religiões, dentre outros aspectos.

A revisão do currículo pautado na afrocentricidade permite que o jovem negro se enxergue como um cidadão capaz de agir na sociedade e construir o seu próprio destino, empoderando os estudantes para que eles não aceitem ser discriminados pela sua cor ou ser confundido com bandidos. Essa ressignificação não é apenas uma questão que reflete no ambiente escolar, mas em toda a sociedade.

O currículo precisa trazer para esses estudantes a possibilidade deles se enxergarem como mais do que descendente de escravizados, mas como descendente de um povo que a duras lutas vem requerendo seu espaço enquanto cidadão. É essencial trazer para a escola a afrocentricidade, em que os costumes, história, cultura, valores e crenças de origem africana sejam valorizados e respeitados e os estudantes negros sintam-se representados e valorizados por serem quem são.



Ressignificar o currículo é um compromisso de todos os envolvidos no processo educacional para que os estudantes se tornem mais ativos, críticos e reflexivos nas suas aprendizagens, sendo que essas poderão assim fazer mais sentido para eles.

Por muito tempo o continente africano foi silenciado e estigmatizado, sendo descrito na maioria das vezes como um local de miséria, fome, epidemias e outras mazelas, mas precisa ser visto como sociedade intelectualmente ativa, capaz e que possui sua história, legado e cultura que se faz muito presente na cultura e costumes brasileiros.

Pensar e agir de modo afrocêntrico é principalmente primar pela equidade de oportunidades de acesso ao sistema escolar, é estimular a participação efetiva dos estudantes buscando diminuir os fatores que levam à exclusão.

Na primeira parte do texto será analisado o caráter excludente da educação escolar no Brasil, fundada na ciência moderna ocidental derivada da colonialidade do poder. A partir daí tem-se a afrocentricidade como perspectiva potente de superação dessa condição. Em seguida, será apresentada a afrocentricidade e algumas de suas possíveis contribuições para o fortalecimento de uma educação emancipadora. Por fim, reforçar-se-á a necessidade da reelaboração dos currículos da escola pública com base na discussão precedente.

É nesse sentido que as reflexões feitas no presente trabalho se localizam, como um movimento inicial e necessário para repensar a educação desde a perspectiva afrocêntrica.

Trata-se de uma pesquisa teórica, no sentido de tentar “compreender ou proporcionar um espaço para discussão de um tema ou uma questão intrigante da realidade” (Vilaça, 2010, p. 64). Para Demo (1985, p. 23), a pesquisa teórica “monta e desvenda quadros teóricos de referência [...] que são contextos essenciais para o pesquisador movimentar-se” em constante diálogo com a realidade circundante.



Educação e afrocentricidade

Durante muito tempo, a educação foi negada a uma grande parcela da população. A escolarização era prerrogativa da classe elitizada, de maior poder aquisitivo e hegemonicamente branca.

O contexto socioeducativo e a cultura eurocêntrica ao privar negros e índios do direito à educação promoveram um grande processo de exclusão, evidenciando e legitimando dessa forma as desigualdades sociais, econômicas e culturais, que teve como consequência a desigualdade nas oportunidades educacionais entre a elite branca e os marginalizados.

Nessa perspectiva, a marca histórica do Ocidente consiste em demonizar e/ou inferiorizar o desconhecido, o diferente, para manter a superioridade da sua cultura, conforme afirma Quijano (1992 apud Sant'Ana, Suanno, Castro, 2019, p. 430),

Excluir e inferiorizar negros, mulheres, crianças, indígenas, homossexuais, não católicos e não cristãos em geral, pobres e deficientes físicos e mentais não é característica pontual e supérflua da escolarização ocidental. Considerar a 'diferença' como 'inferioridade' não é um capítulo superado na história do Ocidente, nem uma problemática 'atual', mas sim uma das principais marcas de um enredo histórico reatualizado e ressignificado constantemente.

Percebe-se, portanto, que o processo de exclusão no Brasil se renova, assumindo novas formas, novos significados, reinventando-se em práticas e mecanismos que se revestem de inclusão que não passam de processo de inserção, que inferioriza e exclui, mostrando-se ineficazes quando trata-se de superação da segregação de direitos educacionais, da negação de valores e de direitos e da marginalização que causam rupturas nas relações e identidades culturais.

Nessa direção, a educação torna-se uma ferramenta de disseminação e reprodução da desigualdade pautada no eurocentrismo ao validar



como superior uma cor de pele cultural (Sodré, 2012), invisibilizando as culturas outras e suas contribuições, ao tempo que fortalece posturas excludentes e preconceituosas atribuídas ao povo afro-brasileiro.

Não se pode perder de vista que o acesso à escola e a influência dos negros e dos indígenas no que diz respeito à concepção de educação e aos conteúdos curriculares, assim como as dimensões do sistema educacional, foram negligenciados, devido ao processo histórico de exclusão que ocorreu no Brasil.

A homogeneidade cultural que permeia os processos educativos eurocêntricos e ocidentais tem sido um desafio a ser superado na atualidade, pois a realidade com suas diversidades tem confrontado essa ideia de supremacia de apenas uma cultura, haja vista a universalização do ensino ter oportunizado o acesso de um público cada vez mais diversificado em âmbito escolar.

A hegemonia educacional é uma quimera de um sistema que por muito tempo sonegou a história e contribuição de outras culturas. Tratando-se da hegemonia educacional eurocêntrica, isso só será possível enquanto a contribuição dos africanos e outros não brancos for negada pelos brancos dominadores.

Destaca-se aqui que pesquisadores como Lima, Reis e Silva (2018) enfatizam que a hegemonia eurocêntrica presente nos estudos educacionais tornam outras perspectivas teóricas invisibilizadas, o que causa prejuízos significativos na sociedade, contribuindo para práticas e atitudes discriminatórias, excludentes e preconceituosas.

Mediante o rompimento com a ideologia dominante e seus limites predeterminados, a educação pode promover uma revolução humana como política de inclusão social, que contemple as particularidades dos sujeitos, considere outras presenças, sem acepções e inferiorizações, e respeite a diversidade. Almeja-se que a educação possibilite discussões, fomente questionamento e agencie a desconstrução da suposta inferioridade negra e da superioridade branca impregnadas na sociedade pela ideologia racista.



Ultrapassar os limites impostos pela elite branca, aqui abordado, pressupõe transpor as barreiras ideológicas no intuito de transmitir, ampliar e visibilizar os valores, os saberes, as histórias e as identidades dos afrodescendentes, considerando-os como fundantes da articulação entre as condições materiais e as dinâmicas sociais, culturais, identitárias e políticas.

É preciso destacar que no tocante à educação escolar, os povos africanos sempre estiveram em condições de desigualdade quando comparados aos povos dominantes. Para o branco dominador, sua história, cultura, saberes e valores são a verdade global, impondo-a aos demais como absoluta, irrefutável, ao tempo que coisifica todos os não-branco e os concebe como objeto, portanto pertencente ao grupo dos não humanos.

Contudo, diante da diversidade sociocultural que adentram aos muros da escola e das novas demandas sociais, torna-se imperativo que a educação reflita acerca do seu papel e da sua contribuição no presente e no futuro daqueles que a ela são submetidos. O elevado número de alunos matriculados em instituições públicas e privadas, consequência da universalização do ensino fundamental, tem aumentado consideravelmente as diferenças culturais, religiosas, étnico-raciais, econômicas, físicas, estéticas, cognitivas, etc., em âmbito escolar.

Entretanto, a penetrabilidade dessas diferenças culturais nas instituições escolares não tem promovido a sua abertura para as diversidades culturais individuais e epistemológicas. Essa abertura aos diferentes configura-se um dos maiores desafios da educação escolar brasileira na atualidade, pois é sabido que a escola é histórica e fundamentalmente discriminatória e excludente.

Nesse contexto, aponta-se o paradigma da afrocentricidade como gnosiologia para construir identidades pessoais, sociais e culturais dos africanos e afro-brasileiros e transpor os limites de uma educação discriminatória, excludente e eurocentrada. Corroborando com essa ideia, Madhubuti (1990) destaca que uma pedagogia afrocentrada pode



produzir uma educação capaz de superar essas condições e contribuir para que o orgulho, a equidade, o poder, a riqueza e a continuidade cultural para os africanos na América e noutros países sejam alcançados.

O conceito de afrocentricidade é concebido nos anos 1980 por Molefi Asante como “um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (Asante, 2009, p. 93).

O paradigma da afrocentricidade surge no propósito de constituir o lugar dos africanos na história, tomando como base as suas próprias referências históricas e culturais, visando fortalecer sua autoidentidade para que eles passem a se enxergar como sujeitos e não objetos, como seres ativos e não passivos como a história eurocêntrica. Faz-se mister destacar que não se pretende com isso desconsiderar a cultura europeia nem instituir o “afrocentrismo”, uma versão negra do eurocentrismo (Id., 1988).

Assim, colocar os africanos (concebidos aqui como africanos da África e da Diáspora africana, em conformidade com os textos sobre afrocentricidade) como sujeitos e agentes de fenômenos atuantes sobre a própria imagem cultural e de acordo com seus interesses humanos concorre para o descortinar de uma leitura “dos papéis de todas as atrizes e atores na produção dos diversos saberes” (Nogueira, 2010, p. 4) e para uma educação antirracista – afrocentrada – que não desmerece nem inferioriza as outras civilizações. A esse respeito, Nogueira (2010, p. 3) esclarece:

Os termos centro e afrocentrado, as expressões estar centrada ou ser uma pessoa afrocentrada dizem respeito às perspectivas de localização dentro de suas próprias referências históricas e culturais, sem nenhum desmerecimento às outras. Mas, evitando a marginalização ou invisibilização de sua própria trajetória histórica e cultural e, por conseguinte, todas as consequências negativas de não se reconhecer no projeto civilizatório e de produção de saberes ao longo da história da humanidade.



Entende-se como centro a localização dos sujeitos/alunos em relação às suas referências culturais. O centro é a posição política, epistemológica e mental desses sujeitos, seja ele de qualquer cultura. Em educação, a centricidade diz respeito à concepção que visa localizar os estudantes em suas próprias referências culturais, para que esses possam relacionar-se com as demais culturas, seja social, seja psicologicamente.

Convém destacar que a centricidade assim concebida pode ser aplicada em qualquer cultura, pois o paradigma centrista tem sido sustentado pela pesquisa como método mais produtivo de ensinar o estudante em qualquer cultura e colocar o seu grupo no centro do contexto da construção do conhecimento (Asante, 1990).

Nessa direção, Asante (2009) apresenta a afrocentricidade como um tipo de pensamento, prática e perspectiva que concebe os africanos e afrodescendentes como sujeitos ativos atuando sobre suas próprias referências culturais em concordância com seus próprios interesses humanos.

A afrocentricidade é abordada por Santos Júnior (2010) como proposta epistêmica e método que busca analisar quaisquer fenômenos através do conceito de localização que promoverá a agência dos povos africanos em prol da liberdade humana. Lima, Reis e Silva (2018) trazem a abordagem afrocentrada como reconhecimento das pessoas negras enquanto sujeitos epistêmicos e destacam que a afrocentricidade não deve ser considerada como unívoco da elevação de determinados costumes africanos.

Assim, afrocentrado refere-se à localização dos africanos e afrodescendentes no centro da construção do conhecimento a partir da sua própria matriz histórica e cultural. É imprescindível salientar que o propósito do paradigma da afrocentricidade é desenraizar a ideia de igualdade humana entre os povos, culturas e hierarquia, com vistas ao estabelecimento do pluralismo cultural livre de hierarquia e pautado no respeito e igualdade cultural.



Os modelos afrocentrados de educação tornam-se importantes para confrontar a ideologia da alienação, da opressão e da dominação cultural europeia imposta socialmente por mais de 500 anos, ao tempo que possibilita a presentificação dos valores africanos e afro-brasileiros de forma consciente, dialética e dialógica. Nesse viés, a educação deve possibilitar a formação integral do sujeito por meio do reconhecimento e da garantia da produção de conhecimentos e das práticas educativas e pedagógicas fundamentadas nos princípios da solidariedade e da coletividade em oposição a todas as formas de opressão da liberdade humana.

Nesse contexto, é primordial destacar que a promulgação da Lei 10.639/03 foi impulsionada por diversos movimentos de resistência e opressão, que se opuseram a todos os tipos de preconceito, discriminação e racismo e lutaram para extirpá-los, dentre eles, enfatiza-se a contribuição do Movimento Negro.

Regulamentada pelo Conselho Nacional de Educação, por meio de seu Conselho Pleno, que elaborou o Parecer nº CNE/CP 003/04 de 10/03/2004, o qual estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, a Lei 10.639/03 estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nos currículos da Educação Básica e do Ensino Superior, apresentando como princípios:

[...] análises das relações sociais e raciais no Brasil; de conceitos e de suas bases teóricas tais como racismo, discriminações, intolerância, preconceito, estereótipo, raça, etnia, cultura, classe social, diversidade, diferença, multiculturalismo; de práticas pedagógicas, de materiais e de textos didáticos, na perspectiva da reeducação das relações étnico raciais e do ensino e aprendizagem da História e Cultura dos Afro brasileiros e dos Africanos (Brasil, 2004, p. 23).

Alicerçada pelos princípios acima explicitados, almeja-se a construção de uma educação que permita produzir práticas e



saberes emancipatórios que reconheçam “o interesse pela localização psicológica, cultural, histórica ou individual das pessoas; o compromisso com a descoberta do lugar africano como sujeito; a defesa dos elementos culturais africanos; o compromisso com uma nova narrativa da história da África” (Asante, 2009), especialmente nas suas relações com a realidade social, histórica e econômica africana e afro-brasileira.

Do currículo eurocentrado ao currículo afrocentrado

Articular o diálogo entre educação e afrocentricidade remete a refletir sobre o currículo, sua importância e pertinência enquanto campo do conhecimento, trazendo à luz discussões que implicam em repensar as formas de organização curricular existentes. Não é ignorado que o currículo pode tanto articular mudanças quanto servir de instrumento repressor capaz de eternizar determinado modelo de educação e prática pedagógica, o que lhe confere, portanto, o status de instrumento imparcial.

O currículo que se tem atualmente encontra-se alicerçado nas ideias e concepções de determinados grupos, em diversos contextos históricos, de diferentes tempos, fundamentado na multiplicidade de conjecturas de caráter filosófico, epistemológico, sociológico, ideológico e cultural. Como veículo da ideologia e do contexto social da época, o currículo está relacionado ao poder, pois nele não há neutralidade. Silva (2011, p. 15) acrescenta: “[...] O currículo é sempre o resultado de uma seleção: de um universo mais amplo de conhecimentos e saberes seleciona-se aquela parte que vai constituir, precisamente, o currículo”.

Assim, elencar quais conhecimentos devem ser selecionados, bem como justificar porque esses conhecimentos e não aqueles devem ser selecionados, é decidido pelas teorias do currículo. Nessa perspectiva, o currículo está intrinsecamente ligado ao que somos e nos tornamos. Fruto de identidade e subjetividade, visto que cada indivíduo é formado de maneira diferente devido aos valores, a sociedade, etc.



Ao discutir currículo, não se pode perder de vista o início da colonização, a hegemonia política e social dos grupos da época e seus interesses. O estruturalismo que concebia o currículo como relação de poder não pode cair no esquecimento, pois havia uma operação de poder no processo seletivo no sentido de selecionar aquilo e não isso.

Em torno dessas reflexões acerca das teorias do currículo, torna-se imperioso adentrar sucintamente nas questões acerca das características do currículo eurocentrado e do currículo afrocentrado. Entende-se por currículo eurocentrado aquele que tem suas bases no eurocentrismo, teoria que é construída sob o mito de que existe apenas um conhecimento válido e legítimo a partir da localização, do olhar e da perspectiva do sujeito europeu, civilizado, desenvolvido, neutro, objetivo e universal.

Para esse pensamento, todas as experiências e conhecimentos produzidos em outras culturas e por outros sujeitos são marginalizados, silenciados e desconsiderados, portanto, impedidos de adentrar oficialmente nas escolas e, inclusive, devem ser fortemente negados, repelidos, demonizados e desconsiderados repelidos.

Outra característica do currículo eurocentrado que merece destaque é que o conhecimento tem uma íntima ligação com a colonialidade de poder, do ser e do saber que nega o histórico de genocídios e epistemicídios cometidos sob sua lógica, mas afirma-se enquanto neutro, objetivo e universal.

A valorização da Europa, e consequentemente da cultura branca, possibilitou a construção de estereótipos acerca da imagem do negro e da negra, resultando na disseminação do racismo e de atitudes de discriminação racial em relação aos africanos, afro-brasileiros e seus descendentes. E, por conseguinte, a “[...] escola, ao refletir a sociedade maior, também vivencia e reproduz estas mesmas relações sociais” (Tenório, Gasparin, 2009, p. 4).

Diferentemente do eurocentrismo, o princípio da afrocentricidade desaprova a valorização etnocêntrica em detrimento da degradação das



perspectivas e referenciais culturais de outros povos, conforme destaca Mazama (2009, p. 114) ao afirmar que “[...] a afrocentricidade surgiu como um novo paradigma para desafiar o eurocêntrico, responsável por desafiar os africanos, destituí-los de soberania e torná-los invisíveis – até mesmo aos próprios olhos, em muitos casos”.

O currículo afrocentrado pode contribuir para o resgate da história, da cultura e dos referenciais identitários dos africanos e dos afro-brasileiros em prol de uma educação multicultural capaz de romper com o currículo monoétnico e de primar pela diversidade étnica e racial. Santos Júnior (2010) destaca que a elaboração do currículo afrocentrado é possível a partir da articulação de três fatores importantes que são: o atendimento à comunidade, a integração dos seres humanos e o equilíbrio entre a vida e o meio ambiente.

O currículo afrocentrado deve contemplar temas relacionados ao universo africano nas disciplinas constituídas sem privilegiá-los, como tem ocorrido tradicionalmente na perspectiva eurocêntrica. Santos e Souza (2018) legitimam a necessidade cogente da reformulação curricular com vistas à ampliação no plano prático, conceitual e epistemológico da construção de um currículo sob a perspectiva racial, levando em consideração as epistemologias africanas que descolonizam os currículos nas áreas de conhecimento.

A reelaboração do currículo pautado no paradigma da afrocentricidade

Há algum tempo, a sociedade tem chamado a educação a refletir sobre o currículo e suas contribuições efetivas para o presente e o futuro daqueles que são submetidos a ele. Entretanto, refletir sobre a diversidade cultural existente na sociedade, que cada vez mais adentra ao ambiente escolar, configura-se um desafio, haja vista a educação ter sido por muito tempo pensada e destinada apenas para a classe elitizada, detentora de poder e, portanto, dominante.



A contemporaneidade desafia a pensar nas incertezas e particularidades que entrelaçam a educação, precipuamente a reelaboração do currículo. Em vistas disso, os municípios baianos, entendendo essa nova demanda social que urge, realizam uma ação formativa para construir e homologar seu referencial curricular com base no Documento Curricular Referencial da Bahia aderem ao Programa de (RE) Elaboração dos Referenciais Curriculares nos Municípios Baianos, um movimento que busca elaborar e/ou reelaborar seus currículos levando em conta os contextos locais e territoriais.

Esse movimento conta com as parcerias da Universidade Federal da Bahia, da União Nacional dos Conselhos Municipais de Educação, da Fundação Itaú Social e da UNDIME/BA e com a participação de todos os envolvidos com a educação de Rede Municipal de Ensino. A ideia do programa é que os municípios formulem seus currículos tendo como ponto de partida a sua história, seus contextos, suas culturas e seus territórios, corroborando, portanto, com a ideia de afrocentricidade.

Faz-se mister a reformulação do currículo escolar, pautando-o a temáticas que contemplem os universos culturais e insira o sujeito na realidade de uma educação fundamentada no multiculturalismo.

Nesse caminho, os municípios baianos buscam promover práticas de interação dos contextos sociais dos sujeitos, suas potencialidades e singularidades, primando pela valorização da história e cultura da sua gente, das suas histórias, suas tradições e costumes, objetivando possibilitar uma reflexão em âmbito escolar acerca das dinâmicas histórica e cultural que contribuíram para a formação da história individual e coletiva dos alunos.

Tal postura, remete à ideia de afrocentricidade, pois sabendo que a maioria da nossa população é negra, espera-se que essa reelaboração do currículo contemple as questões africanas a ponto de reverberar no ambiente escolar as diferenças e particularidades civilizatórias do continente africano. É preciso dar vez e voz às identidades étnicas, raciais e de gênero nos currículos atuais. A representatividade e o



poder de se enxergar como sujeito ativo e construtor da sua história são fundamentais, uma vez que:

[...] vendo-se como sujeitos, em vez de objetos da educação - seja na biologia, na medicina, na literatura ou nos estudos sociais – os estudantes [...] passam a ver-se não apenas como quem busca o conhecimento, mas participantes desse processo. Na medida em que todas as áreas são adaptáveis a uma abordagem afrocêntrica, os estudantes [...] podem se ver como sujeitos centrados em relação à realidade de qualquer disciplina (Silva, 2016, apud Asante, 1991, p. 171).

Nessa perspectiva, a reelaboração do currículo deve promover a localização psicológica e cultural da clientela atendida, assim como os conteúdos escolares devem resgatar a importância desses sujeitos na construção do conhecimento, fortalecendo assim suas identidades pessoais.

É condição *sine qua non* a incorporação do estudo da História da África, dos africanos e da cultura afro-brasileira no currículo da Educação Básica, conforme previsto na Lei nº10639/2003 (Tenório; Gasparin, 2009). Para tanto, a escola precisa contribuir para uma formação baseada no respeito e no reconhecimento da diversidade.

A obrigatoriedade do estudo da história e da cultura afro-brasileira no currículo escolar, por meio da Lei nº10639/2003, viabiliza a abordagem de temáticas que foram silenciadas por mais de 500 anos na sociedade brasileira, pela quimera da democracia racial. Uma utopia que negligencia a formação do povo brasileiro e a importante contribuição de etnias para a cultura brasileira. A Lei nº10639/2003 desbrava caminho para a construção de um currículo afrocentrado.

Na perspectiva de Asante (2009), o projeto afrocêntrico deve englobar alguns aspectos importantes, dentre os quais destaca-se: o interesse pela localização e o compromisso com a reflexão acerca da nova narrativa da história da África. Enfatiza-se, portanto, que africanos e afrodescendentes só serão libertos da supremacia branca quando



refletirem sobre o processo de aculturação branca que por muitos anos fora ocultada pela educação.

Um currículo com base no conceito de afrocentricidade traz como proposta a valorização da diversidade racial e a desconstrução das desigualdades sociais. E a escola enquanto espaço democrático deve combater a segregação e a intolerância ao que concerne à diversidade, especificamente racial, objetivando, assim, promover a igualdade.

Contudo, é inegável que a escola apresenta dificuldade para lidar com identidades tecidas num contexto de diversidade e opta por tratá-las igualitariamente, o que resulta em choque entre os dispositivos da Lei nº10639/2003 e as práticas discriminatórias, excludentes e estereotipadas, aspectos que, como é sabido, encontram-se vinculados ao processo de escolarização tradicional e nas concepções errôneas e distorcidas dos educadores, da cultura escolar, da cultura da escola, dos livros didáticos, etc.

Nesse cenário, a inserção da ideia da afrocentricidade nos currículos surge como uma forma de conscientizar politicamente os sujeitos que por vários anos têm sido colocados à margem da experiência cultural, visando recentralizá-los, apresentando-lhes o mundo sob a ótica dos africanos e afro-brasileiros, valorizando e defendendo seus valores, seus costumes e culturas como artefatos de um projeto humano, redirecionando as discussões e considerando o perspectivismo (como e/ou onde a pessoa se localiza diante da cultura africana) em detrimento ao essencialismo (a pessoa é ou não é africana).

Considerações finais

É possível perceber que o momento de pandemia vivido por todo o mundo evidenciou ainda mais a desigualdade social a qual os negros são submetidos, pois a maioria dos estudantes que estão sem acesso à internet e sem condições de acompanhar as aulas remotamente é negra e isso deixa claro que ainda precisa-se discutir sobre questões raciais



para que haja equidade e todos os estudantes tenham oportunidade de ser um verdadeiro cidadão na sociedade atual.

O currículo para ser transformado, requer um olhar atento e desprovido de estereótipos para ser compreendido em sua complexa relação de construção, considerando as transformações sofridas por esse através dos tempos, suas idiossincrasias, assim como a mudança de paradigmas. Nessa perspectiva, torna-se fundante pensar o currículo que transponha o formal e o tradicional, que proponha conteúdos que derivam de outros referenciais, considerando toda uma dinâmica das relações estabelecidas, voltando o olhar para o hibridismo sociocultural vivenciado pelos sujeitos no cotidiano.

A identidade da escola gira em torno do currículo, por isso é importante a realização de pesquisas que revelem e analisem o currículo, suas características, implicações e relação com a sociedade, pois compreendendo que o currículo é um produto cultural e que a sociedade é mutável, é possível perceber que o currículo não é neutro nem estático, e sim dinâmico e ativo.

Dessa forma, este trabalho possibilitou a reflexão sobre essa necessidade de reelaboração do currículo para que todos os alunos possam ser valorizados e tratados com equidade.

A atualização do currículo proporciona uma maior inclusão de todos os estudantes, em que esses devem e precisam ser vistos como sujeitos ativos e capazes de serem protagonistas na construção do seu conhecimento. O currículo deve proporcionar também a construção da identidade cidadã de cada estudante sem deixar de valorizar a identidade e singularidade de cada um.

A visão afrocêntrica requer do professor uma formação não só acadêmica, mas holística, na qual ele se liberte dos preconceitos culturalmente enraizados, passando a questionar e rever suas concepções partindo das suas experiências, posturas e ações profissionais e pessoais, consciente da complexidade que é o processo educativo. Essa ressignificação é para além dos conhecimentos teóricos,



essa prima romper padrões educativos estáticos e predeterminados para que haja uma verdadeira e intrínseca mudança nas atitudes e concepções do docente e assim a teoria seja vista e experimentada na prática.

Superar o modelo eurocêntrico é garantir aos estudantes a oportunidade de se ver no processo educativo desde a pré-escola e, com base na história, na filosofia e sociologia, expressar a diversidade étnico-racial para refrear a desigualdade tão presente nos âmbitos escolares.

É preciso que a afrocentricidade norteie o currículo em todas as modalidades e níveis de ensino para que todos sintam-se incluídos e acolhidos no processo educativo, assim o currículo se tornará mais heterogêneo, crítico e híbrido. Pois a afrocentricidade defende o reconhecimento da diversidade, da cultura, levando em consideração a realidade brasileira, suas particularidades e diferenças, considerando todos os “Brasis” dentro do Brasil.

Esse movimento precisa levar a educação a uma real transformação e uma transformação do real, e não apenas um amontoado de teorias desconexas com a realidade. É fundamental deixar claro que essa concepção permitirá que os estudantes se livrem da culpa e do medo de serem quem são e como são, e que seus costumes, crenças e valores sejam respeitados e valorizados. Pois é imperativo transpassar o negativismo deixado sobre negro e assim possibilitar a abertura às diversidades culturais e construir uma sociedade democrática justa e equitativa, fundamentada pelos valores sociais, morais e éticos.

O afrocentrismo não defende que o oprimido vire opressor, mas busca, através da educação, melhorar a realidade da sociedade atual e levar os estudantes a se reconhecerem como sujeitos, pois o pensamento afrocentrado busca a ruptura do fundamentalismo para que se abra o diálogo com a pluralidade e a liberdade individual e coletiva, preocupando-se assim com o humano, pois não se trata de reconhecer somente o negro, mas os indígenas, ciganos, mulheres, homossexuais, transexuais, entre outros grupos inferiorizados.



Afrocentrizar é abandonar o autoritarismo, o fascismo e toda forma de controle do pensar dos estudantes e permite-lhes autogerir-se na sua formação, nos seus interesses, crenças e concepções. É garantir o seu lugar de direito como sujeito histórico, social e cultural, que tem autonomia de construir a sua própria história. É valorizar as potencialidades, em vez de apontar e criticar os limites, é dar voz a todas as histórias e culturas sem estigmatizá-las.

Referências bibliográficas

ASANTE, M. K. **Afrocentricidade**: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.

ASANTE, Molefi. K. **Afrocentricity and Knowledge**. Trenton, New Jersey: Africa World Press, 1990.

ASANTE, M.K. **The Afrocentric idea in education**. The Journal of Negro Education, v.60, n.2, p.170-180, 1991.

BRASIL. M. E. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília: MEC, 2004.

BRASIL. **Câmara dos Deputados. Projeto de Lei 259/1999**. Dispõe sobre a obrigatoriedade da inclusão, no currículo oficial da Rede de Ensino, da temática “História e Cultura AfroBrasileira” e dá outras providências. Disponível em: < <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=15223>>. Acesso em: 21 ago. 2015.

BRASIL. **Ministério da Educação**. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: < <http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf>>. Acesso em: 21 ago. 2015.

BRASIL. **Presidência da República**. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 20 ago. 2015.

BRASIL. **Presidência da República**. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei nº10639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da



temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm >. Acesso em: 21 ago. 2015.

DEMO, P. **Introdução à metodologia da ciência**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1985.

LIMA, C. S. de; REIS, M. da C. dos; SILVA, D. J. da. **Afrocentricidade e Educação: um legado epistêmico para as pesquisas educacionais**. Revista Semana Pedagógica, v. 1, n. 1, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revisapedagogica/>

MADHUBUTI, H. **Educação Afrocentrada**: Seu valor, importância e necessidade no desenvolvimento de crianças negras. Journal of Education, Boston University, v. 172, n. 2, 1990. Traduzido por Roberta Maria Federico – CEFET/RJ.

MAZAMA, A. **A afrocentricidade como um novo paradigma**. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 111-128.

NOGUERA, R. **Afrocentricidade e educação**: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. Revista África e Africanidades, ano 3, nº 11, nov. 2010.

SANTANA, J. V. B.; Suanno, J. H.; Castro, R. M. M. **“Afrocentricidade e interculturalidade crítica na educação: reinventar a escola a partir da diferença”**. Revista Exitus. 9, 1 (jan. 2019), 426-454. DOI: <https://doi.org/10.24065/2237-9460.2019v9n1ID729>.

SANTOS JÚNIOR, Renato Nogueira dos. **Afrocentricidade e educação**: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. Revista África e Africanidades, ano 3, n. 11. 2010.

SANTOS, M. F. dos; SOUZA, M. M. **Pedagogia ou Pretagogia?** Movimentos de sentidos no discurso pedagógico em um curso de licenciatura em Matemática. Revista Espaço Acadêmico, v. 18, n. 207, p.16-28. 2018.

SILVA, M. **“Afrocentricidade: um conceito para a discussão do currículo escolar e a questão étnico-racial na escola”**. Rev. educ. PUC-Camp. Campinas, 21(2), maio/ago, 2016, p. 255-261.

SODRÉ, M. **Reinventando a educação**: diversidade, descolonização e redes. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

TENÓRIO, A. F., GASPARIN, J. L. **A LEI 10.639/03 na história da educação brasileira**: Uma política pública de enfrentamento ao preconceito racial. Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado e Doutorado – da Universidade Estadual de Maringá – PR. Disponível em: https://histedbrantigo.fe.unicamp.br/acer_histedbr/seminario/seminario8/_files/ZmbOiBiP.doc.

VILAÇA, M. L. C. **Pesquisa e ensino**: considerações e reflexões. Escrita, vol. 1, nº 2, mai./ago., 2010.



CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA SOB O VIÉS DA LEI 10.639/2003

 Carolaine dos Santos de Souza¹

 Helena Tavares de Souza²

O NEGRO ADENTROU NO TERRITÓRIO BRASILEIRO restritamente em um âmbito escravocrata, por volta do século XVI, e foi trazido para o trabalho braçal em lavouras e nas senzalas, afastado inteiramente de suas culturas, religiões, de seu continente, convivendo com o desconhecido e sendo modelado com a forma europeia de ser, isso em diversas esferas. De acordo com Glória Porto Kok (1997), os escravos africanos constituíam uma rentável mercadoria de rota comercial, substituindo, em partes, a escravidão de cunho indígena.

Porém, os negros resistiram à imposição, assim como afirma a história, e lutaram de diversos modos a tais ideologias e ações eurocêntricas, diluindo a cultura europeia, envolvendo aos poucos a cultura e pluralidade negras no Brasil, trazendo de maneira positiva e majestosa contribuições na edificação da nação brasileira.

Evidentemente, sua cor e seu status de negro escravo permaneceram evidentes, mesmo depois da abolição. Segundo os dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), em 2014, 53,6% da população brasileira era negra, no entanto, apesar

¹ Licenciada em História pelo Centro Universitário AGES. E-mail: souzacarolaine460@gmail.com.

² Doutora e mestre em Educação Matemática pela PUC-SP - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Coordenadora Operacional das Licenciaturas da Universidade Tiradentes. E-mail: helena_02souza@hotmail.com



desses dados, a sociedade negra está esvanecendo nos percentuais, enquanto as brancas aumentam em extensão. Esses números, infelizmente, invadem as escolas e os parâmetros educacionais, ou seja, o ensino da cultura branca prevalece em sua prática em comparação a do negro.

A valorização dos feitos europeus e de sua visão de mundo e de colonização sempre prevaleceu na didática escolar, como também na formação acadêmica do professor(a), elevando sempre a figura do branco como herói, construtor do país em seu meio social, cultural, político e econômico. Assim, não raramente, grupos sociais intimamente ligados à edificação do Brasil, enquanto países, são deixados de lado ou minimizados, a exemplo dos negros escravizados, das mulheres e do indígena.

Esta pesquisa discute a Lei 10.639/2003, promulgada especificamente em 09 de janeiro de 2003, a qual efetiva o ensino obrigatório da História Africana e Afro-brasileira nas escolas públicas e particulares. O documento, em seus objetivos, prevê a atuação dos poderes legislativos e executivo, assim como os poderes educacionais externos e internos, no processo de reconstrução das contribuições e construção dos negros em nosso currículo social.

Lei 10.639/2003 e seus objetivos para a educação brasileira

No Brasil, a história da população negra foi estritamente documentada por meio da condição escrava daqueles que foram trazidos para o nosso território, descrevendo-os enquanto mercadorias de compra e venda e, desse modo, apresentando-os enquanto um povo destituído de capacidade organizativa. Quando analisamos o panorama geral, sua identidade não ultrapassa esses estereótipos, provocando sentimentos e conceitos que remetem a uma espécie de povo inferior, sem valor e sem analogia. Essas questões perpassam em diversas esferas, mas destacam-se em especial na educação.



No ciclo da sociedade moderna, completa-se 130 anos da assinatura da Lei Áurea pela Princesa Imperial Regente, a qual determinava a abolição do trabalho escravo por meio dos seguintes artigos:

Lei Áurea – Lei nº 3.353 de 13 de maio de 1888

A Princesa Imperial Regente, em nome de Sua Majestade o Imperador, o Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os súditos do Império que a Assembleia Geral decretou e ela sancionou a lei seguinte:

Art. 1º: É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil.

Art. 2º: Revogam-se as disposições em contrário. (Brasil, 1988, p. 04).

Entretanto, a população ainda vive em uma escravidão “encoberta”; seus resquícios permeiam as entrelinhas da sociedade. Esse entrelace notoriamente aparece pelo status da cor da pele, enquadrando o negro pelo racismo e discriminação pelo infeliz passado imposto aos seus descendentes, que definiu espaços sociais arraigados que hoje se tenta desconstruir por diversas áreas, em especial a educação.

A educação pode ser definida como um extenso processo na edificação da nossa humanização, realizada por diversos espaços: família, comunidade, escola, etc. Portanto, não há um único modelo de se tramitar a educação. Evidentemente, a escola ultrapassa o espaço escolar físico, apresentando uma dimensão maior, pois abrange saberes para além das informações contidas em livros; nela, ensinam-se valores, hábitos e múltiplos outros elementos e adjetivos. “A escola é vista, aqui, como um espaço em que aprendemos e compartilhamos não só conteúdos e saberes escolares, mas, também, valores, crenças e hábitos, assim como preconceitos raciais, de gênero, de classe e de idade” (Gomes, 2002, p. 05), assim a educação é um fragmento dos modos de vida.

Quando se entende que a escola decorre por um espaço de formação científico mais amplo, encontra-se mais do que regimentos



padronizados (disciplinas, currículos, provas) e compreendem-se então os meios que interferem na constituição do indivíduo pertencente a tal coletividade.

No Brasil, o ano de 2003 foi caracterizado por conquistas, mudanças sociais, políticas e educacionais. Nesse mesmo ano, é eleito como presidente do país Luiz Inácio Lula da Silva, cuja vitória significou um marco na política brasileira, pois pela primeira vez um candidato da classe trabalhadora e de origem sindical adentrava como Presidente da República; a esperança de mudanças significativas sociais e econômicas ecoava nesse ano. Na educação as perspectivas giravam em torno da incorporação dos excluídos, valorizando a sociodiversidade, sendo que:

Do ponto de vista institucional, foi criada uma secretaria específica responsável pelas políticas direcionadas às populações excluídas no âmbito do Ministério da Educação – a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI). No plano legal, foram concebidos instrumentos como a lei que incluiu no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” (Lei nº 10.639/2003) e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (Resolução CNE/CP nº 1, de 17 de junho de 2004) (Relatório Educação, 2014, p. 10).

Especificamente em 09 de janeiro de 2003 foi decretada e sancionada a Lei 10.639, que altera a Lei de nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996, a qual estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. A alteração foi no sentido de incluir o ensino obrigatório de História e Cultura Afro-brasileira nas redes públicas e particulares de ensino. A Lei de nº 10.639/03 inclui o ensino educacional do estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, cultura negra e o negro na formação da sociedade nacional, reconstruindo a contribuição dos negros na economia, na cultura, na política e nas áreas sociais pertinentes ao Brasil, além da efetivação da diversidade cultural e étnico-racial.



Na política educacional, a implementação da Lei n. 10.639/2003 significa ruptura profunda com um tipo de postura pedagógica que não reconhece as diferenças resultantes do nosso processo de formação nacional. Para além do impacto positivo junto à população negra, essa lei deve ser encarada como desafio fundamental do conjunto das políticas que visam a melhoria da qualidade da educação brasileira para todos e todas. (UNESCO, 2008, p. 21).

O documento prevê, em suas metas, as responsabilidades direcionadas aos poderes executivos, legislativo e dos conselhos educacionais dos âmbitos nacionais, estaduais e municipais e demais instituições do sistema de ensino. Seus objetivos se resumem na promoção da valorização e reconhecimento étnico-racial na educação brasileira, enfrentando práticas e culturas discriminatórias e racistas enraizadas no cotidiano dos brasileiros, assim como das escolas públicas e particulares, que de certo modo excluem culturas de estudantes negros. Nesse sentido, apresenta um comprometimento com a segurança de direitos igualitários.

Segundo Lívia Pizauro Sanchez (2014), a lei representa um questionamento para o currículo escolar, colocando em pauta temáticas antes ignoradas ou pouco estudadas na formação do cidadão brasileiro. Uma das partes centrais da aplicação dessas diretrizes considera o estímulo do protagonismo dos negros na decisão e fortalecimento da sua identidade cultural e política, em uma ação afirmativa que busca ainda uma resposta à população afro-brasileira, “tentando” reparar e valorizar sua história, cultura e sociedade.

A lei prevê os conteúdos de cunho africano a serem implantados nos currículos oficiais, permitindo aos alunos negros o reconhecimento e valorização de sua cultura e identidade, tornando-os indivíduos ativos na formação da sociedade brasileira.



População negra no Brasil e seus movimentos de luta

Os povos negros construíram uma longa jornada de lutas por direitos e igualdades, principalmente no Brasil, onde suas identidades foram vivenciadas dentro do processo de escravidão. Após a assinatura da Lei Áurea, em 1888, essa população vivenciou a experiência de possuir poucos ou quase nenhum direito, assinados em diversos documentos por senhores de engenhos e o Estado.

Sendo assim, a educação formal sempre foi vista como um instrumento pertinente para os objetivos dos movimentos negros que lutaram e ainda lutam por uma sociedade mais justa e igualitária. No século XX emerge, em meio a esse contexto histórico, o movimento Frente Negra Brasileira (FNB), que existiu entre 1931 e 1937 e mobilizou milhares de negros e negras em busca dos seus direitos.

Esse movimento adentrou e criou salas de aulas para a alfabetização de trabalhadores negros em diversas localidades em uma iniciativa que, segundo Petrônio Domingues, dava uma resposta à sociedade e à população negra sobre a discriminação racial que se fazia presente nas redes de ensino.

Contudo, as iniciativas dos negros em criar tais escolas nem sempre foram aceitas de bom modo, considerando aqui múltiplos fatores, como ausência de recursos, apoio, qualificação de gestores para esse trabalho, desvalorização estatal, dentre outros, resultando em algumas delas em pouco tempo de funcionamento.

Adentra na escola, por consequência, a ideia de que a trajetória escolar do negro é determinada exclusivamente por seu esforço pessoal, não se levando em consideração os processos históricos que impediram ora o acesso, ora a permanência e, em muitos contextos, o acesso e a permanência ao mesmo tempo, desse segmento no sistema educacional.

Em 1936, a FNB já tinha se ramificado em 60 filiais em alguns estados brasileiros, e seu principal lema era a investida na educação como arma contra o preconceito aos “homens de cor”. Acreditava-se que os



negros, na medida em que progredissem no campo educacional, seriam respeitados, reconhecidos e valorizados pela sociedade mais abrangente. A educação teria o poder de anular o preconceito racial e, em última instância, de erradicá-lo. Esse se classificava como o principal objetivo desse movimento.

Esse movimento começa a ganhar viabilidade nacional e, com esse crescimento, a FNB planejou e transformou-se em partido político, tendo o Tribunal Superior Eleitoral aceitado o seu registro como Partido da Frente Negra Brasileira. No entanto, ele não conseguiu demonstrar suas forças. Em 1937, Getúlio Vargas, com a ajuda das Forças Armadas, fecha o Congresso Nacional, sendo regulamentada a ditadura do Estado Novo, provendo a extinção de direitos e liberdades civis, sociais e individuais. Em decorrência disso, a FNB é obrigada a encerrar suas atividades, embora sua marca tenha ficado registrada na luta pelos direitos dos negros no Brasil.

Em sequência, mais precisamente no ano de 1970, o Movimento Negro Unificado (MNU) adentra no ambiente em busca de uma educação provedora das demandas da população negra em junção com o combate às desigualdades sociais. “Em outras palavras, para o movimento negro, a “raça” é o fator determinante de organização dos negros em torno de um projeto comum de ação” (Domingues, 2018, p. 09) e a educação apresentou-se como determinante nas linhas objetivas desse movimento.

Várias vitórias foram conquistadas pelo movimento, a saber: instituiu-se a discussão sobre racismo e discriminação racial em instituições como as igrejas, os sindicatos e as escolas; desenvolveu-se uma ação educativa nas escolas e universidades, remetendo a conteúdos históricos e culturais do povo negro e invisibilizados nos currículos escolares; e inspirou a criação de entidades e grupos negros em todo o país. O MNU interiorizou em sua luta a busca pelo fim de uma discriminação no trabalho, nas escolas, nos ambientes sociais, bem como o fim da exploração de mulheres negras e da violência racial distribuída pelos meios de comunicação.



Diante desses, e vários outros movimentos negros que travaram longas batalhas de debates políticos, insurge o conjunto da Lei 10.639/2003, que teve como autores, Esther Grossi - PT/RS e Ben-Hur Ferreira - PT/M. O referido projeto de lei interiorizou a importância da obrigatoriedade do ensino de História da África e Afro-brasileira nas escolas, sobretudo depois do levante de vários movimentos que exigiam essa implementação. A presente lei foi inserida na LDB (Lei de Diretrizes e Bases) modificando os artigos 26 – A e 79 – B, obrigando e incluindo o dia 20 de novembro no calendário nacional como o dia da Consciência Negra, adentrando no âmbito das escolas.

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e políticas pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e Histórias Brasileiras.

§ 3º (VETADO)

Art. 79-A. (VETADO)

Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra. (Brasil, 2003, p. 11).

Em seus antecedentes históricos, a LDB (Lei de Diretrizes e Bases) remonta à Constituição Federal de 1934, nossa primeira carta constitucional. Evidentemente que, a princípio, o conceito de diretrizes e bases não assumia uma posição estritamente direcionada à LDB, mas já se pensava em unificar a educação em um âmbito educacional. Somente na nova Constituição promulgada em 1946 que a intenção literal de “diretrizes e bases” aparecem. Foi convocada uma comissão composta por educadores que inicia o trabalho de organização do projeto, recebendo algumas alterações pelo ministro que, logo após suas intervenções, en-



caminha para o então presidente Eurico Gaspar Dutra, decretando-se, assim, a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, sancionada em 20 de dezembro de 1961, substituída anos posteriores pela LDB nº 9.394 de 1996.

A LDB nº 9.394/96 representa uma respeitável normativa, sendo a principal organizadora educacional da nação brasileira, tendo uma segunda proposta elaborada por Darcy Ribeiro, Marco Maciel e Maurício Correia em articulação com o MEC. A lei possui cerca de 92 artigos diluídos em nove títulos, cinco capítulos e cinco seções, e implica em inegáveis mudanças para a educação brasileira.

A aplicabilidade da Lei 10.639/2003 no campo educacional

A valorização dos negros em relação à educação foi o único caminho encontrado diante da situação que estiveram pós-abolição, para eles a educação era acessão e motivação para um bem supremo, a educação formal era a alavanca para a superação da exclusão social/racial a eles submetida.

A população negra do pós-abolição entendia que sem uma educação dificilmente obteria mobilidade individual ou coletiva na sociedade, mas a escola não estavam à disposição dos negros brasileiros como o desejo explicitado. Mesmo sendo necessária, a escola ou a educação formal não foi e nem é a panaceia para os negros brasileiros. Logo a militância e os intelectuais negros descobriram que a escola também tem responsabilidade na perpetuação das desigualdades raciais.

Desde então, notou-se a interiorização dos negros no sistema educacional brasileiro, passando a ser alvo dos movimentos negros em suas reivindicações pela igualdade e direito por uma educação acessível e conceitual a presente população, (assim como descreve tópicos anteriores).

Com a alteração da LDB diante da inserção da Lei 10.639/2003, é de cunho obrigatório das redes públicas e privadas a utilização integral



nos ensinos, logo, não muito distante, se faz notório as lacunas nessa aplicação. A princípio, defasadamente ocorre o conjunto de intolerância e discriminação racial dentro da sociedade brasileira, em seguida a aplicação se limita a 20 de novembro no calendário nacional, assim como a identificação do negro escravizado que adquiriu por meio da Lei de 1888 a libertação.

A sociedade brasileira, apesar de ter em suas raízes a participação efetiva da população africana, se caracteriza como racista e discriminatória em relação aos negros. Em sua definição etimológica a palavra “racismo” caracteriza uma doutrina sistemática política, constituída por uma raça que se autoconsidera pura e superior, assim como a “discriminação racial” que se institui em distinção, exclusão e preferência fundamentada na cor, na raça, nacionalidade étnica, dentre outras. A principal barreira na aplicabilidade da lei se resume na descrição acima, afirmada por Hédio Silva Jr:

As manifestações da discriminação racial na escola conformam um quadro de agressões materiais ou simbólicas, de caráter não apenas físico e/ou moral, mas também psíquico, em termos de sofrimento mental, com consequências ainda não satisfatoriamente diagnosticadas, visto que incidem cotidianamente sobre o alunado negro, alcançando-o já em tenra idade. (Silva Jr, 2002, p. 22).

O ensino dessa cultura nas escolas, por muitas vezes, não se encaixava e um âmbito significativo é o fato dos negros não serem inseridos como participantes da sociedade brasileira, reconhecidos apenas como escravos efetivos no período escravocrata.

A aplicabilidade da lei dentro da educação infelizmente é superficial e frágil, e não significará o conhecimento historiográfico do universo africano sem a inserção no cotidiano escolar, desmistificando o ideal construído pelo passado escravista dos negros no Brasil. No cenário educacional, as proeminências dos feitos eurocêntricos sempre



ganharam vez, se distanciando totalmente da realidade escolar e cotidiana dos discentes, principalmente dos alunos negros que sentem grandes dificuldades para afirmarem sua origem étnica, pois se veem distantes da inserção em sala de aula.

Em alguns aspectos a cultura africana ensinada se abrevia a uma construção de um senso comum reproduzido por falas racistas e preconceituosas sobre o continente, produzindo um imaginário, como já dito, de escravos passivos, população pobre, religiões que se caracterizam como “macumba”, notoriamente essas práticas se efetivam pela ausência do conhecimento propriamente dito.

Apesar da introdução da Lei 10.639/03, que traz em suas entrelinhas a obrigatoriedade do ensino, não houve políticas públicas para aplicá-las na educação justamente pela ideologia construída pelo mito da democracia racial, retirando, de certo modo, o ideal de país racista, de nação preconceituosa. O currículo escolar, principal mediador da educação em sua prática, envereda por esse caminho, não observa a demanda escolar em todos os domínios, evidentemente fruto de uma elaboração com rastros de uma educação jesuíta advinda dos primórdios, no Brasil colonial. Daffine Natalina Reck vem afirmar:

Acabam se reduzindo a um ato folclórico as lembranças das tradições africanas, principalmente aquelas voltadas às músicas, às danças e à religiosidade. Tem-se, com isso, uma visão unilateral de um imenso continente, e o que vemos em nossas escolas é um conceito estereotipado de uma África – País [...] (Reck, 2013, p. 41).

Toda demanda exigida para a transformação dessa visão anterior parte, a princípio, do entendimento da relevância do espaço escolar como dissipador de atitudes discriminatórias, logo haverá um conflito, pois a modificação do que já está enraizado é dificultosa, mas não é impossível, o ideal da lei precisa ser abraçado por professores e educadores para fazer valer sua aplicabilidade nos espaços onde a educação permeia.



Desse modo, se faz necessário a análise da lei e suas nuances na busca de desvendar como está a sua aplicabilidade nas redes públicas e particulares de ensino no nosso sistema educacional brasileiro, evidenciando a África-Mãe, berço da humanidade e principal raiz do indivíduo enquanto homem crítico. Entendendo que além da presença significativa desses povos nos livros didáticos, se faz necessário desconstruir ideais de cunho racistas e preconceituosos contra a África, negros e seus descendentes.

Evidentemente todo esse pensamento ideológico se diluirá também por meio do conhecimento da História Africana. Desse modo, se torna relevante a reflexão na educação brasileira e no ensino de História nas salas de aula, entendendo a participação dos africanos enquanto agentes ativos construtores do nosso país, nosso caráter enquanto seres humanos racionais. África é o nosso mundo, e o nosso mundo é a África.

No contexto do processo de ensino e aprendizagem, o professor se apresenta enquanto uma de suas peças principais, mediando a construção dos sujeitos enquanto indivíduos críticos e inseridos em um contexto social, político e cultural. Dessa feita, o professor precisa compreender seu papel nesse âmbito, entendendo que a sua tarefa enquanto profissional da educação abrange muito mais do que um determinado conteúdo.

Para a real predominância de uma educação crítica e transformadora, o professor precisa intervir, sendo indispensável buscar objetivos que possam promover a construção de identidades individuais e sociais diversas. Esse papel, contudo, depende do nível de comprometimento político, social e educacional do docente.

Com isso, tem-se a ideia de que ser um profissional do ensino não é simples, pois é necessário considerar a intencionalidade da atividade docente, mas também não podemos esquecer que ser professor é se relacionar, é estar imerso nas relações interpessoais, e se fazer delas para efetivar sua função. (Mendes, 2015, p.19).



Sendo assim, o professor tem em mãos a oportunidade de ensinar sobre a história africana aos seus alunos, atuando como mediador na desconstrução do preconceito, do racismo e da discriminação racial criada ideologicamente ao longo dos anos. Assim, o professor encontra-se diante de um grande desafio na aplicação e no ensino dos conteúdos dispostos na Lei 10.639/03. O primeiro deles deriva da formação acadêmica, entendendo que sua edificação permeou pelas veredas do eurocentrismo, ou seja, sua preparação docente teve com maior veemência o ensino centrado nos feitos dos homens “brancos”, os “heróis” da história.

Mesmo depois de 17 anos de promulgação da Lei 10.639/2003 e de sua inserção no espaço legislativo e educacional, é frequente encontrarmos o despreparo por parte dos professores ao lecionar conteúdos que envolvem o assunto. A implantação da lei promoveu uma releitura da educação brasileira, realizando um processo de revisão dos conteúdos e posicionamentos sobre a História Africana e Afro-brasileira na prática docente e nos livros didáticos. Obviamente que nem todos os profissionais foram aparelhados enquanto acadêmicos para lecionar aulas acerca da cultura africana. Na maioria dos casos, houve uma visualização, porém não uma preparação para tal. Em cima desse contexto, materiais foram organizados para o auxílio dos docentes. “Sendo assim, entendemos que a preparação dos professores para trabalhar dentro do que propõe a lei 10639/03 é fundamental, o que necessita de capacitação através de cursos de aperfeiçoamento e especializações voltadas a esta finalidade” (Aguiar, 2010, p. 05), de modo que nada funcionará se apenas entregar-lhes materiais didáticos sem que haja incubação para a utilização adequada.



A construção da identidade negra/africana na Lei 10.639/2003

Desde a chegada dos negros no Brasil, sua cultura, política, identidade e modos de convivência foram pré-definidos pelos europeus, melhor dizendo, sua história foi contada sobre o viés da classe “dominante”, evidentemente que todo o conto enveredou pelo artificiosíssimo, pela abreviação oposta do que realmente é.

A academia, em sua grande maioria comprometida com o eurocentrismo histórico, pouca atenção prestava sobre o continente negro, a não ser a partir do momento em que esse entrou no contexto europeu, com exceção, salvo engano, do Egito, que, de maneira geral, não é tratado como um Estado da África, mas como pertencente à “História do Mediterrâneo”, na qual se confundiria com outros povos antigos como os gregos ou os romanos, no que fica desfocado do continente no qual está localizado. (Macedo, 2008, p. 21).

A cor da pele foi usada como algo determinante para a dominação, saqueando as riquezas físicas e humanas da África, levando o homem a submissão de escravos, a dominação do continente foi enraizada e levada sobre os ombros do racismo, com interesses políticos e econômicos das classes que sobrepuseram de forma cruel e injusta esses povos durante séculos anteriores. Assim, passa a se construir um estereótipo acerca dos negros enquanto seres humanos, a identidade negra passar a ser substituída pelo ideal de indivíduos exclusivamente negros, sem alma, sem direitos, sem liberdade e que se perpetuam nos entrelaços da sociedade racista, preconceituosa, nascida e criada sobre o ventre eurocêntrico falsificado da verdadeira África e sua sociedade, e que posteriormente ganha a complementação afro-brasileira.

Para uma maior abrangência da constituição de identidade negra é preciso compreender o conceito dessa identidade. A primeira ideia encaminha-se pelas veredas do mito da democracia racial, ou seja, em



que a identidade étnica-racial ocupa espaço no Brasil, no entanto, como já dito, não passa de um mito.

O primeiro idealizador desse termo foi o autor Gilberto Freyre, seu objetivo agiu primordialmente como barreira na probabilidade de se criar uma consciência racial por parte dos próprios negros. Com o desenvolvimento do termo expandiu-se um Brasil com “liberdade de cor”, sem empecilhos acerca da ascensão social dos negros, evidentemente que toda essa idealização desse país não passou de uma alegoria.

É justamente em torno da utopia de uma segunda Abolição, na qual se realizaria plenamente a democracia racial, que se dá a mobilização política dos negros. É preciso que se note no emprego desse termo, especialmente por parte dos negros, a ambiguidade de um valor adjetivado: falar em democracia racial significava o direito pleno a algo não materializado. Por um lado, o valor declarado significava um direito que se poderia reivindicar a todo o momento, e nisso residia seu lado progressista; por outro, o não estar materializado poderia ser interpretado como opinião subjetiva e não como fato, e nisso esteve sempre o seu aspecto. (Strieder, 2000, p. 62).

Nasce, portanto, uma dualidade sobre a existência ou não do “preconceito racial”, diversos pesquisadores afirmam um Brasil democrático não só em relação à “raça”, mas também nos âmbitos políticos, sociais e econômicos. No entanto, outros intensificaram a negatividade do presente termo, ganhando força e vigor mais precisamente no cenário político vivido em 1964, como afirma Antônio Sergio A. Guimarães (2011), quando direitos e qualquer tipo de democracia definida são quebrados por meio do domínio conversador, concluindo definitivamente que a democracia racial e a tentativa de identidade negra no Brasil são apenas mitos.

Nessa conjuntura, destaca-se também a teoria do branqueamento, até então o atraso no país brasileiro derivava-se da “moléstia da



mestiçagem”, fortalecendo assim o branqueamento progressivo. As elites políticas brasileiras acreditavam numa diferença racial essencial. Logo, a identidade negra é “encoberta” em todos os sentidos, ampliando agora para uma reprodução ideológica negativa do ser negro, ser africano.

Assim, a identidade africana é transmitida apenas pela versão que promove o “poder” dos europeus sobre os homens de “cor”. Notoriamente, esses ideais adentram no ensino de crianças e jovens, construindo em seus fundamentos mentais a figura escrava do negro, e, prontamente, penetra o racismo, preconceito e discriminação racial nos espaços escolares, que perpassam os ambientes sociais, políticos, culturais e econômicos da sociedade.

A Lei 10.639/03 objetiva desconstruir a ideia reducionista que se tem sobre a história da África e seu povo. Desse modo Rubia Caroline Janz afirma que:

Em oposição a uma história marcada pela passividade diante da escravidão, por representações eurocêntricas, focada apenas nos aspectos folclóricos e culturais ou num tratamento da África como algo exótico, o ensino que se propõe agora busca descobrir outros aspectos antes pouco ou não abordados como as contribuições da tradição oral, do sistema matrilinear, seu conhecimento tecnológico, sua cultura tribal que é tão importante quanto a experiência histórica dos impérios, a diversidade linguística, cultural e religiosa entre outras coisas. (Janz, 2014, p. 35).

O conceito de Afrocentricidade é trabalhado na coleção Sankofa 4, organizado por Eliza Larkin Nascimento. Seu postulado é a pluralidade, trazendo divergências do conceito eurocêntrico, a Afroncentricidade permite o direito e espaço ao diálogo sob diversas perspectivas de conhecimento, em que coloca o africano na perspectiva de sujeito e agente que lhe dá o direito de atuar sobre sua competente originalidade cultural, sendo que a sua atual presença encaminham-se pelas veredas da experiência eurocêntrica, a partir do domínio físico desse povos, em



que sua história e enredos excepcionalmente passam a ser erguidas pelo corréis europeu. O principal objetivo de introduzir o conceito de Afrocentricidade é promover uma conscientização sobre a contrata africana, logo:

A Afrocentricidade emergiu como processo de conscientização política de um povo que existia à margem da educação, da arte, da ciência, da economia, da comunicação, e da tecnologia tal como definidas pelos eurocêntricos. Se bem sucedido, o processo de recentralizar esse povo criaria uma nova realidade e abriria um novo capítulo na libertação da mente dos africanos. (Asante, 2009, p. 06).

O presente autor desencadeia em seus escritos o protagonismo negro no mundo dominado e visualizado em todos os aspectos pelo branco. O negro e sua história são negados no sistema “dominador”, nesse contexto, é preciso que o africano entenda, incorpore e esteja consciente de tal exclusão, é relevante destacar que essa construção é aberta a debates, por isso que se distingue do eurocentrismo, que, em sua epistemologia, exclui, destrói e impõe sem qualquer base de diálogo.

Evidentemente que não basta apenas entender a apreciação, é necessário praticá-la, trazer para o mundo, assim como para o Brasil – um dos países que possui a maior população negra –, suas principais características de atuação. E mais uma vez, Molefi Kete Asante (2009) exemplifica através de cinco eixos, o primeiro deles diz respeito à localização psicológica, seguindo de um pacto com a descoberta do lugar do africano como sujeito atuante, defesa dos elementos culturais, refinamento léxico, e o compromisso com a nova narrativa da África. Tais eixos sendo postos em prática caminham pelos trilhos da quebra ideológica racista sobre o continente e sua sociedade em uma visão geral.



Considerações finais

Embora não seja possível chegarmos a conclusões prontas e acabadas acerca de uma temática tão complexa e abrangente, algumas considerações podem ser asseveradas.

Dessa maneira, baseando-se na referida lei, o ensino africano nas escolas passa a ter um cunho obrigatório, pelo menos no que diz respeito ao campo teórico. Porém, ao adentrarmos em sua prática, sua aplicabilidade é defasada e cheia de problemas. A identidade africana é transmitida apenas pela versão que promove o poder dos europeus sobre os homens de cor.

Notoriamente, esses ideais adentram no ensino de crianças e jovens, construindo em seus fundamentos mentais a figura escrava do negro, de modo que se abrem brechas nas quais prontamente penetram o racismo, o preconceito e a discriminação racial nos espaços escolares, que perpassam os ambientes sociais, políticos, culturais e econômicos da sociedade.

A Lei 10.639/03 objetiva desconstruir a ideia reducionista que se tem sobre a história da África e seu povo, contribuindo assim para uma maior edificação de uma Afrocentricidade, ou seja, o estudo da África sem tê-la exatamente como única, diferentemente como se renomeia o eurocentrismo (Europa no centro), despontando assim os aspectos significativos e relevantes para a história afro-brasileira.

Referências bibliográficas

Aguiar, Janaina Couto Teixeira Maia de. “Uma reflexão sobre o ensino de história e cultura afrobrasileira e africana e a formação de professores em Sergipe”. Itabaiana: **GEPIADDE**, Ano 4, Volume 7 | jan-jun de 2010.

Asante. M.K. “Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar”. In: Nascimento, E.L. (org.) **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. Sankofa 4: matrizes africanas da cultura brasileira). São Paulo: Selo Negro, 2009.



Brasil. Lei de nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. “Estabelecem as diretrizes e bases da educação nacional”. Redação dada pela Lei nº 10.639, de 2003. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9394.htm>. Acesso em: 10/09/2018.

Brasil. [Lei Darcy Ribeiro (1996)]. **LDB: Lei de diretrizes e bases da educação nacional** [recurso eletrônico]: Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. – 10. ed. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2014. 46 p. – (Série legislação; n. 130). Disponível em: <bd.camara.leg.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/19339/ldb_12ed.pdf?sequence=37>. Acesso em: 21/10/2018.

Brasil. Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888. “Declara extinta a escravidão no Brasil”. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, 1888. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3353.htm>. Acesso em: 10/09/2018.

Domingues, Petrônio. “Um “templo de luz”: Frente Negra Brasileira (1931-1937) e a questão da educação”. **Revista Brasileira de Educação** v. 13 n. 39 set./dez. 2008.

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo. “Raça, cor, cor da pele e etnia”. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 20, 2011, p. 1-360.

Gomes, Nilma Lino. “Educação e identidade negra”. **ALETRIA** – 2002. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1296/1392>>. Acesso em: 30/09/2018.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Economia**. 2014. Disponível em: <<https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2015/12/04/negros-representam-54-da-populacao-do-pais-mas-sao-so-17-dos-mais-ricos.htm>>. Acesso em: 19/07/2018.

Janz, Rubia Caroline. “Dez anos da lei 10.639/03: o que mudou nos livros didáticos de História? – Uma proposta de análise”. **Anais do XV Encontro Estadual de História** “1964-2014: Memórias, Testemunhos e Estado”, UFSC, Florianópolis, 11 a 14 de agosto de 2014.

Kok, Glória Porto. **A escravidão no Brasil Colonial**. São Paulo: Saraiva, 1997.

Macedo, José Rivair. **Desvendando a história da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

Mendes, Thamiris Christine; Baccon, Ana Lúcia Pereira. “Profissão docente: o que é ser professor?” **EDUCERE XIII Congresso de Educação**. Disponível em: <http://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2015/17709_7650.pdf>. Acesso em: 27/11/2018.

Ministério da Educação. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03 / Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização**



e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001432/143283por.pdf>>. Acesso em: 03 /10/2018.

Reck, Daffine Natalina. “Breve história da África e dos africanos e o ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas: da historiografia africana à aplicação da Lei 10.639/03”. **Revista Latino-Americana de História**, Vol. 2, n.º. 6 – Agosto de 2013.

Relatório Educação Para Todos no Brasil 2000-2015. **VERSÃO PRELIMINAR**. 2014. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/docman/junho-2014-pdf/15774-ept-relatorio-06062014/file>>. Acesso em: 30/09/2018.

Sanchez, Livia Pizauro. **Educação básica no Brasil e história e cultura africana e afro-brasileira: competências e habilidades para a transformação social?** Teses USP, São Paulo, 2014. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/100/100134/tde140120165202/publico/LiviaPizauroSanchezCorrigida.pdf>>. Acesso em: 25/09/2018.

Strieder, Inácio. “Democracia Racial – A partir de Gilberto Freyre”. Comunicação apresentada no **VII Simpósio de La Revista Internacional de Filosofia Política**, em Cartagena de Índias/Colômbia, no período de 20 a 22 de novembro de 2000. UFPE; Disponível em: < https://www3.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf15_artigo10001.pdf>. Acesso em: 15/11/2018.

Silva Jr., Hédio. **Discriminação racial nas escolas: entre a lei e as práticas sociais**. Brasília: UNESCO, 2002. Disponível em: <http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e_books/Discrimina_racial.pdf>. Acesso em: 25/09/2018.

UNESCO, Contribuições para Implementação da Lei 10.639/2003. **Grupo de Trabalho Interministerial Instituído por Meio da Portaria Interministerial Mec/mj/seppir No 605 de 20 de Maio de 2008**. Disponível em: <http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/documentos/contribuicoes_para_implementacao_da_lei.pdf>. Acesso em: 25/11/2018.



MATAMBA, A RAINHA GUERREIRA NO CANDOMBLÉ KONGO ANGOLA

 Walmir Damasceno dos Santos (Taata Kwa Nkisi Katuvanjesi)¹

 Mariana Bracks Fonseca²

História e memória africana no Brasil

OS *JINKISI* TRAZEM MUITAS HISTÓRIAS, performam narrativas, ensinam lições morais através da dança, da música e dos cantos. Chamamos *Nkisi* as divindades que compõem o panteão do Candomblé Kongo Angola³.

Neste artigo, nossa atenção recai sobre a *Nkisi* Matamba. Existe relação entre Njinga Mbande, rainha de Matamba, e a *Nkisi* guerreira do Candomblé no Brasil?

Essa dúvida é recorrente e a busca por essa relação ilumina a compreensão de como o Candomblé Kongo Angola mantém vivas as histórias centro-africanas.

Relacionamos uma divindade do Candomblé no Brasil com uma mulher real que viveu em Angola no século XVII: duas guerreiras

¹ Dirigente do Inzo Tumbanci em Itapeperica da Serra (SP). Coordenador Geral do ILABANTU (Instituto Latino Americano de Tradições Bantu) Representante para as Américas do CICIBA (Centro Internacional das Civilizações Bantu) www.inzotumbansi.org. E-mail: ilabantu.brasil@gmail.com

² Professora de História da África e História da Cultura Afro-brasileira na Universidade Federal de Sergipe. E-mail: marianabracks@academico.ufs.br

³ “Inquice: Divindade dos cultos de origem banta correspondente ao orixá nagô. Do quicongo nkisi, nkixim entidade sobrenatural; ídolo, fetiche” (Lopes, 2006). Aqui optamos por não aporuguesar o termo, porém respeitamos as grafias originais das fontes. Usamos *Jinkisi* para o plural, também escrito *minkisi*.



invencíveis, sedutoras, destemidas. Desvendar essa relação é refletir sobre como as histórias da África foram contadas, vividas, reatualizadas na diáspora, é refletir sobre sentidos da história e sobre como o conhecimento é transmitido nas sociedades centro-africanas, é acessar epistemologias africanas e discutir as estratégias empreendidas pelos sujeitos escravizados para manterem vivas suas memórias e seus valores.

Começemos pelo nome. Para os povos africanos, em geral, nomear é criar realidades (Hampâté Bâ, 2010). O ato de colocar um nome nunca é fortuito. Os nomes dos *Jinkisi* no Brasil resultam do processo de nomeação dos seres da natureza, a partir de atributos que caracterizam sua personalidade. Matamba na África designava um reino e não uma força da natureza propriamente dita. Em seu estudo sobre línguas e linguagens no Candomblé banto, Elisabete Barros trouxe a questão:

Do ponto de vista linguístico, o termo Matamba permaneceu tal qual foi transplantado para o Brasil. Do ponto de vista antropológico, Matamba era um reino e não uma divindade. Como Matamba se tornou divindade no Brasil? Uma hipótese provável seja a de que cativos oriundos desse reino, aqui no Brasil, a reverenciaram de alguma forma e isso pode ter se perpetuado através da oralidade, levando-a à categoria de *Nkisi* banto (Barros, 2007, p. 183).

De acordo com a cosmologia compartilhada no Candomblé, o ato de nomear não é uma decisão humana. São as entidades que escolhem os nomes. Dessa forma, o nome Matamba não foi dado por nenhum ser humano, a entidade espiritual se apresentou no Brasil com esse nome.

Estudar no campo historiográfico a trajetória de “entidades” desafia o racionalismo ocidental, que separa história de mito, materialidade de espiritualidade. A proposta aqui é justamente pensar a história da África a partir de outras bases conceituais, africanas, e não reproduzir as noções eurocêntricas que definiram a ciência histórica até hoje. Em



África, os campos do conhecimento não são separados e segmentados, a História, enquanto estudo sobre o passado, é influenciada/determinada pelo mundo espiritual.

Os estudos de Marlise Meyer nos ajudam a pensar as travessias semânticas e espirituais na longa duração. Essa autora percebeu que uma entidade da umbanda, a pomba-gira Maria Padilha, trazia a história da amante do rei de Castela do século XVI, e se aprofundou na pesquisa para “buscar os elos entre a história e a construção da representação simbólica” (Meyer, 1993). A análise exige uma perspectiva multidisciplinar, transitar entre literatura, história, antropologia, filosofia para se buscar evidências históricas de um imaginário. Meyer formula o conceito de “perplexidade cultural”, em que o pesquisador se admira com a capacidade da cultura popular de transpor mundo material ao espiritual com facilidade.

Aqui ressaltamos as ressonâncias, as reminiscências africanas, a capacidade dos sujeitos africanos trazerem em navios negreiros as histórias e memórias de seus heróis e heroínas, reis e rainhas. Observamos como essas histórias se manifestam no Brasil e criam os novos sentidos para os centro-africanos em diáspora.

Como a história de Matamba foi contada, recriada, incorporada no Brasil? Esse é o foco da presente investigação e para responder a tal pergunta penetramos em uma proposta epistemológica que evidencia o sistema de conhecimento africano que, de forma geral, é holístico, articula todos os campos da vida. “O sistema de pensamento cosmológico começa por visualizar, perceber e interpretar o todo, a unidade” (Nzewi, 2007, p. 23). Para obtermos a resposta que procuramos, é preciso compreender a cosmologia africana, que é a maneira como os africanos percebem, concebem e contemplam seu universo; as lentes através das quais veem a realidade, seus sistemas de valores.

Kiatezua Lubanzadio Luyaluka, natural da República Democrática do Congo, defende que a mentalidade ocidental separa de forma estanque e intransponível a ciência da religião. Entretanto, nas socieda-



des africanas o espiritual permeia todos os campos da vida, inclusive o conhecimento, de forma que é preciso fundar uma nova epistemologia que tenha por base a cosmogonia africana, em que verdade científica e crenças religiosas se harmonizem. “Contrariamente à cultura ocidental, a epistemologia africana, como a egípcia antiga, parte do pressuposto de que a realidade é espiritual, imprime a centralidade natural do papel de Deus e da alma na aquisição do conhecimento” (Luyaluka, 2014, p. 108). Para ele, o assalto à epistemologia africana resultou naturalmente na destruição das religiões africanas (Luyaluka, 2018). Assim sendo, a reconstrução de uma epistemologia africana passa também pela recuperação dos valores religiosos tradicionais.

A história africana é impactada pelo mundo espiritual, está em constante diálogo com as forças invisíveis. Nessa compreensão, é legítimo postular que o espírito da rainha Njinga quis contar sua história a seu povo em diáspora, desejou se manifestar para fazer notar seu exemplo guerreiro.

Na cosmologia africana, são cultuados três tipos de divindades: Deus supremo, espíritos da natureza e os antepassados deificados.

Os antepassados deificados são seres humanos que viveram vidas extraordinárias ou misteriosas e, como tal, foram feitos divindades após sua morte. Isso é muito comum entre os egípcios e os romanos. Entre os Yorubas, temos Sango, que foi um ex-poderoso rei de Oyo. Com a deificação do ancestral, ele deixa de ser um ancestral e assume as qualidades de uma divindade (Kanu, 2013, p. 533-534, tradução nossa).

Njinga seria um exemplo de ancestral divinizada, que a morte não levou, mas, sim, permitiu que ultrapassasse as fronteiras do tempo e do espaço. Ainda em vida foi considerada uma “rainha imortal” e muitos súditos não acreditaram em sua morte. Meses depois de sua passagem, eram recorrentes histórias de que seu espírito atuava motivando tomadas de decisões. Um episódio descrito por Cavazzi mostra a sua



força no imaginário de seu povo: certo dia quatro tigres invadiram a cidade de Santa Maria de Matamba, fazendo um grande massacre de homens e animais e um deles entrou na cozinha do palácio real. Ninguém ousou a matar as feras, “convencidos de que era o espírito de D. Ana que vinha vexar a casa real sob a forma daqueles tigres” (Cavazzi, 1965, vol. II, p. 162). Esse ocorrido revela que sua grandeza espiritual, capaz de se metamorfosear em animais. Seu espírito era sentido e temido, ocupando um patamar de poder espiritual elevado para seu povo.

Como a história desta rainha guerreira foi contada pelos centro-africanos?

No Brasil, muitos conhecem sua sagacidade. Njinga sobreviveu. Mais que isso: encantou-se. Tornou-se entidade mítica. Aquela que nunca morre. Aquela que dança, luta, engana, aquela que vence os inimigos. Nossa hipótese é que Matamba representa simbolicamente a força da rainha Njinga no Brasil, a *nkisi* traz para o presente o arquétipo da mulher guerreira indestrutível e mantém viva o passado ancestral.

A *Nkisi* Matamba

Nos Candomblés Kongo Angola, Matamba é a *Nkisi* tratada como a senhora dos ventos e das tempestades, rainha dos raios, dos ciclones, furacões, tufões, vendavais. Senhora do amor-paixão, que traz a energia do fogo. Divindade feminina guerreira, tempestuosa, manifesta a feminilidade independente e livre. Sensual, impetuosa, sagaz, ardilosa são alguns de seus atributos.

Quando se quer uma mudança na vida, seja de ordem comportamental, seja material, é a Matamba que se deve rogar, pois ela auxilia nas transformações. Ela veste roupas vermelhas, cor do fogo, e também o cor-de-rosa e terracota em alguns terreiros. Sua saia é bem rodada e uma faixa de tecido vermelha ou cor de ferrugem circunda seu peito terminando com um grande laço amarrado nas costas. Utiliza



vários colares de miçangas – sempre com os fios vermelhos – e búzios. Em sua cabeça traz uma coroa, geralmente feita em formato de cabeça de búfalo, recoberta com tecido dourado e vermelho. Alguns terreiros utilizam chifres em sua coroa para simbolizar esse mesmo animal. Os chifres remetem também aos instrumentos de adivinhação utilizados entre os bakongo, que eram recobertos por uma superfície metálica espelhada, promovendo a conexão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos (Slenes, 2007, p. 277-278).

Matamba exibe uma espada ou adarga, que revela sua natureza guerreira. Também carrega o *Mufuka*, mais conhecido pelo nome yorubá *Eruêxim*, uma espécie de espanador composto por um rabo de cavalo. Esse instrumento é utilizado para espantar os espíritos dos mortos, *Nvumbi*. Matamba acompanha Kavungu na missão de guiar os desencarnados⁴.

O dia da semana dedicado a ela é a quarta-feira. Sua oferenda preferida é o acarajé. O *akará* é o nome yorubá para bolo de feijão, também chamado bola de fogo. Matamba gosta que a sirvam bem temperado. Em seu assentamento é utilizado folhas de louro e outras “folhas da vitória”. As folhas avermelhadas e folhas que produzem alucinações pertencem a seus domínios, assim como o alecrim (*balula*), utilizado como perfume, o bambu (*dianga*), utilizado para fazer assentamentos, e o pião roxo (*kitote*).

O ritmo que chama Matamba é o barravento, de cadência 6/8 caracterizado por batidas fortes e andamentos acelerados. A origem do nome provavelmente deriva de “vento forte da Barra [de Salvador]” (Cacciatore, 1977, p.132).

Sua essência é o movimento do fogo, é a *Nkisi* do relâmpago. O fogo é entendido como elemento de transformação, que pode destruir e criar. O movimento do fogo faz de Matamba uma divindade do amor. A capacidade de se transformar em animais revela também essa

⁴ Disponível em: <<http://paimutalengunzo.blogspot.com/2011/09/matamba-oya-iansa.html>>.



conexão com a metamorfose, com a transmutação. Ela conhece todos os encantos e nunca se deixou ser vencida por guerras, problemas ou disputas, nobre guerreira jamais se rendeu a seus inimigos e rivais. Sua saudação é “Henda mwkúa ita, ndembu kamuate, henda Matamba”, traduzida como: Misericórdia guerreira, autoridade única, misericórdia Matamba!

Em cada *nzo* (terreiro), Matamba é reverenciada de uma forma específica, tentamos apresentar aqui os elementos centrais da *Nkisi*. É preciso pontuar que muitas vezes as narrativas acerca dos *Nkisi* reproduzem a mitologia yorubá, apenas substituindo os personagens *orixás* pelos *nkisi*. Encontra-se demasiadas referências a Matamba como sinônimo de Yansã/Oyá, e nessa identificação direta acaba-se por ignorar – ou permanecer em desconhecimento – as particularidades de Matamba, que tem sua própria história, sua gênese particular. Muitos observadores e “tradutores” não tiveram o devido cuidado em desvincular discursos mitológicos, como se houvesse apenas o repertório yorubá, transposto para outros territórios africanos sem maiores alterações. Hoje os Candomblés Kongo Angola buscam afirmar suas próprias narrativas, conhecer seus mitos de origem em suas próprias bases cosmogônicas. É importante reconhecermos a riqueza do patrimônio histórico-linguístico-cultural do Candomblé Kongo Angola, sem a necessidade de recorrermos a outros panteões de divindades para explicarmos as nossas.

A dança de Matamba

O canto, a música e a dança são as expressões mais genuínas e vitais do povo banto, que preparam, acompanham e tornam o culto fervoroso, transportando facilmente o fiel à comunhão religiosa e consolidando a fé comunitária (Munguele Kiyungu, 2003). A religiosidade dos povos africanos é “fortemente rítmica, ritualística e performática” (Antonacci, 2013, p. 228). Corpo, música e memória se articulam, indissociavelmente,



em timbres que configuram os momentos históricos comunitários capazes de guardar e transmitir as culturas sob o regime de oralidade (Bárbara, 2002).

O corpo é, por excelência, o local da memória: o corpo em performance, o corpo que é performance. Como tal esse corpo/corpus não apenas repete um hábito, mas também institui, interpreta e revisa o ato reencenado. Daí a importância de ressaltarmos nessas tradições performáticas sua natureza meta-constitutiva, nas quais o fazer não elide o ato de reflexão; o conteúdo imbrica-se na forma, a memória grafa-se no corpo, que a registra, transmite e modifica dinamicamente (Martins, 2002, p. 88).

Portanto, dançar é performar, inscrever. A performance ritual é uma grafia, um ato de inscrição praticado pelo corpo. A dança no Candomblé evidencia sua origem africana, manifestada na gestualidade, na postura dos pés em íntima relação com a terra, na pulsação rítmica que dá origem aos movimentos. No Candomblé, as danças são fundamentais, ancoradas no movimento das energias naturais, as quais imitam e transcendem. A dança tem a tarefa de acompanhar o fiel no caminho iniciático e também na metamorfose do transe, necessário para encontrar o sagrado. No Candomblé há a consciência de uma unidade entre todos os seres e o cosmo, e há uma compreensão de que os movimentos do corpo nas danças de transe vão além da pura gestualidade, inserindo-se no movimento do universo e recuperando sua energia (Bárbara, 2002).

As performances rituais, cerimônias e festejos, por exemplo, são férteis ambientes de memória dos vastos repertórios de reservas mnemônicas, ações cinéticas, padrões, técnicas e procedimentos culturais residuais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo. Os ritos transmitem e instituem saberes estéticos, filosóficos e metafísicos, dentre outros, além de procedimentos, técnicas, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos



de enunciação, nos aparatos e convenções que esculpem sua performance (Martins, 2002, p. 71-72).

Assim, os participantes do rito gravam em seus corpos uma paisagem simbólica, cantam e dançam a memória da África, recriada pela performance ritual de forma contínua. No âmbito da performance, com seus toques, cantos, figurinos, adereços, objetos cerimoniais, cenários, expressam sua cosmovisão filosófica e religiosa e reorganizam-se os repertórios textuais, históricos, sensoriais, orgânicos e conceituais de uma África remota. O corpo expressa a sabedoria através dos cortes rituais, trajes litúrgicos, objetos sagrados, gestuais. “A estética, em geral está ligada a uma sabedoria armazenada e enraizada corporalmente ao longo de um processo que passa e atua, portanto, no e com o corpo” (Bárbara, 2002, p. 20).

A música e a dança são agentes poderosos de comunicação dos *Jinkisi*. Os gestos possuem um significado, força criativa e comunicam aquilo que as palavras não são capazes de transmitir. A dança é uma linguagem que se realiza através do corpo e tem uma dimensão ampla nos candomblés: conta histórias, evoca, chama os *Jinkisi*, recebe-os, convoca as forças da natureza. O gesto promove a comunicação entre quem dança e o *Nkisi* que o rege, entre o dançante e o público e entre todos aqueles que dançam:

A dança com o candomblé, ela vem de acordo com o que a história rege, vem da história dele [do *Nkisi*], conta a história dele, se você ver a história de qualquer santo que estiver dançando você vai ver, por mais que você não entenda, no Candomblé se você ver a história daquele inquite você vai começar a associar as coisas, o passado dele, a história dele, retorna o passado dele (Luganzu apud Cardoso, 2016, p. 104).

Nos rituais, a “corporificação” com as divindades é o momento ápice da festa. É o *Nkisi* que dança, performa movimentos de acordo



com suas qualidades, a fim de reequilibrar as forças cósmicas para si mesmos e para a comunidade.

A dança é uma linguagem universal, com capacidade de comunicar sem necessidade de um idioma. Mas para que a comunicação ocorra de forma eficaz, é preciso que os interlocutores saibam interpretar seus símbolos:

Dança tem gramática (um conjunto de regras especificando a maneira pela qual os movimentos podem ser combinados de forma significativa), semântica (o significado dos movimentos) e vocabulários (passos e frases de movimentos que podem compreender símbolos realísticos ou abstratos.) (Hanna, 2005, p. 2140).

A análise descritiva da dança de Matamba, quando incorporada a um filho-de-santo, busca captar sua mensagem histórica. Valemos das descrições feitas minuciosamente pela iniciada Cristiane Madeira, que dedicou seu mestrado em Pedagogia do Teatro à corporeidade dos *Jinkisi*, a partir da vivência de mais de 20 anos no terreiro de candomblé Angola Inzo Musambu Hongolo Menha (Motta, 2003):

Matamba...quando ela dança, ela diz através da dança dela que ela é dona dos raios, mas não é o raio que mata, é o raio que acorda todos aqueles que estão dormindo no mundo, anunciando que uma transformação vai acontecer e ela só faz isso através do trovão de Nzazi, porque ele permite que ela bata e anuncie: que há uma transformação, olha, Angorô transformou o Tempo, a Nvula caiu e essa transformação, ela avisa através dos raios, por isso que ela é dona do raio. E quando ela venta, ainda que esse vento cause alguma coisa ali, alguma coisa aqui e que não seja muito boa, mas a intenção sempre é boa. Porque é através do vento que ela consegue espalhar tudo aquilo que é farto. Tudo aquilo que é prosperidade. Porque todos os Minkisi, eles trabalham com a prosperidade, cada um do seu jeito e Matamba só consegue espalhar a prosperidade dela através do vento. E quando ela joga

aqui (os braços) ... tudo aquilo que é de ruim que veio no ventar dela, esta tá mandando embora, por isso que ela é dona dos *eguns*. Porque ela espanta eles (ela sacode a saia) ...eu só quero que fique o que é de bom e o que é de ruim, vá embora. Então, o abanar de Matamba é abanar tudo aquilo que é ruim, eu trouxe no meu vento, mas eu mesma estou mandando embora” (Entrevista com Mãe Dewá em Motta, 2003, p. 112).

A energia da dança de Matamba vem do quadril, com movimentos grandes, sensuais, oscilantes e intensos. Apresenta peito estufado, revelando sua imponência, forte sensualidade, energia agitada, impulsiva, e até agressiva, grosseira, dominadora, mas também alegre, festeira. Ao balançar a saia, Matamba simbolicamente cria um vento que espanta os *nvumbi*, os espíritos dos mortos. Sua dança é agitada, com muitos rodopios, “os ombros gingam para frente e trás” (Motta, 2003, p. 112).

A dança de Matamba parece um zigue-zague, os movimentos apresentam grande tensão, precisão, determinação e força física. Ela dança como se fosse um redemoinho, um furacão. Sua dança mostra sua atitude de guerreira incansável, nunca para, sempre se movimenta. Frequentemente coloca as mãos nas cinturas, como uma “senhora mandona”, deixando claro quem é que dá as ordens, quem comanda as tempestades. Mas também seduz, encanta, desconcerta.

Músicas para Matamba

As músicas no Candomblé Kongo Angola são em sua maioria cantadas nas línguas Kikongo, Kimbundu e Umbundu, ou mesmo uma mistura das diversas línguas centro-africanas, de forma que nem tudo que se canta pode ser literalmente traduzido para o léxico atual dessas línguas. Não foi nosso objetivo aqui traduzir as *muimbu* (canções) para a língua portuguesa, um desafio que escapa à lógica de compreensão do candomblé, em que os sentidos das *muimbu* são compreendidos



pelo envolvimento sinestésico de todos os sentidos. Trazemos algumas *muimbu* cantadas para Matamba a fim de percebermos como ele é venerada nos Candomblés Kongo Angola:

“Matamba Inde
 Inde Ioio
 Bankankam Imbumbure
 Tata Ke Dilongá
 Bankankam Inde Inde
 Iaiá Bankankam Imbumbure
 Tata Ke Dilongá”

Essa *muimbu* ou *zuela* anuncia a chegada da “incomparável mãe” no terreiro.

“matamba kukula kiami mbamba
 matamba kukula kiami mbamba”

“Oyá, Oyá, Oyá ê
 Oyá Matamba de Kakuruka
 Zinguê”

Circula o entendimento que *muimbu* poderia ser traduzida da seguinte forma: “Matamba é o camaleão mais antigo e governa desde sempre”. A associação com o camaleão indica seu poder de transformação e mudança.

“bambulusema oia dunda lekue
 Zinguele kaiango oia dunda lekue”

“Zinguele Kaiango nbo
 Zinguele”

Aqui há referência a outras manifestações associadas a Matamba: Bambulusema e Kaiango, também guerreiras ligadas aos ventos fortes.



“Oyá a Matamba ê
 E tata eme
 Oyá da morunganga
 E tata eme
 O si *Avanju*
 O si *Avanjuê*”

“*Aê dindi*
Aê dindá
E a Matamba de aruê
E a Matamba de arulá”

“*Yà Matamba ètata emeoyà*
Matamba ètata emoyà da Muigangaè
Tata emeoyà Matambaè
Tata ememoyà Oya Eoya Matambadi
Kakurukaje Zingeoyá”

“*Ondabure, Ndamburemavanjundabure Mavanjuelesikò*
Mavanjue Ksimbi, ie iea è Bamburusenaé Kisimbi ie
Ndambure, Ndambureavanjudambure avajubamburusena
Avanjuesina Avanjuoro Sina Avanjueoro Bamburusenaoro Sina
Avajue”

“E Kisimbi, ie ie
 A è *Bamburusena*
 É *Kisimbi ie ie*”

“*Zumbarandá Maiunsimbi*
Êê Aê Ngana Zumba
aiunsimbi Keabate
Keabate Aê Ngana Zumba”

Essas canções, também chamadas *muimbu* ou *zuelas*, são cantadas quando Matamba está afastando os *nvumbi*. A palavra *simbi* (*nsimbi*) significa os mortos remotos que tiveram uma outra morte no mundo



dos mortos, sendo considerados espíritos perniciosos e malfazejos (MacGrafey, 1991). As músicas mostram o esforço de Matamba em banir esses seres da Terra.

“Ndambure, Ndambure
Avanju
Ndambure avanju
Bamorusena, Avanjue”

“Ndambure, Ndambure
Mavanju
Ndambure Mavanju
Elesikò, Mavanju”

“Sina Avanju
Oro sina avanjuè
Kongo ne Luanda
Oro sina avanjue
Sina avanju
Oro sina avanjue
Oro Bamburusena”

“Eà din din
E à Dindaiá
Matamba diarue
Matamba diaruaiaia”

“Eà Janja Kalunga
Jinje Kamunan
Dende
Ke ke mike nbanda
Eà Matamba
Miké Nbanda”

“Nzambi kimbanda moná
Kaiangu Kapanzo
Makoboadi”



*“Maçangana Maçangana
Mamãe é de Kaiolé “*

*“Na Murunganga abalo sim sim
Na murunganga abalo sim loia”*

*“Endemburê
Samba quenã manhongo
Bamburecna
Samba quenã Maiongo”*

*“Guirilê, Guirilê, Guirilê
Relampejo
Guirilê, guirile guirilê
Relampejo”*

*“E Loia
Obaxire, o baxire loia
É loia e”*

*“Xô xô xô e coro
Oya balé é pra e coro”*

*“Oya matamba eeeee
Gangaio Matamba
O tere Calunga
Gangaio Matamba
O tere Calunga. “⁵*

*“Óia Matamba ê, tata eme
Óia Matamba ê, tata eme
Sinha vanju damuringanga
Ê tata eme
Oiá, óia Matamba*

⁵ Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/146090374/Cantigas-de-Angola>>.



Ê tata eme.
 E dambure, senza quenda é maiongue,
 Banburussenda, senza quenda é maiongue.
 O sinha vanju, o sinha vanju ê
 O sinha vanju, o sinha vanju ê
 Ae Banburussenda, o sinha vanju ê”⁶

“Vunji Akauila
 Zinge Akauila
 Nvunji Akauila
 Zinge Akauila Nvunji”

Essas *muimbu* falam da limpeza espiritual promovida por Matamba. Ela é a *Nkisi* que representa a continuidade das gerações no passado e no futuro. A morte é entendida como um nascimento de um novo membro da sociedade dos antepassados e Matamba assegura a continuidade entre este mundo e o mundo dos mortos.

Uma das características de Matamba é castigar quem a ofende, com seu vento mortal, tempestades ou pela eletricidade de seu raio. Guerreira implacável, sua dança bravia mostra que ela jamais se rende ou se curva diante de seus inimigos.

Aqui apresentamos alguns registros recolhidos em diversos terreiros (*inzó*) que se reconhecem como parte do Candomblé Kongo Angola no Brasil. Cada *inzó* tem suas próprias cantigas e tradições, oferecendo um inesgotável e variado repertório musical, de inestimável valor enquanto fonte histórica. São *muimbu* cantadas há séculos, que narram episódios do passado, expressam a percepção de mundo centro-africana, valores sociais e espirituais e são capazes de manter a proteção e as bênçãos dos antepassados e das forças primordiais sobre as comunidades negras.

⁶ Disponível em: <<https://paitandy.no.comunidades.net/cantigas-da-nacao-angola-muito-legal>>.

Considerações finais

A *Nkisi Matamba* conta a história de uma poderosa rainha, que não aceita derrotas, que comanda a guerra no mundo dos vivos e conduz os espíritos ao mundo dos mortos. São tantos atributos e adjetivos em comum com a famosa rainha Njinga que sustentar que se trata de mera coincidência é desconsiderar a forma pela qual a história e o conhecimento se processam em sociedades africanas.

O candomblé Kongo Angola se formou a partir dos repertórios orais de diversos povos centro-africanos, que acreditam na imortalidade do espírito e nas possibilidades desse se comunicar com os vivos para contar suas histórias e ensinar suas virtudes. As tradições orais se sustentam não apenas pelas palavras, mas também pelas corporalidade, musicalidade, ancestralidade presentes no candomblé.

Njinga é heroína venerada desde o século XVII. Sua trajetória circula entre pessoas de diversas origens, lembrada nos barracões de embarque, recriada nos Congados, rodas de Capoeiras e de diversas formas na diáspora através dos tempos. (Fonseca, 2019). É uma ancestral divinizada, que acompanhou seu povo na diáspora e quis cantar/contar sua história para inspirá-lo com sua força guerreira, ensiná-lo a resistir às adversidades e vencer sempre!

É importante tecermos essa relação entre história e espiritualidade, posto que na cosmopercepção africana não são esferas dissociadas. A *nkisi Matamba* manifesta uma mensagem histórica, inegavelmente semelhante ao legado de Njinga: a invencível rainha guerreira de Matamba. Através de Matamba, povo preto se fortalece no Brasil, acessa a ancestralidade e *nguzo* (força/poder/axé) e vence qualquer batalha! Matamba é a força viva de Njinga no presente, rompendo todas as fronteiras e barreiras, resistindo na memória, no corpo e na fé!



Referências bibliográficas

Antonacci, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2013.

Bárbara, Rosamaria. **A dança das Aibás: a dança corpo e cotidiano das mulheres de Candomblé**. Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade de São Paulo, 2002.

Barros, Elisabete Umbelino de. **Línguas e Linguagens nos Candomblés de Nação Angola**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007

Cacciatore, Olga G. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária - S.E.E.C, 1977.

Cardoso, Fernanda. **Girando em uma roça banto: a dança como elemento constitutivo do Candomblé angola em Montes Claros/ MG**. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. PUC-SP, 2016.

Cavazzi de Montecúccolo, Pe. João António. **Descrição histórica dos reinos do Congo, Matamba e Angola**. Tradução, notas e índices do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.VII.

Fonseca, Mariana Bracks. **Ginga de Angola: memórias e representações da rainha guerreira na diáspora**. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

Guerts, Kathryn. **Bodily Ways of Knowing: Anthropological and Historical Approaches to Affect and the Senses**. Oxford Research Encyclopedia. African History. Oxford University Press, 2020.

Hampâté Bâ. “A tradição viva”. In: Ki-Zerbo, J. **História Geral da África**. Brasília: Unesco, 2010.

Hanna, Judith Lynne. “Dance and religion (Overview)”. In: lindsay, Jones (ed.) **The encyclopedia of Religion**. 2nd. Ed. New York: Macmillan Co., 2005.

Lopes, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário Houaiss**. 1^aed. Rio de Janeiro: Pallas 2006.

Luyaluka, Kiatezua Lubanzadio. “African Renaissance, a Solar Epistemological and Religious Imperative for Afrocentricity”. **Africology: The Journal of Pan African Studies**, vol.12, no.5, Nov, 2018

Luyaluka, Kiatezua Lubanzadio. “Religion and Science Conversion Possibility: Towards the Formulation of a Sistematic Theodicy of African Traditional Religion and its Reinterpretation of Empirical Cosmology”. **The Journal of Pan African Studies**, vol.7, no.7, December 2014.



MacGrawey, Whyatt. **Art and Healing of the Bakongo, commentend by themselves. Minkisi from the Laman** Collection. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Martins, Leda. “Performances do tempo espiralar”. In: Ravetti, Gracilela; Arbex, Márcia (orgs.) **Performance, exílio e fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas; Faculdade de Letras/ UFMG: Poslit, 2002.

Meyer, Marlise. **Maria Padilha e toda a sua Quadrilha – De amante de um rei de Castela, a pomba-gira de Umbanda**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

Motta, Cristiane Madeira. **Kubana Njila Diá Angola, travessias do ator-sacrário por entre as divindades angolanas**. Dissertação de Mestrado. Escola de Comunicação e Artes. Universidade de São Paulo, 2013.

Munguele Kiyungu, Jean Baptiste. **Dinamismo cultural bantu e religião; o resgate das estruturas simbólicas bantu**. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. PUC-SP, 2003.

Nzewi, M. A. **Contemporary Study of Musical Arts: Informed by African Indigenous Knowledge Systems**. Volume Four Illuminations, Reflection and Explorations. Ciima Series, 2007

Slenes, Robert W. “The Nsanda Tree Replanted: Kongo Cults of Affliction and Plantation Slave Identity in Brazil’s Southeast, ca. 1810–1888”. **Cahiers du Bresil Contemporain** 67/68 , 2007



A FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIVERSIDADE AGOSTINHO NETO: NOTAS SOBRE O ENSINO SUPERIOR EM ANGOLA

 Yérsia Souza de Assis¹

Retém o que acabaste de aprender
tu que aprecias sobremaneira o conhecimento
e sabes que o saber vale mais que o âmbar
muito mais que o coral e até mesmo mais que o ouro fino
Longamente medistes
e muito tempo andastes à procura
Tu não viste mais do que signos
e tens agora a significação
do primeiro segredo do país dos anões
que pertence a Kaydara
a distante e tão próxima Kaydara².

Tás a ver? Essa é a nossa Faculdade

Conversando com os estudantes, tentei notar o que eles também pensam quando falam: “Tás a ver? Essa é a nossa Faculdade”. Em alguns momentos, acho que é simplesmente uma frase de apresentação que se encerra em si.

¹ Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Concentra seus interesses de pesquisa nas temáticas de antropologia da educação, produção do conhecimento entre Angola e Brasil, modelos de ensino e aprendizagem no ensino superior; educação para relações étnico-raciais. E-mail: yersiasouza@gmail.com

² Poema “Retém o que acabaste de aprender” da Tradição oral Peul, Mali (Gonçalves, 2018, p. 81).



Em outros, considero que há algum tipo de indignação embutida. Também acredito que exista uma perspectiva de prestígio, pois se trata da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, a universidade pública mais prestigiosa do país.

Luanda, 19 de setembro de 2017³.

Ao iniciar minhas atividades de campo em Luanda, estive pela primeira vez na Faculdade de Ciências Sociais, duas semanas após a minha chegada. Essa primeira ida teve um caráter de visita ao local que se constituiria no ambiente das atividades cotidianas a serem desenvolvidas. Nesse primeiro dia, fui conduzida pela antropóloga Teresa Aço⁴ e pelo orientador da pesquisa em Angola, professor Nkosi⁵. Estava, assim, conhecendo o lugar onde realizaria boa parte das tarefas da pesquisa. Faço uma pequena descrição do espaço físico e interativo da Faculdade de Ciências Sociais com vistas a retratar o ambiente no qual o estudo se desenvolveu, considerando a relevância dessas informações para as reflexões que busco empreender ao longo do texto. Antes disso, faço um apontamento geral do ponto de partida do estudo que subsidia este texto.

Para contextualizar, realizei em 2017 pesquisa de doutorado em Angola com a finalidade de compreender as dinâmicas do ensino superior angolano; e o espaço escolar eleito para isso foi a Faculdade de Ciências Sociais, ponto central da discussão aqui empreendida. Ademais, o trabalho desenvolvido esteve vinculado ao Projeto Kadila:

³ Trata-se de trecho do meu Diário de Campo produzido durante a realização da pesquisa em 2017. Utilizo em outros momentos excertos do Diário com finalidade estritamente etnográfica.

⁴ Professora Teresa Aço tem meu profundo agradecimento pela recepção e atenção comigo e com o desenvolvimento da pesquisa. A professora Aço estendeu seus préstimos para além das atribuições vinculadas ao projeto Kadila que subvencionou esta pesquisa.

⁵ Meu também profundo agradecimento ao professor José Nkosi por toda a assistência na condução e desenvolvimento da pesquisa.



Culturas e Ambientes⁶, um projeto de cooperação acadêmica entre a UFSC⁷ e a UAN⁸; a parceria acontece pelas aproximações entre o NUER⁹ e o CEDO¹⁰.

A pesquisa levou em consideração também o Brasil, com a finalidade de pôr em diálogo os dois países. Das muitas possibilidades que uma interlocução como essa pode promover, a escolha foi refletir como a produção de conhecimentos entre esses países tem sido pensada a partir da chave da história da África e da cultura afro-brasileira; esta última muito a partir do Brasil. Aqui não faço remissão a essa discussão mais central do trabalho de tese. Concentro-me nas notas etnográficas que apresentam a FCS e o que isso pode trazer de relevo para pensar o ensino superior angolano e sua conexão com as Ciências Humanas locais. Feito esse apontamento, retomo a apresentação da FCS.

A FCS está situada no bairro Alvalade¹¹, próximo ao aeroporto 4 de Fevereiro e outros pontos referenciais da cidade de Luanda, como o Largo das Heroínas¹² e o Primeiro de Maio¹³. Está situada numa avenida central,

⁶ Para mais informações, acessar: kadila.net.br.

⁷ Universidade Federal de Santa Catarina/Brasil.

⁸ Universidade Agostinho Neto/Angola.

⁹ Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas/Brasil.

¹⁰ Centro de Estudos do Deserto/Angola.

¹¹ Bairro Alvalade. Situado no distrito da Maianga, pertence ao município de Luanda. O bairro foi construído pelos portugueses numa inspiração ao bairro Alvalade de Lisboa. Fundado na década de 1950. No período colonial, a edificação do bairro esteve associada à promoção de equipamentos ligados à cultura e desporto. Além de ser um bairro com concentração de áreas verdes. Atualmente, notam-se suas áreas verdes, existem edificações do período colonial, mas em concorrência com novas edificações.

¹² Segundo Jacob, "Em substituição desses monumentos deixados pelos portugueses, novos se ergueram aproveitando antigos espaços, ou em novas praças traçadas após a independência, caso da estátua do primeiro presidente da República Popular de Angola, Agostinho Neto, no Largo 1º de Maio, e do grupo escultórico que lembra as quatro Heroínas, no largo homônimo." (Jacob, 2011, p. 37). As heroínas são Deolinda Rodrigues, Irene Cohen, Engrácia Paim e Lucrécia dos Santos, mulheres que estiveram juntas no front de batalha pela Independência de Angola.

¹³ Como explicado em nota anterior, o Largo Primeiro de Maio abriga a estátua em homenagem ao primeiro presidente de Angola. Situado em ponto central para mobilidade em Luanda, esse espaço se tornou um local que abriga manifestações públicas de diversas ordens, desde favoráveis ao estado angolano como contrárias. Símbolo de luta e resistência em Angola que



chamada Ho Chi Minh¹⁴, que direciona para vários bairros e zonas da cidade de Luanda como o Aeroporto 4 de Fevereiro, bairros como Rocha Pinto e Morro Bento, Prenda e também para Maianga¹⁵, todos bairros de Luanda. Relaciono-os, aqui, para ilustrar o modo como essa avenida funciona feito uma escoadora da mobilidade urbana. Por isso, a sua importância.

O entorno da FCS é composto por residências, comércios, um grande supermercado, localizado dentro de um shopping, que está parcialmente concluído e, por isso, não opera integralmente. Além de um hospital particular, existem paragens para uso de transporte público (candongueiros¹⁶, carros particulares que transportam pessoas, motocicletas com serviços de motoboy); está numa região central e focalizada da cidade de Luanda. Sua estrutura é constituída de três blocos: dois prédios, sendo um deles com andares e outro feito de containers; e que conta também com um pavimento superior e, por último, o anexo. No centro, mas não fazendo parte da Faculdade de Ciências Sociais, existe a Faculdade de Arquitetura, que difere um pouco dos outros prédios. Além desses, existe mais uma estrutura predial à qual não tive acesso. A Faculdade de Ciências Sociais funciona no antigo prédio do INE¹⁷, sendo aí o lugar onde estão instaladas as salas de aula, salas dos docentes, bibliotecas e banheiros para estudantes.

se reinventa enquanto lugar à medida das dinâmicas que mobilizam a vida angolana.

¹⁴ Nguyen Tat Thanh (1890-1969). “Foi um líder comunista vietnamita e principal articulista da luta do Vietnã contra o domínio colonial francês. (...) Fundador do comunismo vietnamita”. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/h/ho_chi_minh.htm>.

¹⁵ Maianga nomeia um distrito do município de Luanda.

¹⁶ Nome ofertado às vans e minivans que circulam na cidade de Luanda fazendo transporte de pessoas, são utilizados também em outras províncias de Angola. São transportes públicos. Em geral, as cores são azuis e brancas. Existem paragens para se apanhar e descer. Fazem trajetos variados. Além desse nome, também são chamados de táxi. Em Luanda, os candongueiros concorrem com os Tcul – Transporte Coletivo Urbano de Luanda. Embora os veículos Tcul são em menor número e não circulam por tantos destinos como os candongueiros.

¹⁷ Instituto Nacional de Estatística. “O Instituto Nacional de Estatística (INE) é um serviço público, cujo objectivo é assegurar a produção e difusão das estatísticas oficiais, bem como a coordenação técnico-científica do Sistema Estatístico Nacional.” Disponível em: <<http://www.ine-ao.com/perfillne.html>>.



Não existiam até a data da realização da pesquisa instalações novas, ou outras direcionadas a FCS, sendo, portanto, herdeira de equipamentos públicos de outra instituição angolana.

No edifício central também estão situadas as salas de aula da pós-graduação, bem como a sala do decano/a¹⁸. Existem, também, laboratórios destinados a estudo e pesquisa, aos quais tive acesso apenas uma vez numa situação de entrevista em que o docente interlocutor considerou aquele espaço propício para a nossa conversa. Ainda na edificação mencionada acima, há as salas da administração da FCS e também da Associação de Estudantes. Um guarda cuida do controle de acesso à entrada, além de outros seguranças espalhados entre os andares. Os outros prédios são menores e suas estruturas mais específicas. No Anexo, existem apenas salas de aula, um pequeno espaço administrativo, uma sala para docentes, estacionamento e um banco que acolhe a demanda da comunidade universitária, mas também do público externo à universidade.

No Anexo é, também, onde está situada a banca de livros da Faculdade de Ciências Sociais, numa grande mesa coberta por um toldo. Nela estão expostos livros produzidos pela editora¹⁹ da instituição aludida, livros de docentes da FCS e de outros docentes vinculados, ou não, à FCS, além da mostra de algumas revistas científicas, como a RAS – Revista Angolana de Sociologia; livros de outras editoras nacionais, como a Chá de Caxinde,²⁰ também são comercializados. Não havia,

¹⁸ A função institucional de Decano/o se equivaleria no Brasil a um Pró-Reitor/a ou Diretora/o de Centro.

¹⁹ Edições Mulemba. Com traço editorial voltado para as publicações e traduções de textos das Humanidades. As Edições Mulemba concentram coletâneas de publicações. Dessas coletâneas, a coleção 'Reler África' tem maior número de materiais publicados, bem como é considerada o cartão de visitas da Editora. As edições Mulemba publicam seus textos em parceria com a Editora portuguesa 'Pedago'. Além da Coleção Reler África, fazem parte também as coleções 'Biblioteca de Ciências Sociais e Humanas', 'Oficina de Ciências Sociais e Humanas', 'Horizontes das Ciências Sociais e Humanas', 'Incubadora das Ciências Sociais e Humanas' e 'Cadernos de Ciências Sociais – Série Ciência Política'.

²⁰ Chá de Caxinde. Associação Cultural e recreativa. Editora. Espaço cultural situado na



ao menos em 2017, um espaço físico destinado à comercialização do material acadêmico produzido pela Faculdade; uma livraria, por assim dizer. Na banca havia livros brasileiros que estavam sendo comercializados, títulos acadêmicos e não acadêmicos.

Já a Faculdade de Ciências Sociais conta com uma edificação formada por um conjunto de containers agregados, que forma uma unidade predial com um único andar. Nesse bloco, estão situados os departamentos, as salas da coordenação dos cursos, bem como das secretarias. Existe uma sala central para os docentes e no piso superior estão as salas da coordenação e da pós-graduação, assim como de laboratórios de pesquisa e o Centro de Estudos Africanos. A sala da editora da FCS também se encontra nos containers. Cabe apontar que, em boa parte das minhas conversações, os interlocutores sublinharam que esse bloco em específico é uma instalação provisória, haja vista que 'não tem cabimento nos manterem aqui. Não é, professora Yérsia?²¹'. Nessa indagação, eu me mantinha isenta. Apenas gesticulava, mostrando minha imparcialidade, minha neutralidade diante do assunto.

Das estruturas que são consideradas mais inadequadas para discentes e docentes, em primeiro lugar fica o bloco ou prédio dos containers, nomeação dada por mim. Esse prédio é considerado, por docentes e discentes, impróprio ao trabalho intelectual, tendo em vista

Baixa de Luanda. Segundo Micas (2014), "já nos anos 2000, outra atividade veio se juntar ao diversificado cardápio da Chá, como é conhecida por seus frequentadores: a edição e comercialização de livros. Hoje são cerca de 150 títulos editados, entre romances, livros de contos e poesias, ensaios no âmbito das ciências sociais e publicações voltadas para o público infanto-juvenil, que incluem autores como Pepetela, Arnaldo Santos, Boaventura Cardoso, José Eduardo Agualusa, Ondjaki e Ruy Duarte de Carvalho" (Micas, 2014, p. 13). A editora Chá de Caxinde mantém uma livraria para comercialização de suas próprias obras produzidas, como de outras editoras de Angola, do Brasil e de Portugal.

²¹ Não me apresentava como professora, mas, sim, como estudante de doutorado do Brasil realizando pesquisa de campo na modalidade estágio – sanduíche. No entanto, dada as formalidades nas relações e etiquetas da sociedade angolana esses aspectos se reproduzem no ambiente acadêmico. E, em razão disso, eu era denominada como professora, às vezes por docentes e em quase todas as interlocuções com discentes. Funcionando como uma vênua que mantém a formalidade, o respeito e a distância na relação estabelecida.



a sua grande exposição aos raios solares, além de possuir as menores instalações. Mesmo assim, tem suas funcionalidades mais voltadas aos aspectos administrativos da vida acadêmica na FCS.

No piso superior, existiam salas de centros de pesquisa, aqui já mencionadas; não tive oportunidade de acessá-las. Liberato e Bota (2019) apontam que esse tipo de estrutura física, com aspectos precários, acaba por criar outros tipos de constrangimentos que se refletem na qualidade, no desenvolvimento e na produção acadêmica da FCS.

Outra construção que funciona no pequeno complexo²² de prédios da FCS/UAN é o Departamento de Arquitetura, situada ao centro, é a primeira a ser vista quando da entrada no complexo da FCS, com uma fachada diferente das outras estruturas prediais, sem andares e com algumas árvores, gramas e flores no seu entorno. O maior orgulho desse departamento é ter tido em seus quadros docentes o senhor Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos, ou Pepetela. Formado em Sociologia, ministrou aulas no departamento assinalado, tendo começado sua carreira na década de 1980; hoje é professor titular reformado. Vale notar que algumas pessoas me informaram orgulhosamente a saber: “olha, tás a ver a Faculdade de Arquitetura. Pepetela deu aulas aqui”.

Sempre que surgia esse comentário, havia uma aura de prestígio imputada ao espaço que a FCS compartilhava junto ao prédio da Arquitetura e ao aspecto ilustre que aquele espaço carregava. Eu não consegui entender se efetivamente o Pepetela ministrou aulas onde hoje estão situadas a FCS e a Faculdade de Arquitetura, ou se o fato de ele ter sido um docente ilustre contagiou as narrativas que são feitas sobre o espaço até hoje. Contudo, ressalto que o curso de Arquitetura, segundo a organização departamental da UAN, está ligado à Faculdade de Engenharia.

²² Chamo de complexo pois são três prédios que dividem uma mesma extensão de espaço, não interligados na estrutura, embora o Anexo e o Bloco Principal partilhem espaços destinados às aulas.



A Faculdade de Ciências Sociais como foi-me apresentada, em setembro de 2017, alcançou algumas melhorias desde a fundação em 2010, como apontaram alguns interlocutores: “Hoje, como digo, mesmo que veja aquilo muito precário, é um luxo”, disse-me uma vez uma docente da FCS. Cabe destacar que antes de 2010, as Faculdades de Letras e Ciências Sociais eram unificadas e foram fundadas no ano de 2003, um ano após o cessar da guerra civil angolana. Até 2009, essas Faculdades mantiveram suas atividades conjugadas, sendo, posteriormente, tornadas unidades orgânicas autônomas.

As informações públicas sobre a história da Faculdade de Ciências Sociais da UAN explicam que:

A Faculdade de Ciências Sociais é uma das novas unidades orgânicas da Universidade Agostinho Neto. Foi criada no ano de 2009, através do decreto nº7/2009, de 12 de maio (artigo 7º). Vários constrangimentos levaram a que o seu funcionamento só fosse concretizado a partir do dia 25 de outubro de 2010, com a extinção formal da faculdade de letras e ciências sociais e da nomeação, pelo magnífico reitor da UAN, dos decanos e vice-decanos de duas novas faculdades: a de ciências sociais e a de letras. Aquela, assume a herança da extinta faculdade de letras e ciências sociais, mas com uma clara orientação para a mudança, procurando conciliar o desenvolvimento institucional e sustentável, em constante abertura e relação com a comunidade envolvente, no âmbito da região académica em que se inscreve, nos planos nacionais, regional e internacional.²³ (UAN, n.p., online).

A Faculdade de Ciências Sociais constitui-se como uma das unidades orgânicas da UAN, destinadas à formação de estudantes em níveis de graduação e pós-graduação. Atualmente, são oferecidos cursos superiores nas áreas de Antropologia, Ciência Política, Comunicação Social, Geodemografia, Gestão e Administração Pública, História, Psi-

²³ Disponível em: <<https://uan.ao/faculdades/ciencias-sociais>>. Acesso em 12/04/2020.



cologia e Sociologia. São ofertados, também, cursos de mestrado em Ciência Política, Administração, Psicologia Social e Sociologia, além de um curso de doutoramento em Ciências Sociais, valendo ressaltar ser esse o único do país.

Sendo uma faculdade recente, com pouco mais de uma década, nascida no pós-guerra, são inúmeros os desafios aos quais tem de fazer frente; e ainda assim com a incumbência de promover uma produção intelectual e teórica que consiga analisar as dinâmicas e complexidades que regem e organizam a sociedade angolana. Depois de uma década, a FCS ainda enfrenta problemas que são considerados incoerentes quando observados pelas lentes do tempo de existência da Faculdade. São, especialmente, os problemas infraestruturais que concentram uma observação por parte do corpo docente e discente. A situação acaba interferindo na própria dinâmica universitária, refletindo em prejuízos acadêmicos. Como assinalam Liberato e Bota:

Os constrangimentos que o ensino superior e as universidades angolanas têm enfrentado desde o período pós-independência colocaram àquele nível de ensino desafios estruturais e uma pressão para uma necessidade urgente de reforma, a partir do seu interior. No que toca à formação em ciências sociais, o cenário apresenta-se ainda mais complexo, na medida em que são encaradas socialmente como a área de formação para o desemprego. (Liberato e Bota, 2019, p. 2724).

É interessante assinalar que tanto a reflexão crítica que vem sendo produzida em Angola acerca do seu ensino superior, nesse caso, na interface das Ciências Humanas, como a própria narrativa institucional, e aqui apontamos para o trecho da história da FCS já destacado, indicam a situação do constrangimento para o início das atividades acadêmicas e para o avançar dessas. Considero que essa situação seja ainda não só um reflexo de um país que tem se ocupado na organização interna pós-guerra, sendo esse um elemento ainda atual.



A própria resistência histórica ao ensino das Ciências Sociais em Angola (Kajibanga, 2009) transparece nessas dificuldades estruturais, resultantes de uma operação que desencontra recursos, melhorias, formulações de políticas educacionais mais eficazes. O efeito sentido nas observações de discentes e docentes é também percebido na situação obstruída das próprias contribuições que a FCS pode e deve oferecer à sociedade angolana, à medida que essa é uma das instituições públicas que tem como intuito, também, em seu bojo diretivo, refletir sobre as complexidades da vida angolana e oferecer questionamentos para serem discutidos na cena pública. Porém, como me foi dito algumas vezes pelo corpo estudantil: “É a nossa Faculdade”. Sendo, portanto, um espaço tomado e manejado pelos grupos de estudantes que ali ingressam.

Estudar para ser a “Mãe Grande”²⁴!

À tarde, conversei²⁵ com a Kutuna²⁶ e a Kibuku²⁷. Esta ficou tímida e nervosa, como ela mesmo confessou ao final da nossa entrevista, que já se transformara num bate-papo informal. Aquela me contou de suas experiências familiares,

²⁴ O termo Mãe Grande tem muitos sentidos nas conversas em Luanda, quando esse termo é acionado pode ser vinculado às posições que condicionam a mulher na família, nas relações afetivas, maritais, com a vizinhança, com o bairro. Denota um lugar de prestígio, de relevo e de respeito. Muito utilizado para se fazer deferência às senhoras mais velhas das famílias angolanas. Ao tentar associar a um termo do Brasil, poderíamos pensar que a Mãe Grande é aquela que deve ser respeitada em todas as circunstâncias. O uso no título do subcapítulo foi extraído de uma conversa informal que tive com uma aluna. Num dado momento da conversa, ela justifica seu ingresso e esforços de estudo na FCS, pois acredita que essa mobilização irá garantir-lhe um lugar de “Mãe Grande”. Nesse caso, ela associa o sentido de “Mãe Grande” à pessoa que será respeitada pela família, amigos e comunidade. No caso dela, a aposta pelo respeito advirá da educação formal, do seu diploma universitário.

²⁵ Mantenho uma escolha metodológica que importo da Tese para este texto. Informo, assim, que não utilizo os nomes próprios das interlocutoras, mesmo havendo autorização para isso. Escolho fazê-lo com nomes em Quimbundo que associam essas pessoas a sensações e detalhes de suas histórias/depoimentos. A escolha do Quimbundo se dá também pelo fato de a pesquisa ter sido realizada em Luanda, província que tem forte presença dessa língua materna angolana.

²⁶ Kutuna: significa, segundo o dicionário Kimbundo – Português, Alegria.

²⁷ Kibuku: significa, segundo o dicionário Kimbundo – Português, Felicidade.



ligadas à educação. Ela queria mesmo ter cursado Direito e não História, mas se apaixonou por esta por conta da capoeira; mas não só. Contou de seu avô, momento em que se emocionou. Relatou que todas as suas irmãs são licenciadas (inclusive, todas fizeram formação no Brasil). E ele, o avô, não tinha estudado nem até a 4ª classe. Segundo ela, o senhor branco/colono não permitia. Dizia que “preto não precisa de estudar”. E, assim como seu avô, seu pai também não estudara, diferentemente dela, que está na universidade, e de suas irmãs, que estão todas formadas. Kibuku olhou nos meus olhos e disse: “Hoje, os negros podem olhar para os brancos, para os portugueses e falar: “olha, eu faço tudo que você faz; tenho a mesma capacidade que você e a cor não influencia!”

Luanda, 03 de novembro de 2017.

Mesmo com as situações que condicionam a FCS em alguns constrangimentos, estar na universidade, para boa parte do corpo estudantil ao qual tive acesso, é motivo de alegria, distinção e de esperança. O capital educacional e simbólico (Bourdieu, 2001) que a FCS concentra revela-se nas falas e depoimentos de estudantes de vários cursos e turnos diferentes. Alguns deles indicam que ali, naquele espaço, existe a possibilidade de uma boa formação, garantida pelo contato com um corpo docente do qual fazem parte alguns destaques nacionais da intelectualidade angolana. A formação universitária, em números ampliados, é uma situação recente da educação formal angolana. Em se tratando das Ciências Humanas, esse processo se concretiza efetivamente com a fundação da FCS em 2009, e o seu funcionamento a partir de 2010. Até então, as fronteiras de áreas estavam um pouco fundidas, havendo dificuldade para que os saberes se consolidassem mais e melhor. Com a inauguração da FCS as Ciências Humanas, na sua interface de Ciência Social, ganham espaço e corpo docente e discente próprios.

O censo escolar²⁸, a que tive acesso, aponta que a comunidade discente da Universidade Agostinho Neto é a maior dentre as

28 Anuário Estatístico do Ensino Superior ano 2015.



instituições de ensino superior em Angola. Segundo Liberato e Bota (2019), a comunidade estudantil da FCS é uma das maiores na lista das unidades orgânicas de ensino da UAN. Como essa unidade oferece muitos cursos, e também alguns de pós-graduação, faz sentido ter um alto número de estudantes.

Outra informação sobre essa comunidade discente da UAN é que o censo aponta para mais estudantes homens matriculados em detrimento das mulheres. Sabemos que a dificuldade de acesso à educação formal para mulheres é sentida em diversas partes do mundo e, nesse ponto, não seria diferente no continente africano. Foi em razão disso, também, que escolhi realçar dois momentos do campo protagonizados por estudantes mulheres. Essas salientam pontos distintos dessa experiência estudantil e do que elas criam de expectativa. Uma delas é sintética ao formular que a educação lhe trará prestígio, respeito e, conseqüentemente, posição e condição sociais distintas.

Já para a outra, Kibuku, estar na universidade representa derrubar barreiras impostas pelo regime colonial português em Angola. Significa também pensar a condição racial em outros termos. Ela qualifica, aos seus próprios modos e termos, o que pode ser uma interpretação sobre histórico colonial, disputas raciais e concorrências de sentidos. Aciona, ainda, seu próprio depoimento como um registro histórico, como uma fonte que expõe mudanças e que sinaliza a importância do processo educacional na escolarização em todos os níveis.

Kibuku sabe que ao narrar sua própria história está expondo também a história de Angola e de como isso acirra a disputa de sentidos e ideias sobre qual ou quais noções e concepções são atribuídas ao passado, ao presente e, inclusive, ao futuro, pois, segundo ela, agora os negros fazem tudo que os brancos fazem e a cor não influencia. Vale destacar que ela encerra seu depoimento indicando que “a cor não influencia”, mas não deixa de fazer uso do termo e do sentido empregado à ideia de cor, demonstrando, assim, a complexidade que envolve a temática.



Chama atenção também a forma com que Kibuku é seduzida para o curso de História, através da Capoeira, manifestação cultural afro-brasileira também praticada em Angola. Nesse ponto, penso nas inúmeras interlocuções que correm entre Brasil e Angola, e vice-versa, e nesse fluxo de sentidos, ideias, motivações e esforços. Entendo esses diálogos como uma categoria que permite discutir as noções a partir da ideia concebida e apreendida sobre o continente africano, na perspectiva de que é através de Angola que compreendemos a África e que é também através do Brasil que a percebemos, num intenso movimento. Noto, assim, que não é possível orientar a discussão numa perspectiva do que é apenas africano ou não africano, ou mesmo o que é afro-brasileiro ou não é. E Kibuku exemplifica com tranquilidade essas modulações.

Elas acabam por se apresentar no ambiente educacional, seja nos sentidos empregues às categorias que são lidas como “autenticamente” africanas ou afro-brasileiras, quando pensamos, inclusive, no que deve ser prioritário no curso de Ciências Humanas da FCS em Angola, formação essa que possibilitará a algumas jovens, inclusive, se tornarem “Mães Grandes”.

Ciências Humanas “tá a cuiar²⁹”?

Saímos por volta das 9 da manhã em dois ônibus. Estudantes de ambos os turnos estavam presentes. Até me surpreendeu a quantidade, sobretudo por ser feriado de finados. Estava ali quase a totalidade de estudantes das turmas que tinham sido escolhidas para a atividade. Passamos um dia inteiro percorrendo Luanda, cidade e província. Esse grupo estudantil foi estimulado, ao longo de toda a atividade, a pensar sobre a condição da produção do conhecimento,

²⁹ Cuiar é termo correntemente utilizado nas conversas em Luanda. No glossário do livro “Os Transparentes” do autor Ondjaki o termo é compreendido como “agrada; é bom” (Ondjaki, 2014, p. 431). Nos termos aqui expostos o sentido é: Ciências Humanas estão bem? e/ou Ciências Humanas está a agradar?



sobre como escrever a própria história, e que eles “formarão os quadros docentes futuros em Angola”. Reescrever, visitar lugares para revisitar ideias, entender onde os portugueses passaram, saber do período colonial, da escravidão, da escravatura foram pontos focalizados. O grupo estudantil tomava nota de tudo. Uns com cadernos, outros com celular e, até mesmo, gravador. Existia uma atenção especial a essa atividade, e ao que ela proporcionava. Ao final do dia, voltamos para o ponto de saída que tinha sido a Faculdade. Fui convidada pelo grupo estudantil a ir a uma festa de Semba, mas estava cansada demais e precisava registrar o dia passado.

Luanda, 02 de novembro de 2017.

Essa atividade suscitou outras dúvidas acerca das gerências feitas na promoção educacional na Faculdade de Ciências Sociais. A partir desse dia, fiquei ainda mais atenta às observações que indicassem o que poderia ser um “futuro” para as Ciências Humanas em Angola e em que medida a própria Faculdade estava oferecendo estratégias e ferramentas para isso. Nesse dia da aula prático-teórica, muitos foram os momentos de retórica acerca do que poderia ser um pacto pela educação, em Angola, que fomentasse o desenvolvimento do país e, conseqüentemente, com ganhos nacionais.

No decurso da atividade, a professora ministrante fazia questão de apontar que as Ciências Humanas eram de fundamental importância e, particularmente, a História, pois havia ali alunos deste curso e ela tinha um papel fundamental, posto que pertencia às Humanas, universo da escrita, da reescrita, da acomodação ou reacomodação dos sentidos e ideias, das personagens da complexa sociedade angolana e da sua história, cultura e línguas, constituindo, assim, possibilidades para um pensar próprio, com autoria localizada, de um jeito que *cuiasse*, por assim dizer.

Na organização de recursos e investimentos, nota-se que a Faculdade de Ciências Sociais sofre pela ausência desses. A reivindicação que pode ser feita numa avaliação histórica (Kajibanga, 2009), e que se atualiza (Liberato e Bota, 2019), impede que mais avanços ocorram



nas Ciências Humanas angolanas de um modo geral, pois a baixa de orçamentos e mesmo a limitada estrutura da FCS não permitem outros comprometimentos. Vale pensar que a FCS é também a instituição de ensino que concentra áreas específicas do saber, às vezes, sendo, inclusive, a única instituição a oferecer alguns cursos, como é o caso da licenciatura em Antropologia. Seria da FCS também a salvaguarda do registro, da análise e, com isso, do oferecimento à sociedade angolana de reflexões de temas especializados. Ademais, essa disputa por sentidos reflexivos, por assim dizer, é uma demanda que configura a própria condição que recai para quem se forma pela FCS.

O que destaco desse momento é a responsabilidade que a professora projetou nos seus estudantes, vinculando, dessa forma, sentidos para a elaboração de uma cultura de conhecimento sobre e para Angola, feita nacionalmente. Considero que essa posição que almeja garantir uma ampla condição do saber acaba por ter de negociar com outras projeções daquilo que deve ser ou o que será a formação educacional em Angola, criando, dessa maneira, uma concorrência entre os projetos que se revelam mais orgânicos, ou estritamente intelectuais, e os que ainda se organizam observando a premissa da política governamental, como explica Paxe,

A educação formal na República de Angola sempre constou nas agendas de projectos políticos, não somente nos programas de governo após a independência, como também nas agendas dos movimentos políticos para a independência do país. A educação surge como uma das reivindicações contra a política do governo colonial sob a égide de Portugal, que condicionava este direito à maior parte da população nativa. Após a conquista da independência, em 1975, o governo instituído propôs-se a garantir a educação como instrumento para a consolidação do seu projecto político. (Paxe, 2017, p. 15).

Segundo o autor, a educação se configura como um meio pelo qual o Estado angolano buscará se desenvolver, fazendo parte da consolidação das políticas nacionais. Quando a professora instiga seu grupo a contar



ou recontar a história sobre Angola e suas correlações, de algum modo insere-se também uma análise e até mesmo essas próprias posturas de governo, por isso, políticas. Cabendo pensar em quais limites também se encontra essa produção de conhecimento e em que medida esse grupo estudantil, que tem sido considerado como o “quadro futuro”, tem efetivas condições de se consolidar nesse lugar.

Colocando em relevo, qual ou quais modelos de formação e de produção de conhecimento são possíveis na conjuntura que se apresenta. E como isso pode fazer as Ciências Humanas na FCS *cuiar* ou não *cuiar*, por assim dizer. O imbróglgio questiona como fazer para convergir na elaboração de um sistema de educação que busque garantir uma concepção de ensino e aprendizagem que tenha autonomia e que, por outro lado, sustente as concepções de desenvolvimento do próprio país, como afirma Vieira,

Por tudo quanto acabamos de analisar, podemos afirmar que uma relação entre educação e desenvolvimento para além de ser necessária só é possível se a classe política colaborar com a comunidade científica para que essas duas categorias caminhem juntas. É necessário olhar para estas quatro funções da Educação como espaços de unidade, pois só promovendo as mesmas a educação poderá contribuir para o desenvolvimento da sociedade angolana. (VIEIRA, 2004, p. 145).

Considero que a noção de pacto pela educação empregada pela professora, na aula prática, quando colocada em interface com a ideia de desenvolvimento nacional, resulta na tese de que para Angola consolidar as suas Ciências Humanas será necessário pôr em perspectiva os problemas herdados do colonialismo, da própria independência, da guerra civil e da paz sem recursos. E que são esses também os imperativos que atravessam os conhecimentos gerados na marcha pela educação como desenvolvimento, e que não seria, inclusive, necessariamente o progresso das Ciências Humanas nacionais.



Mulonde³⁰: Movimentando as políticas para a Educação Superior

Nos últimos anos, diversas reestruturações foram feitas no sistema de educação angolano no que concerne à Faculdade de Ciências Sociais. As últimas reformas que tocam diretamente essa unidade de ensino vinculam-se ao processo das regiões acadêmicas³¹, da carreira dos docentes e também das possibilidades de investimentos em áreas de pesquisa. Há uma crítica (Liberato, 2019) direcionada a essas mudanças, que têm um ponto embutido nessas reflexões sobre as reformas do ensino superior, que encaminham para um distanciamento por parte das instituições públicas angolanas reguladoras do setor, bem como o próprio legislativo de Angola, juntamente com o executivo, que pensa por seus próprios modos, sem necessariamente convidar as partes mais interessadas: discentes e docentes.

Considerando como Angola tem buscado se entender enquanto país, assim está sendo com a educação superior e mais especialmente com a FCS que é uma jovem unidade orgânica. Os desafios se organizam desde a recepção aos estudantes até a manutenção de um sistema de ensino que garanta um mínimo de inserção. As movimentações que têm sido feitas pelo Executivo, via MESCTI³², ainda não conseguem criar um clima de estabilidade e avanço. Nota-se isso em virtude das sucessivas reformas, mudanças de decretos e outras alterações institucionais.

³⁰ Mulonde na tradução do Quimbundo para Português de Santos (2016) significa Ponte.

³¹ Segundo o decreto número 5 de 2009, o Estado angolano criou sete regiões acadêmicas, sendo assim estabelecidas: I – Províncias de Luanda e Bengo; II – Benguela e Kwanza Sul; III – Cabinda e Zaire; IV – Lunda Norte, Lunda Sul e Malanje; V – Huambo, Bié e Moxico; VI – Huíla, Namibe e Kuando Kubango e VII – Uíge e Kwanza Norte. O decreto que criou as Regiões Acadêmicas foi revogado no ano de 2020. Essa mudança trouxe junto outras alterações no sistema do ensino superior angolano, sendo outras alterações de relevo a fusão de unidades de ensino e a criação de novas universidades. Essas alterações, até onde houve acesso a informações, estão em andamento.

³² Em 2010 nasce o MESCT – Ministério do Ensino Superior e da Ciência e Tecnologia. Esse ministério é fruto da fusão da Secretaria de Estado do Ensino Superior e do Ministério da Ciência e Tecnologia. Em 2017 há uma nova reformulação e o MESCT é designado de MESCTI - Ministério do Ensino Superior, Ciência, Tecnologia e Inovação.



Considero, inclusive, esse ponto uma questão que merece atenção mais detalhada, ficando, aqui, apenas um apontamento breve sobre essas movimentações que afetam diretamente a criação do cotidiano e de uma rotina acadêmica, por assim dizer.

Aqui, o que se objetivou foi uma apresentação de caráter etnográfico, da Faculdade de Ciências Sociais, e, a partir disso, apontamos alguns pontos sobre o ensino superior em Angola; como ele vem se consolidando, quais os desafios, possibilidades e incongruências. E como houve uma centralização na Faculdade de Ciências Sociais, privilegiou-se, também, em segundo plano, as Ciências Humanas, muito embora considero que os aspectos aqui trazidos são mesmo de notas, devendo ser aprofundados em outros textos. Reconheço, ainda, que nem todos os pontos puderam ser importados da pesquisa para este texto.

Avalio que mesmo com os constrangimentos e apuros vividos e passados, há um ímpeto incutido na comunidade docente e discente da FCS em nome da formulação de uma educação que produza e dissemine o conhecimento angolano elaborado internamente. O movimento, especialmente feito por discentes e docentes, constitui-se num esforço para um futuro no qual se tem tentado criar pontes, tentando fazer *mulondes* para a sustentação de uma outra Angola.

Referências bibliográficas

Angola. “Decreto n° 5/09 (2009)”. Cria as regiões académicas que delimitam o âmbito territorial de atuação e expansão das instituições de ensino superior. Revoga toda a legislação que contrarie o disposto no presente diploma. **Diário da República**, 1ª série, n° 64, p. 1707-1708.

Angola, Ministério do Ensino Superior; Instituto Nacional de Estatística. **Anuário Estatístico do Ensino Superior ano 2015**. Instituto Nacional de Estatística - República de Angola. Luanda: Gabinete de Estudos, Planeamento e Estatística, 2ª Edição, setembro de 2015.

Angola. **Decreto presidencial n° 280/18 de 27 de novembro**. Aprova o estatuto remuneratório da carreira do docente do ensino superior. 1ª série, n° 178, p. 5303-5304.



Angola. **Decreto presidencial nº191/18 de 8 de agosto de 2018**. Aprova o Estatuto da Carreira Docente Universitária. I série, nº 118, p. 4111- 4125.

Bourdieu, Pierre. “O capital social: notas provisórias”. In: Nogueira, Maria Alice; Catani, Afrânio (orgs.) **Escritos de educação**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

Gonçalves, Zetho Cunha. **O Sábio de Bandigara. Esconjuros, Ebriedades e Ofícios**. Lisboa: Maldoror. 2018.

Jacob, Berta Maria Oliveira. Breve História de Luanda. In: Jacob, Berta Maria de Oliveira. **A Toponímia de Luanda – Das memórias coloniais às pós-coloniais**. Lisboa: Universidade Aberta. Dissertação de Mestrado, 2011.

Kajibanga, Vítor. “Sociologia em Angola: paradigmas clássicos e tendências actuais”. **Revista Angolana de Sociologia**, Luanda, n. 4, 2009.

Liberato, Ermelinda. “Reformar a reforma: percurso do ensino superior em Angola”. **Revista Transversos**, nº 15, Abril, 2019.

Liberato, Ermelinda e Bota, Martins. “A formação em ciências sociais: constrangimentos e desafios da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto (FCS-UAN)”. In: Panjota, Selma (org). **Leituras cruzadas sobre Angola: saberes, culturas e políticas**. Volume 2 / organização. - 1. ed. - Jundiá [SP]: Paco, 2019.

Micas, Lígia Helena. “O lugar do leitor no panorama literário atual de Angola”. **III Seminário de Pesquisa da Fespsp**. 2014.

Ondjaki. “Glossário”. In: Ondjaki. **Os Transparentes**. Luanda: Texto Editores, 2014.

Paxe, Isaac. **Políticas Educativas em Angola**. Um desafio do direito à Educação. Luanda: Casa das Ideias. 2017.

Santos, Francisco F. A. (Xikitu). **Aprenda Quimbundo facilmente. Dilonge Kimbundu Kyantongoloka**. 1 Edição. Luanda: Nova Chá de Caxinde. 2016.

Vieira, Laurindo. **Angola: a Dimensão Ideológica da Educação**. Luanda: Editorial Nzila/ E.A.L – Edições de Angola. 2007.



NO MÁXIMO UM ANO DE VIDA...: FATALIDADE DE UM DESAPARECIMENTO EM FAMÍLIA NO BENIM: NOTAS PRELIMINARES.

 Hippolyte Brice Sogbossi¹

O OBJETIVO MAIOR DO PRESENTE TRABALHO é apresentar e analisar fatos ocorridos na vida real de um membro da minha família: o meu irmão mais velho. É muito importante frisar que os ditos fatos se apresentam a partir de duas lógicas diferentes: a de um relato sob o prisma da patologia moderna de uma doença que leva à morte, e sob o prisma da patologia tradicional de uma sociedade africana, com valores próprios. Esses dois modos, modelos ou paradigmas de ver a morte, suas origens e consequências contrastam-se veementemente, pois se inscrevem dentro de lógicas diametralmente opostas. Usarei conceitos-chave como conflito e intervenção. O conflito, além de se definir como uma rede de afiliações grupais, nos termos do Simmel, é oposição e conciliação de interesse das partes envolvidas; mas também associação. Aqui, tomamos o sentido de conflito como a manifestação de tensões que serão superadas progressivamente, algo próprio à sociedade que estamos estudando. No caso da intervenção, traduz-se pela livre vontade de uns eleitos que se valem do poder que eles têm de fazer justiça, como acontecerá no caso de um participante do drama que,

¹ Professor de Antropologia na Universidade Federal de Sergipe/UFS, Brasil. Email: bricesogbo@hotmail.com



tendo visto todo um processo de desequilíbrio de interesses, imporá a sua marca. É o caso do famoso amuleto colocado na mão de uma defunta, fato a ser narrado no final do presente trabalho.

Tudo começou no dia 10 de julho de 2011, após as longas cerimônias de despedida da nossa querida mãe em Abomey, cidade histórica da atual República do Benim, país da África do Oeste. Nessa cidade, na casa da finada, alguns parentes, entre eles eu, formulamos uma série de especulações sobre o emagrecimento progressivo do meu irmão Florentin Samuel Sogbossi, casado em segundas núpcias e pai de quatro filhos, no total. Especulações de todos tipos são feitas: se o irmão sabia muito bem o que acontecia com ele e ficou passivo, reservado, sem informar a família extensa sobre uma possível doença degenerativa descoberta; se a esposa teria fabricado alguma “simpatia” para ele ficar cegamente apaixonado; se ele estava com muitas preocupações, resultado de comportamentos inadequados no passado recente; se algum parente falecido estaria se rebelando contra ele; se, no trabalho, algum funcionário invejoso teria feito feitiço para ele, isto é, para tomar o cargo dele, etc. Bom: bastaram dois meses para saber o que estava acontecendo: uma maratona de exames revelou que Florentin estava com câncer no rim direito. O médico urologista Doutor César Akpo, o mais conhecido no país, sugeriu uma cirurgia urgente no exterior a fim de evitar a propagação da doença, uma provável metástase, o que seria fatal para o doente. O mesmo paciente revelou: “Na segunda-feira, dia 26 de setembro de 2011, enquanto eu urinava por volta das 15 horas, fiquei surpreso pela coloração avermelhada da minha urina, já que antes eu nunca tinha percebido nenhum sinal...”.

Primeira fase da luta: dos resultados até o Rio de Janeiro

Após tentar alguns contatos na França, com pessoas conhecidas do doente e do meu irmão mais novo, Serge Maurice Sogbossi, já no dia 19 de outubro de 2011 me alertava nas seguintes palavras:



“Bom dia, irmão mais velho Hippo:

Eu creio que o irmão mais velho Tintin (apelido de Florentino) te falou do seu problema. Efetivamente, ele constatou que urinava sangue e nós começamos a investigar a causa. Consultamos o Professor César AKPO quem pediu alguns exames.

Foi a partir do scanner que constatamos que ele sofria de câncer no rim direito. O professor estimou que era muito urgente que se operasse para uma ablação do rim direito. É muito urgente, sob a pena de contaminar o rim esquerdo. É bastante grave e no momento, estou administrando a situação com ele. A evacuação sanitária desejada pelo professor será muito longa e nos arriscamos a perder a batalha. Eu sugeri, então, que nos ocupássemos, nós mesmos, do caso, esperando a aprovação do processo de evacuação sanitária. Por isso sugeri a ele que te perguntasse se era possível que ele se fizesse operar no Brasil. O caráter urgente do caso recomenda que nós não percamos o tempo, e que a cirurgia possa ser feita antes do fim deste mês de outubro. Favor de averiguar o mais rápido possível [lá no Brasil] e também enviar a carta convite para que nós possamos começar ao trâmites para o visto.

Aqui estão os resultados tais como apresentados pelo laboratório:

RESULTADO

O exame objetiva uma massa renal direito que mede 94 mm x 52 mm não calcificado que toma o contraste de maneira heterogênea após injeção de produto de contraste. Essa massa deforma o contorno do rim, e se nota uma invasão da veia renal e da veia cava inferior.

O fígado é de densidade homogênea assim como o pâncreas e o baço.

O rim esquerdo tem também uma morfologia normal e secreta no momento fisiológico. Os ureteres não são dilatados.

Não há adenopatia peritoneal, nem ascite A supra-renal direita não está à vista.

A supra-renal esquerda é normal.



NO TOTAL

Massa tumoral heterogêneo do rim direito com invasão da veia renal e do rim provocando um adenocarcinoma (câncer) renal.

Te agradeço pela diligência. Aguardo tua resposta”.

Assim começa uma fase importante da luta de três irmãos velhos contra um câncer incomum: o do rim. Diante de uma situação tão delicada, não resta mais do que fazer contatos no Brasil. Eis o texto do e-mail que envio, em seguida, a um médico de São Paulo sobre o diagnóstico, e a resposta ao mesmo:

“Re: Santé M. SOGBOSSI Florentin, collègue à M. ZINSSOU François Hippolyte Brice Sogbossi

Qui 20/10/2011, 13:33

Caro Doutor Sérgio Ximenes:

Obrigado pelo pronto atendimento. Favor de conferir as imagens para estudo. O rim esquerdo é o que está bom, segundo o diagnóstico. O direito está aumentado e infectado. Favor de conferir também, em e-mail abaixo, os remédios que o Florentin Sogbossi, meu irmão, está tomando:

EXACYL 500mg (Acide tranexomique) TRABAR 50 (Chlorydrate de Tramadol).

Mando, a seguir, outras 6 imagens do Scanner abdominal. Cordialmente,

Hippolyte Brice Sogbossi”.

Date: Thu, 20 Oct 2011 15:29:14 -0200

From: sfxmenes@uol.com.br To: bricesogbo@hotmail.com

Subject: Re: FW: Re : Santé M. SOGBOSSI Florentin, collègue à M. ZINSSOU François

Caro Sr Brice

A tomografia apresenta um tumor renal de 9,0 cm com invasão da veia renal e veia cava inferior. Não há dúvida sobre a necessidade de retirarmos o



Rim D. O que precisamos saber é até que altura o tumor sobe pela veia cava. Em alguns casos o tumor pode atingir a veia cava na região do tórax, e às vezes até chegar ao átrio direito do coração. A tomografia que ele realizou não traz esta informação.

Ele precisa realizar uma Ressonância Magnética de abdome e tórax para obtermos esta informação, pois a abordagem cirúrgica é completamente diferente se houver invasão da veia cava dentro do Tórax.

atenciosamente

Dr. Sérgio Ximenes

Urologia

Rua Tabapuã, 649-45 - Itaim Bibi Tel. (011) 30789806/31689607

<http://sergioximenes.site.med.br>

Em 20/10/2011 14:33, Hippolyte Brice Sogbossi <bricesogbo@hotmail.com>.

A explicação do jovem médico, diz tudo. E foi o que aconteceu meses depois. Houve metástase. Insisto nas palavras do urologista: “Não há dúvida sobre a necessidade de retirarmos o Rim D. O que precisamos saber é até que altura o tumor sobe pela veia cava. Em alguns casos o tumor pode atingir a veia cava na região do tórax, e às vezes até chegar ao átrio direito do coração. A tomografia que ele realizou não traz esta informação. Ele precisa realizar uma Ressonância Magnética de abdome e tórax para obtermos esta informação, pois a abordagem cirúrgica é completamente diferente se houver invasão da veia cava dentro do Tórax”.

Os trâmites para a viagem começaram no Benin e no dia 28 de outubro de 2011 chegou ao Brasil Florentin Samuel Sogbossi. O doente foi operado por volta do dia 19 de janeiro, e o rim foi retirado, mas, após análises complementares, o laudo concluiu que se tratava de uma metástase. O tumor já invadiu o fígado e atingiu a veia cava na região do tórax. Efetivamente, a ressonância magnética de abdome e tórax confirmou essa hipótese. Já havia, porém, signos precursores da extrema gravidade do problema. Florentin, num relato sentenciava:



“para o meu mal, eu sei que todo mundo sofre, mas eu rezo. Porém, eu não queria fazer disso um problema. Do contrário, tal como acontecem as coisas, eu estou internado com o privilégio de estar entre as duas prioridades (os dois pacientes prioritários) do médico Tigre, o único grande especialista de todo o estado do Rio. Os outros médicos não querem visivelmente tomar a responsabilidade dessa cirurgia e me fazem entender a eficácia de Tigre no assunto, sobretudo a importância que só será conhecida quando for aberto o ventre. O que prejudica, é o seu lugar e seu título que não lhe permitem fixar pacientes. Os dias que ele aparece, o hospital lhe libera automaticamente o bloco operatório. Por exemplo, esta manhã de terça-feira, dia 17 de janeiro, ele deveria estar lá. Porém, ele, em todo momento, adiou cirurgias. Isto dará certo, estamos no fim do túnel e o moral é bom”.

Segunda fase: a volta ao Benim e a negativa de continuar o tratamento no Brasil (janeiro-julho de 2012)

Dezembro de 2011: O paciente, após convencer os médicos do Rio sobre uma viagem urgente ao Benin para resolver assuntos pessoais, consegue viajar por volta do dia 17 de dezembro. Volta ao Rio de Janeiro em 12 de janeiro de 2012 aproximadamente. Por volta do dia 19 de janeiro é operado, como eu disse.

Entre final de janeiro e 5 de julho: O paciente operado volta ao Benim, no dia 27 de janeiro de 2012. Em 14 de março, envio uma comunicação ao meu irmão Serge:

“Ontem, muito tarde na noite, liguei para o Giresse quem teve que explicar em detalhes o problema. Confidencialmente, e por favor, não leve a informação a ninguém (...) é que não tem mais nada a fazer. Salvo o próprio organismo dele que pode resistir, porque a diferença está aí, sentenciou ele. O essencial já foi feito, porém, disse o cirurgião, mas a Rádio e a Quimioterapia ameaçam com enfraquecer a saúde de Florentin. Não paramos de lamentar quando recebemos cada revelação. Por outro lado, o médico é muito



simpático por causa da posição de Giresse: “você é um de nós, afirmava sempre, e é porque eu sou honesto com você, acrescentou”. Desde então, nós não comíamos mais corretamente, nem dormíamos normalmente. E nós não devemos lhe explicar as coisas dessa maneira, do contrário a emoção e a depressão podem precipitar as coisas. Eu aguardo um último laudo de outro médico especialista muito conhecido no Brasil com o Giresse (encontro marcado desde ontem) para que possamos saber sobre alternativas com os tradi-praticantes ou algumas rezas (como insiste Giresse), para que o milagre da cura possa nos ajudar. Eu estarei mais uma vez em Cuba a partir do dia 08 de abril. Irei a um santuário fazer uma promessa à Virgem da Caridade do Cobre em Santiago de Cuba. Na espera das revelações do segundo doutor, Giresse e eu convenciamos em opinar que não há como solicitar a aposentadoria antecipada para meu irmão lá no Benim, mas pelo menos fazê-lo viajar com uma passagem de ida e volta de seis meses, a fim de que se possa experimentar a sua reação ao tratamento. Eu tentarei organizar algumas saídas para relaxar em viagens e passeios, inclusive turísticos, a fim de que ele possa se encontrar bem, emocionalmente...”

Evidência clara de que o tratamento deveria seguir com a rádio e a quimioterapia. A cirurgia foi muito delicada; durou entre três e quatro horas, e havia indícios de que não estava resolvido tudo. O suspense foi vencido ao saber que não havia mais nada a fazer, que o mal teria se propalado e se estendido a outros órgãos como o fígado e dentro da caixa torácica. O único a ser feito é passear com ele até ele falecer após algumas recaídas. Futuro sombrio...

A religião também é um aliado muitas vezes poderoso na cura de causas impossíveis. A visita ao santuário foi motivada por uma promessa: voltar ao mesmo local e oferecer um presente quando o meu irmão ficar curado da doença que o atormentava. A Virgem da Caridade do Cobre é a padroeira de Cuba, e já foi invocada em inúmeras ocasiões para resolver problemas ligados à saúde de pessoas adoentadas, mutiladas e sentimentalmente desesperadas.



Em 5 de abril, alerto o meu irmão, já no Benim, de que os médicos brasileiros não parecem colaborar, porque estimam que com a quimioterapia a saúde vai piorar; que a recidiva é irreversível, porque o mal evoluiu muito. E que eles são pessimistas, pois assim não querem fazer mais nada, mas que, segundo eu, eles não são Deus, como se costuma dizer. Ainda avisei, na mesma ocasião, que não devíamos perder tempo, porque a cada dia que passava nos preocupava que ele não se submetesse a um tratamento corretamente orientado, pois, os médicos disseram que há entre eles alguns que podem tomar o nosso dinheiro, isto é, nos espoliar.

Em 30 de abril, após uma viagem a Cuba, também aviso o meu irmão sobre outra tentativa de analisar os resultados. A resposta dada era pessimista e que ele não sobreviveria: teria no máximo um ano de vida.

Em 15 de maio, nova comunicação de Florentin, ainda com alguma esperança. O processo de evacuação sobre a Tunísia estava ainda sendo analisado. O hospital do país africano sugere que ele viaje para fazer todos os exames de controle antes de se pronunciar.

Fato também importante na mensagem. Diante de uma situação desesperadora, Florentin opta por um tratamento alternativo: um tratamento consistente na lavagem, mediante introdução no ânus, de café moído, que é:

“um tratamento que toma muito tempo (pelo menos 8 horas por dia) e que é custoso. É Serge que, nas suas pesquisas, localizou um homem que o pratica, há dois meses, e a quem nós visitamos. Esse senhor me convenceu a prová-lo, prometendo que eu estaria curado. Ele quis que eu não o diga a um médico, sob pena de que esse me desanime já que na verdade, este tratamento é um entrave ao seu mercado e à venda de medicamentos em farmácia. Resumindo, estou obrando para comprar os materiais. Fora isso, eu devo disponibilizar um banheiro com sanitário e lavabo para mim unicamente. Para isso, eu tive que cavar poços sépticos. Serge me deu uma ajuda que não me permitiu avançar nos trabalhos...”



Aqui, vislumbra-se o fato de que ainda continua o impasse sobre a cura do câncer a partir da ablação do rim direito. Após os exames, haverá envio dos resultados da Tunísia ao aluno em medicina Giresse, para que ele possa fazer um confronto pericial (contra perícia) no Brasil. Outra coisa: a medicina chamada de ocidental quer preservar o seu domínio sobre outras formas de terapias. Uma medicina alternativa é duramente repudiada pelo discurso hegemônico baseado na corrida desenfreada ao lucro no mercado de venda dos produtos farmacêuticos. Em 06 de junho de 2011, o meu alerta sobre a desconfiança com os tunisinos formulava-se assim:

“Eu me preocupo muito por ti porque eu não sabia se os tunisinos aprovaram a documentação e se eles veem que o tratamento pode ser feito efetivamente, sem nos enganar. Me preocupo também pela continuação do tratamento que deve a todo custo, existir, porque estimo que o mal não evoluiu muito. Eu não sei tampouco se os exames recomendados foram feitos no Benim, ou se você espera que eles sejam feitos na Tunísia. Há de que se preocupar. Continuaremos torcendo por você”.

Segundo revelam informações mais tarde, houve uma espécie de enganação pelos médicos tunisinos que, sabendo bem que o mal não podia ser curado definitivamente, aceitaram tratar o Florentin. A missão custava ao governo do Benim uns 13 milhões de francos CFA, uns 20.000 euros (em torno de 23.000 dólares).

Terceira fase: a viagem à Tunísia (julho a dezembro de 2012)

05 de Julho: após receber outra correspondência em 17 de julho sobre a chegada à Tunísia, os médicos examinaram, hospitalizaram e recomendaram a quimioterapia por conta dos resultados, algo inesperado e suspeito: mandaram o paciente ir embora, isto é, voltar ao Benim para continuar o tratamento por três meses. A minha



reação não demorou a chegar: “... É um pouco assustador saber que você já está no Benim. Fará falta ter cuidado com os médicos. Às vezes você tem coisas com charlatões. Eu duvido que o trabalho deles seja sério, após esse episódio, e te aconselho que tenha muito cuidado”. Acrescento ainda:

“A quimioterapia deve ser feita com muita precaução e cuidado. Eu não nego que eles adotem a medida do externato. É o que se faz, inclusive. Mas tal como eles estão a agir, nós não compreendemos mais nada. A ideia é que você esteja lá pelo menos um mês, antes de que te digam que volte ao Benim. A quimioterapia deve ser seguida por eles mesmos, para que possa experimentar o início, já que os remédios devem te enfraquecer, e que eles deverão reorientar o tratamento a partir da reação do teu corpo. Desejamos que a mesma seja favorável”.

15 de julho até outo(dezem)bro: viagens intermitentes: momento de muita discricção sobre as viagens ao exterior. O paciente cortou os laços com os irmãos e não teve mais interesse em discutir com esses ou enviar mensagens. A confiança foi depositada na família da mulher e na nossa irmã Jeannine Mireille.

Soube que, em outubro, o meu irmão quis se comunicar comigo, e que não conseguiu. Os meses de outubro a dezembro, mês do falecimento do Florentin, foram de silêncio, porque supostamente ele achava que falar sobre a evolução do mal e perspectivas de eventual recuperação eram comprometedoras, porque quem soubesse de melhoraras por parte dele poderia continuar atacando-o com feitiço.

Quarta fase: a volta ao Benim, o falecimento e considerações finais (outubro-dezembro).

Esta etapa caracteriza-se por ser a do desfecho. Trata-se de pensar em alternativas de cura tradicionais. O objetivo, nesta parte do



trabalho, é evidenciar que fora as questões de médico na resolução do conflito, há questões relacionadas com os nossos costumes e valores tradicionais também na resolução dos mesmos conflitos. Também por causa da extensão do trabalho, propositalmente, não abordarei a etapa das cerimônias fúnebres e os demais conflitos que foram registrados após a morte do meu irmão.

O diagnóstico foi dado, mas há algo por trás dos acontecimentos. Em várias sociedades africanas, a morte é um fenômeno misterioso, não é natural, e sempre é provocada por algum membro da família. O primeiro passo nesse drama com provável desfecho trágico é a consulta ao oráculo do Ifá. O sistema de Fa entre os fon passará a ser o mais usado para alertar sobre os motivos, as causas e as consequências da morte do indivíduo. A doença piorou, agora vamos trabalhar com a medicina tradicional. O trabalho não é mais de hospital, de médico, e sim, de curandeiros e adivinhos. Na verdade, a lavagem intestinal com café moído era uma solução pensada pela vítima já na volta ao país em janeiro de 2012, como foi mencionado.

Em efeito, num testamento assinado em 4 de outubro de 2012 às 20 horas e 10 minutos, e só publicado em janeiro, ou seja, três meses depois, Samuel Florentin, na página 02, declara:

“Todas as cerimônias costumeiras serão simplificadas na medida do possível sob o controle efetivo da família Sogbossi em Abomey-Calavi, e o restante em Abomey. Nesta ordem de ideias, eu contesto que os nomeados: Sogbossi Serge Maurice; Sodokpa Antoinette, Loukpé Prisca; Fofo Léon participem de perto ou de longe, em natureza, ou em espécie à nenhuma fase dos meus obséquios. Certamente, eu suspeito que este grupo de pessoas cujo líder é Sogbossi Serge Maurice, de ser a causa da minha doença e isto foi confirmado pelo pó de cor bege que este último espalhou no meu domicílio no dia 08 de agosto de 2012, sob os olhos e sob conhecimento da nossa irmã Sogbossi Mireille, da minha esposa Boya G. A. Elvyna e de mim mesmo. É uma pena que estejamos em esse nível”.



O testamento foi o divisor definitivo de águas nessa tragédia. Refletiu de maneira ainda confusa a tensão no seio da família do defunto. Esse avisa sobre a simplicidade das cerimônias funerárias a serem realizadas, mas ressalta o fato de que os “autores” principais da tragédia estão proibidos de participar das cerimônias. Como bem frisou Evans-Pritchard (1978), a crença na bruxaria é parte central de um sistema de valores organizado, coerente e com capacidade de regular a conduta humana. Compreendendo a crença na bruxaria como um sistema de ideias, o autor refuta as concepções de que a bruxaria seria uma “crença repugnante” (Pritchard apud Lacerda, 2017, p. 371). A bruxaria pode salvar como pode prejudicar, segundo a posição que cada um ocupa na correlação de forças numa balança, isto é, do lado em que você se situa, o que faz pensar na sua ambiguidade. Em 13 de outubro, se dando conta da extrema gravidade e iminente morte do nosso irmão, Serge escreverá:

“Entendi, finalmente por que eu fui despedido da casa do meu irmão mais velho Florentin e por quê ele é escondido de mim. Certamente, sou eu o assassino, o bruxo, e o maior malfeitor que, com a bruxaria e por maldade, queria eliminar o meu irmão Tintin; eu teria, de propósito, colocado um amuleto nas mãos de Mamãe para a fazer vingar contra o meu irmão mais velho e isso, com a cumplicidade de Tanti Antoinette quem teria me iniciado à bruxaria, ela mesma e sua própria filha Pipi sendo bruxas. Fofo Tintin teria visto [em sonho] a nossa mãe e o nosso pai, assim como todos os mortos da nossa família, nos seus vários sonhos e as consultas teriam revelado que eu sou o instigador, com a finalidade de eliminá-lo... etc.”.

Eliminar com a bruxaria quer dizer provocar a morte a partir de práticas mágicas eficazes que cobram as mais diversas manifestações, as mais diversas dimensões. O bruxo é, então, temido e muito perigoso.

Um desfecho desagradável, imprevisível e fatal. Serge:

“Tudo começou alguns meses antes do falecimento de mamãe. Fofo Tintin veio me ver para pedir a minha ajuda, dizendo que o seu sogro tinha ido a uma consulta na casa de um adivinho que disse que ele mesmo Florentin estava em perigo. Ele me pediu que o ajudasse, porque ele não poderia confiar nos sogros. Eu tomei nota do fato e lhe propus o que eu faria nesse sentido. Eu propus que ele consultasse pessoalmente o Douho em Abomey. Em seguida, ir a Lissazoumê para se proteger, uma vez recebidos os resultados de Douho. Alguns dias depois, ele voltou, e me disse que já tinha feito as coisas conforme indicado por mim.

Foi na hora de fazer as várias consultas que chegamos em casa do Bokonon (babalawo) Douho em Abomey, e temendo que este último fale, Fofo Tintin falou rapidamente no meu ouvido que quando eu lhe sugeri anteriormente uma consulta com o senhor, este tinha lhe dito que a nossa mãe ia morrer si nós não lhe fizéssemos a cerimônia do Kudyo (‘a troca de cabeça’), e que isso era urgente, mas que ele tinha esquecido de me informar. Eu fiquei surpreso, mas eu me controlei emocionalmente. Eu suspendi a consulta que planejamos no cidade da mãe da Lea, onde nós deveríamos chamar a alma da defunta para fazer perguntas a essa. Porque eu não queria a desunião na família”.

Uma omissão grave feita pelo irmão mais velho foi não ter informado sobre todo o conteúdo da conversa com o Ifá, mediante as ponderações do sacerdote do sistema divinatório. Uma intervenção necessária do dito sacerdote para o bem de todos, e, sobretudo, dos dois envolvidos na tragédia! Esquecer a informação sobre o risco da mãe morrer e o procedimento necessário para salvá-la através do ritual da troca de cabeça é a pior coisa que um filho possa fazer. Isso pode traduzir o medo do próprio irmão mais velho de ser uma potencial vítima da dita troca, ou seja, em vez de mamãe morrer, poderia ser ele. Diante dessa situação, cabe a possibilidade de imaginar que ele prefere que a mãe seja um bode expiatório. No relato do irmão Serge, podemos corroborar essa hipótese: “Nós estávamos tranquilos e de repente surgiu a morte



de mamãe. Eu estava surpreso quando a informação foi anunciada, e quando o meu irmão me disse: ‘É uma situação melhor do que se algum de nós morria’. Eu reagi logo: ‘é de todo modo grave, porque a mãe dela [a nossa avó, grifo meu] ainda está viva’”. Há um conflito que se desenha nesse confronto, conflito ainda não resolvido até hoje. Até posso afirmar que há vários tipos de conflitos latentes. Seria realmente um duplo castigo o fato de a gente perder, no espaço de 16 meses, dois entes queridos de forma fatal? Haveria uma morte preferencial, resultado da ocultação da informação que, apesar de ser perigosa, ajudaria ambos a se salvar; primeiro a mãe; e depois o filho? Haveria vingança por parte da nossa mãe, depois de falecida, de virar contra o nosso irmão omissos e levá-lo à morte? Um dos mecanismos para esclarecer dúvidas é interrogar a pessoa falecida, a partir de uma cerimônia especial.

Digno de nota mencionar aqui a questão da relação entre morte e linguagem (Thomas, 1980, p. 401-402). O autor alega que o verbo é força de vida e força de morte, e que nas sociedades chamadas de negro-africanas, às vezes, de civilizações da oralidade, o verbo é uma força e não pode faltar de participar da concepção da morte. E que se entende, certamente, que se a palavra é suficientemente forte, ela esconde o terrível poder de matar (Thomas, 1980, p. 403). Na última parte do depoimento do Serge verifica-se claramente que a verdade sai da intercomunicação com a pessoa falecida, que poderá dizer tudo sobre quem a matou, e sob que circunstâncias. Já se fala em “diálogo com o morto” (Thomas, 1980, p. 400). Há uma espécie de desobediência moral, o fato de Florentin ter calado tão importante informação sobre o dever de realizar as cerimônias necessárias para a troca de cabeça. E mais uma culpa irreparável, resultado de uma negligência que pode levar à fatalidade. Aliás, um confronto com o morto ajuda a sentir com mais emoção o ente querido mais de perto. O sistema de adivinhação foi o primeiro recurso na busca do autor do infortúnio. Outro passo importante nessa espécie de debate democrático é o interrogatório do cadáver:



a fim de saber qual malefício ocasionou o fenecimento, qual foi a falta secreta que ele cometeu. Fazendo perguntas a ele, os sobreviventes chegam a dois fins de vez. Eles tiram as máscaras do bruxo cuja atividade homicida é uma ameaça perpétua para o grupo social e, ao mesmo tempo, mostram ao novo morto que não esquecem o direito de vingá-lo por eles (Thomas,1980, p. 400).

Voltando ao caso do comportamento estranho de Florentin com relação a uma espécie de alívio pela morte da nossa mãe, Serge continua reforçando a hipótese de que a fatalidade perseguia o irmão mais velho, doente de câncer no rim.

“No dia do levantamento do corpo na morgue de Goho, eu estava no pátio com Fofo Tintin quando o senhor Leão veio nos informar que ele havia colocado um amuleto na mão de mamãe, e que quem for a causa da morte dessa, sofreria as consequências, já que todos nós suspeitávamos o irmão consanguíneo da nossa mãe chamado Roberto. Imediatamente, o nosso irmão Florentin me colocou de lado para protestar sobre o fato de que aquele homem não havia recebido a nossa autorização para cometer tal ato. Ele queria, como é de costume, me incitar a reagir, mas como eu o conheço, respondi que eu não via nenhum inconveniente, já que era o mesmo senhor Leão quem fez o mesmo gesto por ocasião do falecimento do nosso pai. O único que sabia de tal atitude na família era o nosso irmão mais novo Ghislain, informado pela prima Prisca no cemitério. Como conhecíamos o suposto inimigo, não havia problema. Eu não sabia do que se tratava. Só os mortos deveriam perseguir os responsáveis. Foi, então, após as cerimônias de enterro, que a doença de Florentin se manifestou, brotou. Eu era o primeiro que ele informou e eu suspendi no ato a reunião que eu tinha para ir vê-lo e levá-lo automaticamente ao consultório do meu urologista”.

Há mais uma intervenção pelo Sr. Leon no sentido de fazer justiça a quem teria matado a senhora Albertine Sodokpa, mãe dos irmãos Sogbossi. O que cria um suspense. A suspeita, após a suposta intervenção



de Florentin para reprovar essa atitude, não se reduz mais ao irmão consanguíneo da falecida, mas, sim, ao seu próprio filho.

Em 13 de dezembro de 2012, Florentin Samuel Sogbossi veio a falecer, de madrugada, após uma longa enfermidade. É o que se lê no folder de condolências (En mémoire, 2013).

Há de se aprofundar mais nessa indagação que inclui outros atores que não cabe aqui mencionar, devido à quantidade de páginas que o artigo deve cobrir.

Paro a minha etnografia aqui, e espero que, em breve, continue a relatar e analisar o episódio da morte trágica de Florentin, morte provavelmente ligada a conflitos de diversos tipos, ainda não resolvidos até o presente.

Referências bibliográficas

Evans-Pritchard, Edward E. **Witchcraft, oracles and magic among the Azande**. Oxford: Clarendon Press, 1968 [1937].

Lacerda, Paula M. “Lei, violência e acusações de “magia Negra” em crimes contra crianças. **MANA** 23(2): Rio de Janeiro, PPGAS, 2017, p. 371-400.

Sogbossi, Florentin Samuel. **Testament**. Estudo de Me Rufine Nassirou Hunkanrin Abomey-Calavi, Benim, 14 de janeiro de 2013.

Sogbossi, Florentin Samuel. **En mémoire de Notre cher et regretté Sogbossi Florentin Samuel**. Abomey Calavi?, 2013, 8 p (Folder inédito).

Thomas, Louis-Vincent. **Anthropologie de la mort**. Paris, Payot, 1980, 538 p.

Correspondências via e-mail: Sogbossi, Florentin Samuel Sogbossi, Serge Maurice Sogbossi, Ghislain Patrick.



A CLIVAGEM ENTRE EUROPEUS E AFRICANOS SOB O BALUARTE DO RACISMO: AS EXPOSIÇÕES UNIVERSAIS

 Leila Leite Hernandez¹

Eu sou escravo não da ideia que os outros têm de mim, mas de minha própria aparência. (...). Quando gostam de mim, eles dizem que gostam apesar da minha cor. Quando não gostam, é por causa da minha cor. De um jeito ou de outro, estou fechado em um círculo infernal.

Frantz Fanon, 1971.

O sonho, o tempo e o espaço

O olhar do mundo acompanhou os processos de expansão dos grandes impérios ocidentais, produzindo novos discursos e repertórios de imagens para os quais as viagens dos missionários e dos expedicionários se mostraram fundamentais. Não é demais lembrar que os relatos – importantes como as viagens – passaram a se constituir em uma das principais fontes para a compreensão do contato, da conquista e da colonização, tendo sido ainda primordiais para definir as construções a respeito de uma alteridade homogeneizante em que os africanos eram projetados para um tempo pretérito, desprendido da

¹ Professora de História da África na Universidade de São Paulo-USP. E-mail: leila.h@uol.com.br



contemporaneidade. Os Outros eram viventes em um espaço diverso do espaço europeu. Essa disjunção do tempo e do espaço foi fundamental. “O pensamento pós-ilustrado esforçou-se por definir a “África” como um espaço ontologicamente distinto da “Europa” (ainda que parcialmente sobreposto ao “Oriente”), que, no entanto, corresponderia de forma mais ou menos fiel ao que a civilização europeia teria sido no passado remoto” (Hernandez e Marcussi, 2020, p. 10).

Marcada por categorias uniformes, o interior de uma África caracterizada pela selvageria e pela degradação social dos seus povos foi levada aos governantes, militares e cónsules por meio da literatura de viagem propiciando o enraizamento dos interesses políticos e comerciais europeus. Ao expor uma pluralidade discursiva e imagética recheada de ambiguidades e de ambivalências, os discursos comportavam também a alusão a um interior de uma África com cidades e estados densamente povoados, redes comerciais e mercadorias lícitas que teriam mercado em países europeus, levando a que mantivessem contato comercial e diplomático com os habitantes das cercanias dos grandes rios – caso do Níger e do Congo –, de seus afluentes e circunvizinhanças.

Foram essas e outras estratégias retóricas que descreveram a organização social, política e religiosa, as características geofísicas e a minuciosa descrição da fauna e da flora. E sob a égide do empírico os viajantes se debruçavam sobre o desenho e a cartografia, dando mostras da importância da observação, da experiência, da descrição e da coleta de dados, buscando as diferenças como sinônimos de desigualdades para justificar as fronteiras que separavam europeus e africanos.

Quanto à noção de África e da sua conquista pelos europeus entre os anos finais do século XIX e o século XX, Joseph Conrad foi talvez quem apresentou com maior perspicácia a violência que inspirou as conquistas e a missão civilizatória que as impulsionou. Cito:

A conquista da terra – o que, de um modo geral, significa tomá-la daqueles que têm uma pele de cor diferente da nossa ou um nariz



ligeiramente mais achatado – não é uma coisa muito agradável de se ver quando observada por um tempo demasiadamente longo. O que redime essa ação é unicamente uma ideia – a ideia que a inspira. Não uma afetação sentimental, mas uma ideia, e uma fé desinteressada nessa ideia – algo que a gente possa erguer como um altar, e a que possa prestar reverência, oferecer sacrifícios (Conrad, 1974, p. 13).

Ao reforçar essas ideias, o imperialismo e a cultura se legitimavam e reforçavam o *nómos* da modernidade europeia, colocando em um mesmo conjunto arquitetônico a visão de um mundo edulcorado, onde o tempo era secularizado e posto à disposição do tempo cronológico. Juntos, os eixos do tempo e do espaço faziam com que a história se tornasse global e os preceitos civilizacionais, além da pluralidade discursiva feita de textos e imagens do tempo arcaico da África, como parte de uma íntima relação com a exaltação das conquistas tecnológicas, dos feitos industriais, das novas concepções arquitetônicas e das artes. Essa concepção integral do mundo se fez presente em vários tentáculos imperiais como museus, feiras etnológicas e exposições nacionais e transcontinentais, essas transformadas em palcos da grande publicidade dos diferentes processos de industrialização e desenvolvimento das nações imperiais da Europa.

Festas do progresso

Os anos entre 1850 e 1958 formaram um período crucial para o desenvolvimento da cultura moderna e puseram em relevo a morte de um mundo vivido e a necessidade de outro com base na revolução econômica, exibindo o progresso e a força de criação de um futuro com economias e sociedades mais avançadas, em um planeta cujas transformações remetiam à interdependência entre os processos nacionais, transnacionais e transcontinentais em diferentes contextos do imperialismo capitalista colonial. Possuidora do mais extenso império e da



maior frota naval do globo, o Reino Unido da Grã-Bretanha e da Irlanda deu início ao período mais áureo da sua história, encabeçando as chamadas “festas do progresso”, exposições internacionais produzidas com visões de mundo que destacavam a capacidade humana, mostravam as riquezas do tempo presente, ao mesmo tempo em que faziam previsão de um futuro ainda mais grandioso movido pela construção de novos paradigmas da ciência, indústria, arquitetura, artes, tecnologia e dos costumes.

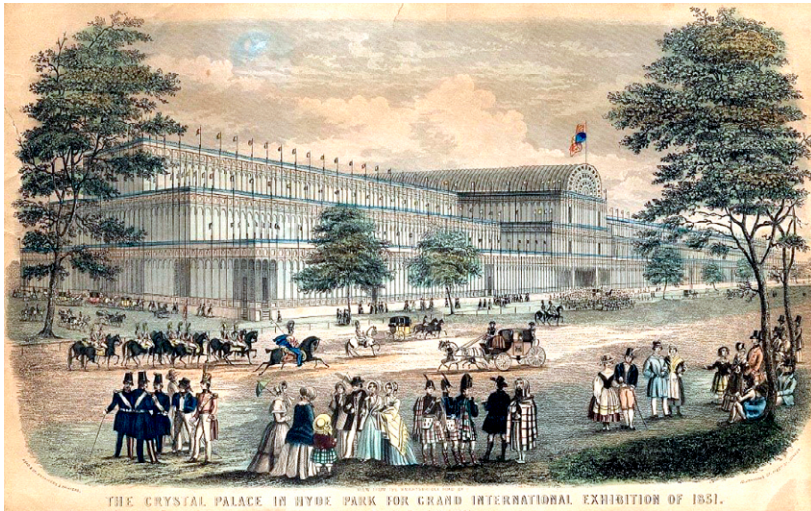
A conjuntura da segunda parte do século XIX foi marcada por um nítido processo histórico de crescimento da produção e riqueza, além da cultura. O poderio vitoriano foi engrandecido pela Grande Exposição dos Trabalhos da Indústria de Todas as Nações, em 1851, no Palácio de Cristal, fiel a um esquema histórico-evolutivo linear que projetava a imagem de uma grande nação industrial moderna, ao lado de outras em diferentes estágios de industrialização. Também mostrava as inovações tecnológicas relativas às diferentes atividades humanas que possibilitaram o estabelecimento de laços econômicos e do intercâmbio de informações entre as nações. Não é demais reiterar que nesses grandes eventos as noções de progresso e civilização eram cruciais, guardando uma relação direta com a superioridade da ciência sobre outras formas de compreensão humana da realidade. Segundo Karl Popper, esse cientificismo como crença dogmática, o rigor cognitivo e a primazia de apresentar benefícios práticos condicionavam o lugar que cada país ocuparia em cada uma das seções do evento.

De caráter universal, a “exposição cosmopolita da indústria” marcou a história das exposições transcontinentais, tendo como característica predominante ser a primeira experiência de caráter universal e aquela cuja essencialidade estava em ser o marco de “transformação da vida material moderna”, como mostrou Marshall Berman (2001). Ao romper a natureza e o sentido anteriores à segunda parte do século XIX havia um espaço na vida moderna que abrangia a presença e as representações dos povos colonizados em um todo,



mantendo a alteridade dicotômica radical entre a Europa e os Outros, em particular à África. E além de contemplar o novo anunciando a superioridade científica e civilizacional britânica, a presença do exótico era marcada pela exibição dos que eram diferentes dos europeus e que talvez só chegassem à civilização moderna dali a muitos séculos. O império se tornou um tema de interesse, fazendo-se presente no imaginário dos europeus como um domínio essencial da grandeza de uma nação moderna em franco processo de transformação, levando a construção de novos paradigmas e novos repertórios de imagens.

Fig. 1 – “O Palácio de Cristal em Hyde Park para a Grande Exposição Internacional de 1851”²



Esse cartão-postal ostenta uma representação do Palácio de Cristal, guardador de um grande espetáculo que anunciava a expansão da sociedade industrial, a formação de uma sociedade de mercado e a preponderância da burguesia. A construção de ferro fundido e vidro

² Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Crystal_Palace_in_Hyde_Park_for_Grand_International_Exhibition_of_1851.jpg>. Acesso em: 29/07/2021.



apresentava um novo conceito de espaço arquitetônico que espelhava a metáfora das sociedades ocidentais e aludia aos desdobramentos de impulsos políticos “democratizantes”, mostrando a presença das classes médias e populares urbanas. E, ao celebrar, a Grã-Bretanha dava mostras da sua experiência imperial e do dever cristão de subjugar povos social e racialmente desvalorizados, conduzindo-os a transpor a barbárie. Além disso revelava, como as demais exposições internacionais que lhe sucederam, a superioridade do ser humano, em particular do homem europeu, letrado e civilizado, com primorosa formação profissional em diferentes áreas. De quebra, apresentava um conjunto de imagens que convergia para uma exaltação do trabalho disciplinado, além de ressaltar a relevância do esforço dos indivíduos para o seu crescimento e o de uma nação.

Fig. 2 – “Palace Park, London”³

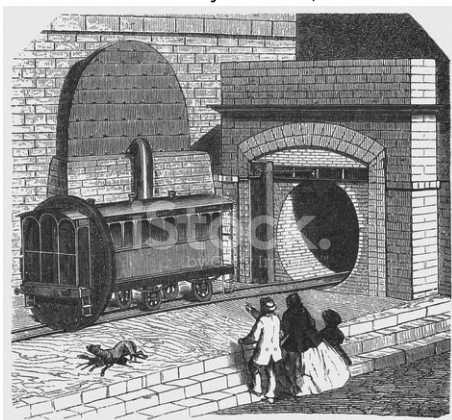


³ Disponível em: <<https://i0.wp.com/profjoecain.net/wp-content/uploads/2021/01/Crystal-Palace-interior-British-copy.jpg?resize=737%2C415&ssl=1>>. Acesso em: 29/07/2021.

Contudo, a euforia em torno da expansão da sociedade industrial e na formação de uma sociedade de mercado renegava ao esquecimento o que não cabia no mundo adocicado das exposições, como as relações de domínio da burguesia e a expansão da classe trabalhadora assalariada, poucos anos depois postas em foco por Marx e Engels (2005) no “Manifesto do Partido Comunista. Mais ainda: era apagada a situação dos camponeses e artesãos independentes sem nenhuma possibilidade de competir com a produção de massa capitalista, provocando o fechamento das oficinas e o abandono de suas terras. A visão proporcionada pelas exposições exaltava a noção de que o corpo natural era como uma máquina sobreposta à intervenção da vontade e da liberdade. Entre o corpo humano e a máquina foram tecidas as malhas que enovelavam as críticas sobre a exploração dos trabalhadores. Assim, a ideia de homem livre moderno acabava subsumindo as hierarquias, atribuindo pertinência ao sistema fabril das nações europeias industrializadas – e das não europeias como Canadá, Austrália e Estados Unidos – apresentadas ao alcance do grande público.

Ao exaltar a razão humana que dominava, transformava a natureza e produzia novos inventos era salientada a superioridade da razão humana ocidental, em particular do homem europeu. De quebra, apresentava um conjunto de imagens que convergia para exaltar a capacidade civilizatória do trabalho disciplinado e a importância do esforço como o aspecto principal do crescimento individual e de cada nação. E mais: voltava-se ao enorme desejo de transformação cultural por meio da textualidade e das representações visuais, sendo que para expor o acervo se recorria às narrativas que entrelaçavam um didatismo renovado e uma visão complexa e original, consagrando a estrutura binária e linear de pensamento.



Fig. 3 – “Stock Premium de Trem Neumático. Crystal Palace, 1851”⁴

O domínio do ferro (por sua plasticidade e resistência) e do vidro (que propiciava iluminação natural) na produção de uma estrutura arrojada nos sentidos construtivo e estético.

Abrangente, mas sem ferir a singularidade dos 25 países participantes e mais de 13 mil expositores, a comissão executiva regulamentou a distribuição dos objetos por seções: maquinaria, ao norte; matérias-primas e produtos agrícolas, ao sul; e os produtos artísticos e manufaturados, obedecendo às regras da classificação. Tidas como iguais por compartilharem do ideal de contínua e progressiva tecnificação, as nações que apresentavam um ritmo mais lento ou atrasado como as colônias tinham a sua incultura relacionada a uma postura mental inferior, segundo a escala evolutiva do progresso moral e civilizacional. E, de fato, essa era a prova mais evidente da assimetria do discurso e da prática presentes no gesto de construção dos impérios que, conforme a estrutura de pensamento eurocêntrico, “domina o nosso pensamento e devido a sua projeção mundial através da expansão do capitalismo e do fenômeno colonial, marca a cultura contemporânea, impondo-se como um modelo

⁴ Disponível em: <www.freeimages.com/es/premium/crystal-palace-pneumatic-railway-1384963>. Acesso em: 29/07/2021.

fortemente condicionado para alguns que obrigou à aculturação de outros” (Sache, 1971, apud Bigo, 1974, p. 23).

Os aspectos essenciais da teoria e da empiria do orientalismo do século XIX nas circunstâncias históricas do imperialismo colonial significaram uma apropriação cultural dos europeus ao expor alguns objetos de uma realidade exótica como mais atraente do que científica. No caso do Egito, uma das nações mais antigas cobiçada pela Inglaterra, “quase desde os tempos de Homero”, escolhi no processo de construção das visualidades sobre ele a imagem de Indra, o deus do céu, a principal divindade do Livro dos Hinos (Rigue Veda), celebrado por seus poderes e por sua força de afastar quem impedisse a prosperidade e a felicidade do país. Foram expostos como parte do ambicioso intuito inglês de formar o caráter e treinar a mente do egípcio, ontológica e epistemologicamente diferente do Ocidente. Ressalto ainda que política e culturalmente convinha ao Ocidente que a representação do Egito o mostrasse como um país considerado inferior em termos de civilização, mas que segundo o olhar europeu constituísse um importante suporte cultural do imperialismo. Enfim, o Egito interessava às exigências de uma educação voltada para o reconhecimento de uma universalidade global enganosa.

Fig. 4 – “Stone sphinx statue”.



Fig. 5 – Litogravura: modelo de elefante. Crystal Palace, Hyde Park, London, from Dickinson's Comprehensive Pictures



Também a Índia fazia parte do Orientalismo como invenção do Ocidente. Profundamente forjado, o grande circuito em que foram apresentados seus famosos chás, as sedas em meio a outros produtos



e os próprios indianos expostos com vestimentas e objetos próprios da sua cosmogonia formava um cenário em que prevalecia a ideia do poder e da efetividade. E para legitimar sua autoridade, os ingleses produziram um discurso como parte de uma geografia imaginativa que dava a conhecer o repositório de uma experiência oriental aprisionada pelo signo ocidental britânico e seu significado colonial.

Por seu enorme sucesso de público, a exposição de 1851 inaugurou o calendário das exposições internacionais – meio de entretenimento, formação e informação – reiterando o progresso e a modernidade como ideais comuns: Paris, 1855; Londres, 1862; Paris, 1867; Viena, 1873; Filadélfia, 1876; Amsterdam, 1883; Antuérpia, 1885; Paris, 1889; Chicago, 1893, Paris, 1889 e 1900 e Bruxelas, 1958. Tratarei aqui das três últimas por sua grandeza, pelo grande número de expositores e de visitantes e, sobretudo, por suas matrizes ideológicas, suas particularidades históricas e pela concepção das aldeias coloniais.

Viva a queda da Bastilha!

A Exposição Universal de Paris de 1889 festejou a queda da Bastilha e destacou a audácia dos engenheiros em afirmar o valor estético de materiais como o ferro, o aço, o vidro e a iluminação. Nela foram classificados os produtos brutos e as indústrias do ferro e da metalurgia, a mecânica, a elétrica, as obras de arte, além de tecidos, roupas, móveis, entre outros manufaturados, e produtos agrícolas. Entre os pavilhões os produtos eram expostos para serem vistos por todas as nações e pelo grande público.

Como cerne de um tempo presente exitoso e, mais ainda, por ter acabado de vencer a guerra contra a Alsácia e Lorena, a exposição de 1889 foi mais do que uma celebração dos avanços democráticos da política e da sociedade francesa. Proporcionou, em particular, o reforço do sentimento de nacionalidade, afirmando um conjunto de valores para todo império, ao utilizar diversos tipos de atração e entretenimento. E



por não ser uma questão meramente historiográfica vale reiterar que dentre as ambições francesas estavam ainda a valorização estética do ferro e do vidro e a novidade da eletricidade como fortes razões de exaltação do ineditismo dos planejadores que além de distinguir a difusão industrial da França, também reafirmavam a liderança de Paris nas Artes em plena Belle Époque (na arquitetura, nos óleos e nos materiais próprios da estatutária) e na Civilização, incluindo a psicologia moderna e o objetivo de impor às massas, uma pedagogia do progresso.

A onipresença do paradigma que era símbolo das manifestações de todo um pensamento que exaltava a experiência, a razão humana e a vida empírica era, como na Exposição do Palácio de Cristal, uma questão bem menos filosófica do que política. A emergência da centralidade da diferença como desigualdade era uma forma de escamotear a contradição entre os homens livres e iguais vivendo com algumas modalidades de integração fraterna em Paris, ao lado daqueles que estiveram submetidos à escravidão até sua extinção, em 1880. Como o pensamento de integração configurava a imagem de uma história planetária pontuada por promessas de riqueza crescente, os franceses justificavam a conquista dos africanos e a sua subjugação por meio das guerras de pacificação ou domesticação e pela principal tarefa das administrações coloniais de confiscar terra e gado, da cobrança de impostos e da imposição das formas de trabalho compulsório, com nítido descompasso entre ideia de civilizar e a sua efetividade.

E a grande marca da exposição foi a Torre Eiffel, um colosso de ferro cultuado como fetiche que transbordava força e graça. Anos antes, em 1867, o Guia da Exposição de Paris chamava atenção para o caráter efêmero das exposições: “O público necessita de uma concepção grandiosa que surpreenda a sua imaginação; é preciso que o seu espírito se detenha espantado perante as maravilhas da indústria. Ele quer contemplar um olhar feérico e não produtos similares e uniformemente” (Guerreiro, 1995, p. 79).



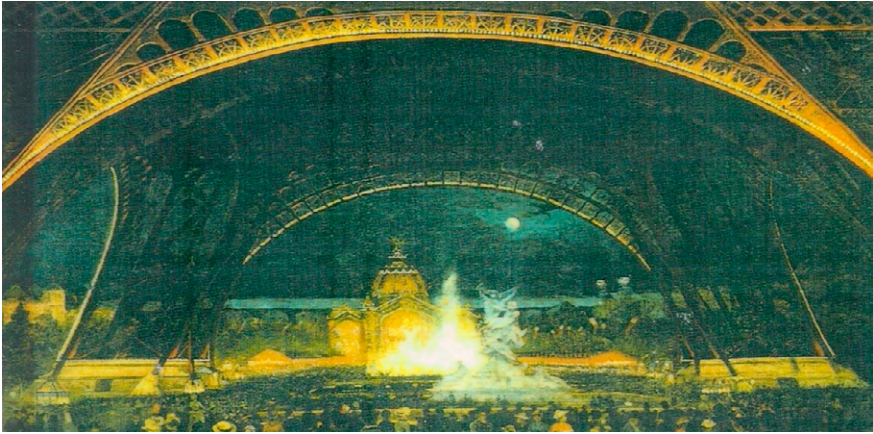
Fig. 6 – “Cartão-souvenir da Brusserie d’Arcueil”⁵

Também capaz de roubar a cena, encontramos o Pavilhão Coignet que produzia uma visão mágica dos reflexos de jatos d’água criando quadros de sonho e fantasia, em especial para os que não percebiam que o espetáculo de luz e sombra era reflexo dos jatos à custa de pequenos espelhos e placas coloridas habilidosamente colocadas. O fascínio das luzes comemorava o capitalismo com maquiagem de festa em um mundo dulcificado.

Acresce a essa a icônica pintura vista da base da Torre Eiffel como se fosse a consagração do nacionalismo da França se estendendo aos espaços transcontinentais impregnados do gesto imperial que marcava a cultura francesa e exibia os despojos da acelerada expansão colonialista. Tenho a ousadia de pensar que a lua ao fundo poderia ser um recado a Rhodes de que sim, a França havia anexado os planetas...

⁵ Cartão-souvenir da Brusserie d’Arcueil. Litogravura colorida. Paris: P. Menu e Imp. B. Lang. 8,5 x 11,5 cm. Comité Français des Expositions, Paris (Barbuy, 1999, p. 24).

Fig. 7 – “Festa noturna, abrasamento da Torre Eiffel”⁶



Ressalto que a noção de progresso dominante no pensamento da segunda metade do século XIX até 1958 apresentava duas acepções: a primeira relativa ao seu aspecto quantitativo, exibindo a evolução da técnica em busca da dominação da natureza. A segunda, qualitativa, abordava o alargamento das potencialidades humanas, sendo que ambas realçavam as máquinas como provas materiais da escalada da tecnologia e do sucesso da indústria, representadas, por exemplo, pelas pontes rolantes, enorme sucesso junto ao público.

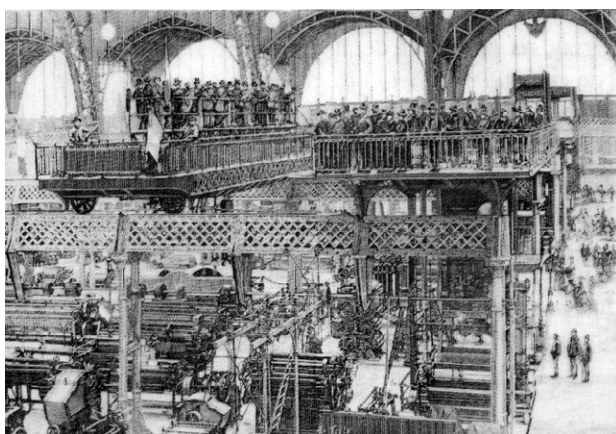
Semelhante ao ocorrido no Palácio de Cristal, a condensação do mundo em uma exposição de grande envergadura escamoteava as desigualdades, convergindo para a consagração da força e da consolidação do sistema fabril no qual a máquina era o invento pelo qual se estendia o mundo da tecnologia. Destaco uma vez mais que em relação ao mundo do trabalho humano foram produzidas aporias que convergiam para a consagração da força e do sistema fabril. Era a instituição das intrincadas relações entre o homem e a realidade

⁶ Festa noturna, abrasamento da Torre Eiffel. Litogravura colorida, Paris, Lith, F.A Qppel, 82,5x60cm. Musée de la Publicité, Paris (Barbuy, 1999, p. 74).



circundante (o trabalhador e a máquina), com certa dialeticidade, mas sem diminuir a carga alienante e desumanizadora decorrente dos meios de produção. E afastava para o esquecimento os “desempregados e os pobres desregrados”.

Fig. 8 – “Galeria das Máquinas: as pontes rolantes”⁷



No espetáculo da Exposição Internacional de Paris, os países da Europa ocidental deram continuidade à ânsia de expandir suas conquistas transcontinentais, passando a colonizar diversas áreas do globo. As exposições universais, ao lado da literatura de viajantes, da literatura colonial, dos museus etnográficos, jardins como o da Aclimação, em Paris, panfletos, artigos de jornais e cartões *souvenir* passaram a difundir a glória da missão civilizadora, buscando legitimidade para a tarefa de herói educador, uma autoridade competente que demonstrava os esforços de “classificação e ordenação do mundo não ocidental”, uma história proclamada como universal, embora empiricamente contida em um espetáculo parcial e seletivo.

⁷ Galeria das Máquinas: as pontes rolantes. Gravura de E. A. Tilly, in L'Exposition de Paris, 1889, v. 1/2, p. 136. Biblioteca do Museu Paulista/USP (Barbuy, 1999, p. 70).

Da exposição de 1889 fazia parte a propaganda civilizatória da França, Inglaterra, Portugal, Alemanha e o rei Leopoldo da Bélgica tinham, por exemplo, em relação ao Senegal, Argélia, Tunísia, Marrocos, Indochina, Índia, Indonésia, Transvaal, Madagascar, o Congo e o Sudão ocidental e central. Daí ter se desvelado a faceta do poder e da supremacia, em especial da França e da Grã-Bretanha, possibilitando-lhes manter a hegemonia sobre os povos dos territórios periféricos com lógicas imperiais de ocupação e exploração, mas deles usurpando “o direito à *iniciativa histórica dos povos, noutros termos, o direito à personalidade*” (Andrade, 1978, p. 9). Quanto a exibição de seres humanos como atração, era reconhecida como um episódio histórico que expressava o peso do racismo nos impérios coloniais, ao longo do século XIX até meados do século XX.

Contudo, o progresso entrelaçado à ideia de civilização era o estágio mais avançado (econômico, social, político, religioso, moral, artístico e psíquico entre outros aspectos) que uma sociedade humana poderia alcançar seguindo um processo evolutivo e de longa duração. Diferentes povos, nações e estados eram classificados e hierarquizados em uma estrutura modular que teve ampla circulação e cimentou a transnacionalização da condição negra. Mas o que foram as aldeias comunais para o visitante das exposições internacionais dos séculos XIX e XX? Insisto que as circunstâncias históricas de pouco menos de uma centena de anos configuraram cenários realistas nos quais os colonizados tinham de exibir suas características morfológicas visíveis (cor da pele, tipo de cabelo, feições do rosto), com traços intelectuais e morais que permitiam construir socialmente os estereótipos dos colonizados. Argumento ainda que o processo de pensamento era revelador ao entrelaçar as relações entre imperialismo e cultura, construindo ideias e representações visuais que moldaram a estrutura psíquica de colonizadores e colonizados até que o império fosse contestado pelos movimentos anticoloniais emancipacionistas.

Como a mais condensada representação do projeto capitalista de mundo, os zoológicos humanos exibiam homens e mulheres negros,



constituindo-se mais um chamariz para atrair o grande público para as exposições. Queriam ver as pessoas “bizarras”, com suas formas de vestir e seus diferentes hábitos, levando-as a ser classificadas como seres no início da escala evolutiva humana, ao lado de índios e pessoas com características singulares e exóticas em seus habitats reconstruídos. Era uma forma substancial da definição do que é o Negro, conforme define Mbembe (2014, p. 63): “A expressão ‘razão negra’ remete para o conjunto de deliberações acerca da distinção entre o instinto animal e a *ratio* do homem – sendo o Negro o testemunho vivo da própria impossibilidade desta separação”.

Fisicamente construídas, as representações sociais, segundo a estrutura binária e rígida do pensamento, tornavam-se palpáveis e mostravam a assimetria e a desigualdade entre as nações, em particular, em relação às colonizadas, exemplos de estupidez atávica. Em poucas palavras, a dominação se legitimava pela interferência nas mentes das pessoas ao mostrar que o tempo e o espaço norteavam a forma como a África era definida no ideário europeu, como um espaço onde se projetava um tempo pretérito da Europa enquanto entidade histórico-geográfica.

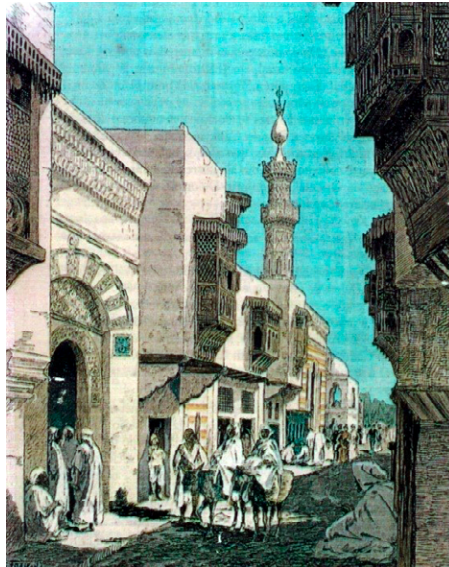
Mas o racismo contra as populações compostas por negros não foi o único produto das expedições universais europeias. Houve, além disso, e com uma influência bastante significativa, a elaboração dos cartões postais que reproduziam fotografias e gravuras, essas instrumentos que permitiam que determinadas realidades pudessem ser recriadas de acordo com aspectos da narrativa que o uso da imagem pretendia criar. Assim, certa realidade podia ser construída acentuando-se algumas características e acrescentando ou obliterando outras. Além disso, os cartões postais eram alvo de um consumo que alimentava o colecionismo desde o XIX, recaindo nos que apresentavam territórios e povos considerados esdrúxulos. No imaginário europeu os zos humanos eram as invenções que mais instrumentalizavam as condições dos indígenas africanos, construindo ou reforçando preconceitos sobre as populações



colonizadas. Ao serem apresentados mostravam-se como selvagens que viviam como selvagens em troca do ganho de algumas migalhas.

A combinação de velhas ideias ganhou novos métodos e a visita aos zoológicos humanos atraía os europeus levando à repulsa e ao sentimento de pena frente aos autóctones africanos. Da parte desses havia constrangimento e timidez, fosse em uma “rua sinuosa do Cairo”, no desenho de um pequeno espaço do Senegal, ou ainda no retraimento e na vergonha imensa das javanesas de Kampong.

Fig. 9 – “A Exposição Universal: uma rua do Cairo”⁸



Na mesma chave analítica de criação de imagens para conquistar o público, como já se fazia em Paris nas exposições etnológicas, a força dramática e altamente condensada das aldeias comunais não escondia o desconforto do grupo exposto, ao mesmo tempo em que eram um

⁸ A Exposição Universal: uma rua do Cairo, edificada no Champ de Mars, sob a direção do sr. Delart de Gléon. Litogravura colorida de G. Frampton, in L'Exposition de Paris, 1889, v. 1/2, p. 73. Biblioteca do Museu Paulista/USP (Barbuy, 1999, p. 128).



chamariz essencial para atrair o grande público que queria ver pessoas de hábitos extravagantes⁹

Na sequência apresento um cartão postal que visava retratar aspectos geográficos e culturais de Saint Louis, no Senegal, apresentando sinais do projeto assimilacionista francês como pretensamente inclusivo porque baseado no harmônico convívio entre colonizadores e colonizados, ambos apresentados como grupos homogêneos. A manipulação ideológica da imagem fica bastante clara em vários aspectos: vegetação, moradias e vestimentas dos indígenas, por exemplo. O progresso se transformou em um mito ressignificado no âmbito de um aparato ideológico voltado para o convencimento de que a história tinha destino certo e glorioso, capaz de levar as nações à felicidade, inclusive as colônias. É conhecido o desabafo indignado do joalheiro senegalês Lawbé Thiam:

Estamos muito humilhados por sermos exibidos desta forma, em cabanas como selvagens; estas cabanas de palha e barro não dão uma ideia do Senegal. No Senegal temos grandes edifícios, estações ferroviárias, caminhos-de-ferro; iluminamo-los com eletricidade. O Bureau de Higiene não tolera a construção deste tipo de choupana. Os [existentes] que se encontram em mau estado não são substituídos.” (Palermo, 2003, p. 291).

⁹ Ésther, Angelo Brigato. Senhoras e Senhores, aproximem-se! Bem-Vindos ao Maior Espetáculo da Terra. In FAROL (Revista de Estudos Nacionais e Sociais). Trata-se de uma resenha do livro de OUTSOUKOS, Sandra S. M. Zoológicos humanos: gente em exibição na era do imperialismo. Campinas: Unicamp, 2020.



Fig. 10 – “Cartão-souvenir da loja de departamentos Au Bon Marché¹⁰”



Destaco outro exemplo de enquadramento e registro da imagem do Outro. Ao proclamar a unidade entre as nações, a fotografia que tornava evidente a complexa dinâmica do poder das Índias Orientais Holandesas salientava que o zoológico humano, vila de negros ou exposição etnológica referente à colônia da Indonésia – da qual Kampong faz parte – são muito mais que uma experiência comum de colonização. Um estúdio montado na feira permitiu destacar a sexualidade das mulheres, trazendo o gênero como uma das dinâmicas peculiares das diferentes formas (plurais) da extrema assimetria social, racial e de gênero próprias do contexto plural e multiforme do império.

Produzida no contexto colonial holandês, esta foto reproduziu diferentes modos em que podiam ser vistas mulheres em um quadro social que as inventava e consumia. De certo modo isso explica as roupas de festa, os adereços, as posições das diferentes mulheres retrata-

¹⁰ Cartão-souvenir da loja de departamentos Au Bon Marché. Litogravura colorida de J. M. 7,5 x 11,5 cm. Coleção Particular.



das com os braços afastados e as pernas entreabertas, exibindo os seus corpos em um quadro de naturalização da hierarquia social. Por sua vez, a arquitetura local reunia diferentes espaços e tempos, registrando um vínculo social de submissão. Era o império sintetizado em uma totalidade contraditória que registrava os adversários em uma mesma estrutura de dominação que desconsiderava a resistência dos nativos.

Fig. 11 – “Mulheres Javanesas de Kampong exibidas na Exposição Universal de Paris (1889)”¹¹



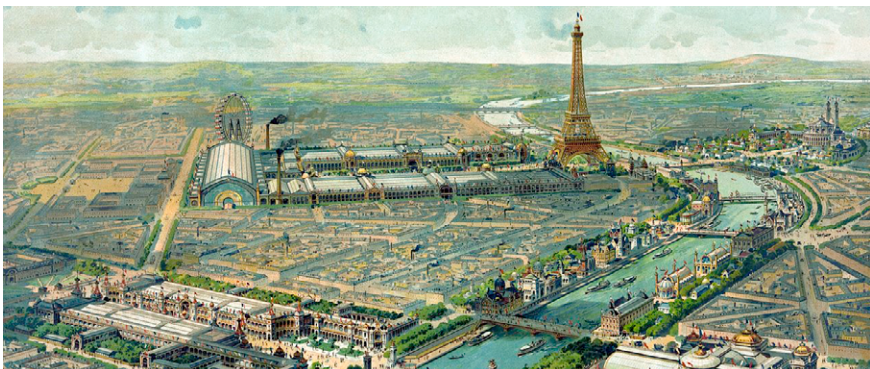
Saliento que as formas de expor seres humanos em exposições internacionais, feiras mundiais, jardins como o da Aclimação ou mesmo uma vila no Sudão transmitiram o argumento de que o negro africano era o elo biológico de ligação entre o homem branco ocidental civilizado e o macaco. A justificativa ideológica encontrava respaldo no darwinismo social e no evolucionismo, não raro, com a concepção de um Ocidente e de uma África monolíticas; um Ocidente imutável na sua superioridade e magnanimidade e uma África que, envolta em trevas ou começando a caminhar, ainda carecia do empenho sacrificado da missão civilizatória para evoluir.

¹¹ Disponível em: <https://www.museudeimagens.com.br/zoologicoshumanos>. Acesso em: 29/07/2021.

A viragem para o século XX: a unidade e as aldeias comunais

Ao aspirar a continuidade da visão de que o Ocidente era uma audaciosa e potente máquina que tomava para si o que vinha de fora convertendo tudo para o seu próprio uso, a grande exposição internacional de 1900 em Paris ocupou uma extensa área com pavilhões temáticos nacionais e internacionais, exibindo produtos da metalurgia e das indústrias de madeira e têxtil de diferentes países, entre eles Itália, Hungria, Rússia e Japão. E mediante clareza de visão e análise fazia propaganda da ação de desenvolver a “mentalidade selvagem” das colônias da Ásia e da África por metrópoles como França, Inglaterra, Bélgica, Portugal, Espanha, Países Baixos e Alemanha. Em particular para a grande e a pequena burguesia era uma verdadeira festa da prosperidade onde se expunham os novos meios de transporte e pela primeira vez o uso da eletricidade para iluminar os ambientes externos, além da projeção de filmes dos irmãos Lumière – como “A chegada de um trem na estação”, de 1895 –, a inauguração da primeira linha de metrô de Paris e as novas estações de comboio.

Fig. 12. “Exposição Universal de 1900, em Paris em que preponderou o estilo *Art Nouveau*”¹²



¹² Recorte do original: Lucien Baylac, Vue panoramique de l'Exposition Universelle de 1900. Litogravura. 1900. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vue_panoramique_de_l%27exposition_universelle_de_1900.jpg. Acesso em: 21/07/2021.



Na contracorrente, também começaram a ser produzidas publicações voltadas para o trabalho feminino e para a maneira como as mulheres se viam, se apresentavam e eram mostradas nos eventos (McClintock, 2010). Também foi sugerida a história dos encontros raciais e do estranhamento cultural, além de retratar uma imagem erótica da mulher da Ásia e da África, não contando até 1900 com nenhuma ação que se opusesse à imagem patriarcal (Sanjad, 2017). Em compensação, nesse ano de virada do século foram à exposição da Belle Époque cerca de 50 milhões de visitantes que ficaram fascinados com o diorama vivo de Madagascar, isto é, das imagens daquela colônia projetadas em uma tela panorâmica, sem bordas e em sala escura que graças ao efeito do jogo de luzes produzia devaneios do movimento.

A mobilização de aspectos imagéticos na composição das narrativas que enfocavam as mulheres – e na maioria das vezes os homens – se apoiava no determinismo biológico cuja base era traçar, por meio da craniometria, a inteligência mantida no cérebro e condicionada pelo seu tamanho e pelos detalhes na formação do crânio e do córtex cerebral. Na composição das narrativas na virada do século, esse foi um critério essencial para a construção de imaginários e representações sociais da realidade.

Com o dorso nu e enfeitada por colares e brincos, a “mulher negra do Transvaal” anunciava os vestígios dos primeiros estágios da humanidade, selando a construção do estereótipo racista que está no cerne das dinâmicas coloniais. Amplificada por meio da divulgação seriada em postais, jornais e periódicos, a fotografia da africana alcançou significativa visibilidade frente à opinião pública do período, ganhou legitimidade e revelou a interferência direta nas mentes das pessoas, mostrando que ela era, ainda mais do que os homens, bastante vulnerável em uma relação colonialista. Contida, essa e outras mulheres eram vistas como vidas que careciam de regeneração moral e espiritual. Foi o momento em que europeus civilizados e a mulher negra que representava os primitivos colonizados atuaram em conjunto, no âmbito das relações do racismo socialmente construído.

Fig.13. Mulher do Transvaal¹³. Exposição Universal (Paris, 1900).



Fig. 14 – Brancos e negros em casa¹⁴. Visitantes da Exposição de Paris em 1900 observam um espécime de uma “aldeia colonial” no seu zoo humano. E vice-versa.



Esse processo didático fácil de entender ganhou mais um cenário de desclassificação da mulher da África. Cercada por uma grade de ferro que a isolava dos visitantes, usava uma roupa simples e esquisita e não vestia broche ou colar, tinha apenas um lenço sustentando o cabelo. Sob o olhar curioso e um tanto espantado dos europeus amontoados e colados na cerca, entronchou-se no seu corpo na recusa de enxergar aquele mundo. Presa às imagens que dela queriam fixar e com os gestos codificados de mais de um século, sua foto acabou chegando até nós.

Os átomos e o zoo humano: a exposição internacional de Bruxelas

A Exposição Universal e Internacional de Bruxelas, em 1958, celebrou a paz mundial e escolheu como tema do evento “por um mundo mais

¹³ CHAPPELLIER, Philippe. Le Transvaal & L'Afrique Sauvage. Paris, 1900. Gare du Champ - de - Mars. Quai D'Orsay Caspan. Exposition 1900. <http://www.artnet.com/artists/philippe-chapellier/le-transvaal-et-lafrique-sauvage-gare-du-champs-JVz0GbhBR7X94U9ihqEvg2>

¹⁴ Brancos e negros em casa. Visitantes da Exposição de Paris em 1900 observam um espécime de uma “aldeia colonial” no seu zoo humano. E vice-versa. In HOBBSAWM, Eric J. A Era dos Impérios (1875-1914). Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Revisão técnica de Maria Célia Paoli. RJ: Paz e Terra, 1988, 3ª ed., fig. 24.



humano”. Era o período da guerra fria e da revolução tecnológica e tinha como seu maior objetivo promover “a colaboração entre os homens, o auxílio mútuo, e a contribuição de cada povo ao patrimônio universal”. Fez-se representar pelo átomo – indivisível, em grego – a menor parte de um objeto que inspirou a construção do símbolo da exposição. Com 102 metros de altura, representando um cristal elementar de ferro ampliado 165 milhões de vezes, com tubos que ligavam as nove partes formando oito vértices. O Atomium representava o paradigma do “saber competente” na gestão dos fluxos industriais e tecnológicos dos diferentes países participantes, unindo um surpreendente conjunto de subespecialidades com o intuito de mostrar que a ciência era resultado do trabalho intenso e gradativo de diversos indivíduos por vezes em colaboração e outras isoladamente.

Fig. 15 – “Atomium¹⁵. Exposição Universal (Bruxelas, 1958)”



Com verniz liberal, festejava investimentos estratégicos e econômicos, escancarando uma visão política liberal que alinhava a Bél-

¹⁵ Atomium em construção. In [bublemania/fr/wp-content/uploads/ed_5495812b41535f59d1758_fac3db59b.jpg](https://bublemania.fr/wp-content/uploads/ed_5495812b41535f59d1758_fac3db59b.jpg)

gica aos Estados Unidos da América. E supondo que “uma totalidade cultural não é coesa, mas que muitos setores importantes dela podem ser apreendidos juntos *em contraponto*” (Said, 1995, p. 249), a principal antítese da Exposição foi a construída entre os países desenvolvidos e as colônias em África, envolvendo a apropriação de terras e gado, a cobrança de impostos, as formas de trabalho compulsório e as práticas administrativas racistas e etnocêntricas justificadas pela falta de vontade e capacidade dos negros de atuar historicamente.

A tensa relação entre países metropolitanos e colônias na conjuntura do final dos anos 1950 é marcada pela condenação do imperialismo, do capitalismo, do colonialismo e do racismo, pelos movimentos de resistência das elites africanas e pela ação política para a consecução das emancipações que iriam culminar em 1960, quando 17 países africanos conquistariam suas independências, entre eles o Congo. Porém, a Bélgica mostrou sua teimosa prepotência, não deixando dúvidas quanto à permanência dos estereótipos coloniais e da vitalidade dos racismos, tanto que a Exposição de Bruxelas teve um zoo humano voltado para enfatizar a missão europeia no mundo negro. A resposta, imediata, veio das condenações da intelectualidade africana do Terceiro Mundo ao imperialismo em suas diferentes facetas, em particular, e a cultura tendo por marco a Conferência Governamental Afro-Asiática, em 1954, ponto de inflexão política da luta dos países que reivindicavam relações mais justas e igualitárias entre os indivíduos e entre os países.

Nesse contexto, a apresentação das “tribos” congolezas teve o objetivo de apresentar aos europeus uma típica aldeia local. Os africanos do Congo “belga” passavam o dia fabricando cabanas de palha enquanto, entre olhares de espanto, indignação e sinais públicos de privilégio, jogavam dinheiro e bananas a uma criança, em um espaço de típica segregação racial. No total eram 598 pessoas (incluindo 273 homens, 128 mulheres e 197 crianças) expostas durante a Expo’58, com reclamações das acomodações superlotadas e das vicissitudes pelas quais os colonizados tinham de passar até que se insurgiram contra a situação bizarra dos zos humanos.



Das fotos dessa que foi a última exposição que exibiu um zoológico humano como parte das exposições universais, várias foram incorporadas a cartazes, cartões postais e outras publicações concebidas com certa compostura empiricamente improvável. O zoológico humano da exposição de 1958 traçou a evolução de concepções paradigmáticas do selvagem para designar outros povos tão diversos quanto os nativos negros africanos e os afrodiáspóricos de todos os cantos do mundo, reiterando o racismo e o etnocentrismo.

A Exposição Universal de Bruxelas de 1958, assumindo como filosofia a manutenção da paz, o respeito mútuo e a aproximação entre as nações, acabou atestando empiricamente que “O problema do século XX (era) o problema da barreira de cor”, nas palavras de W.E.B. Du Bois. Reafirmava-se o racismo em relação aos africanos negros – como a pequena fotografada, a quem pertencia a pecha de não regenerada, de pessoa maltrapilha em um processo indefinido de assimilação. O zoo humano como parte da Exposição desvelava a forte e inquestionável contradição do imperialismo e da cultura dos anos 1958. Naquele zoo tudo soava falso e a caridade das mulheres europeias encobria seu desrespeito ao diferente, reduzindo-o a mero objeto de comiseração.

Fig. 16 – “Zoo humano na Bélgica (1958)¹⁶”. Recorte de fotografia.



¹⁶ Zoo humano. Exposição Universal da Bélgica, 1958. In **Os zoológicos humanos**. Museu de Imagens. In <http://www.museudeimagens.com.br/zoologicos-humanos>.

Considerações finais

Os processos envolvidos na construção de um discurso imperial que cortou em diagonal as exposições internacionais de 1851, 1889, 1900 e 1958, alicerçado em uma complexa trama com distintos suportes e formatos textuais e imagéticos, reiteraram o projeto moderno de conhecimento ocidental e as implicações de considerar os europeus invariavelmente diferentes, até porque não coetâneos com a cristalização do que consideravam a “África”. Aliás, novos paradigmas conduziram a um novo projeto de conhecimento com um repertório que enaltecia o progresso, a modernidade e as conquistas da civilização, ao mesmo tempo em que alimentava a contradição construída pelas fronteiras da desigualdade que banalizavam a violência, mantendo os povos africanos e afrodiaspóricos da África como insumos da civilização. Significa que mesmo com reformulações da noção de raça em diferentes conjunturas históricas desde os anos finais do século XIX até 1958, as ideias acerca dos africanos convergiam para a afirmação que eles representavam a não história, antes, eram mera coisificação. “Falo de milhões de homens em que deliberadamente inculcaram o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a prostração, o desespero, o servilismo”. Mas também falo que a África era o contraponto necessário do desenvolvimento do imperialismo capitalista colonial. Repito Aimé Césaire (1978, p. 26): “E digo que da *colonização* à *civilização* a distância é infinita; que, de todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais expedidas, é impossível resultar um só valor humano”.

Referências bibliográficas

Andrade, Mário Pinto de. (Prefaciador). In: Césaire, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. De Noémia de Souza Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

Barbuy, Heloisa. **A exposição universal de 1889 em Paris – visão e representação na sociedade industrial**. SP: Edições Loyola, 1999.



Berman, Marshall. **Aventuras no Marxismo**. Trad. Sonia Moreira. SP: Cia das Letras, 2001.

Césaire, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. De Noémia de Souza. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

Conrad, Joseph. **O coração das Trevas**. Tradução de Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte: Ed Itatiaia, 1974.

Ésther, Angelo Brigato. Senhoras e Senhores, aproximem-se! Bem-Vindos ao Maior Espetáculo da Terra. In **FAROL (Revista de Estudos Nacionais e Sociais)**. UFMG, 2020.

Fanon, Frantz. **Peau Noire, Masques Blancs**. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

Guerreiro, António. **Paris 1900**. Lisboa: Expo 98, 1995.

Hernandez, Leila Leite e Marcussi, Alexandre Almeida (org.). **Ideias e Práticas em Trânsito: poderes e resistências em África (séculos XIX e XX)**. São Paulo: Intermeios: USP-Programa de Pós-Graduação em História Social, (Coleção Entr(H)istoria), 2020.

Koutsoukos, Sandra. **Zoológicos humanos: gente em exibição no tempo do imperialismo**. Campinas: Editora Unicamp, 2020.

Marx, Karl; Engels, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Escriba, 1968.

Mbembe, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

Mcclintock, Anne. **Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Trad. Plínio Dentzien. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2010.

Palermo, Lynn E. Identity under Construction: Representing the Colonies at the Paris Exposition Universelle of 1889. In: Peabody, Sue; Stovall, Tyler (ed.). **The Color of Liberty: Histories of Race in France**. Durham: Duke University Press, 2003.

Said, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

Sanjad, Nelson. Exposições internacionais: uma abordagem historiográfica a partir da América. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos** [online]. 2017, v. 24, n. 3, p. 785-826. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-59702017000300013>>. Acesso em: 28/07/2021.

Viana, Diego. Olhando para o outro. **Pesquisa FAPESP**. SP: FAPESP, Edição 303, mai 2021.



A CRISÁLIDA AFRICANA DE RAYMUNDO SOUZA DANTAS: O PRIMEIRO EMBAIXADOR NEGRO BRASILEIRO

 Geraldo Adriano Godoy de Campos¹

 Petrônio Domingues²

Método e estilo da obra: o “jogo”, o “drible” e o “mapa”

“ÁFRICA DIFÍCIL. MISSÃO CONDENADA: Diário” – é o título do livro publicado pelo sergipano Raymundo Souza Dantas em 1965, livro que aborda aspectos peculiares do pensamento e da práxis da chancelaria e das relações internacionais do Brasil, por diferentes angulações e dimensões, especialmente pelo sentido histórico-narrativo que carrega. A pouca atenção dedicada à obra no campo dos estudos sobre a trajetória da política externa brasileira talvez seja um indicador das ausências e apagamentos na formação das instituições e pesquisa da diplomacia em nosso país.

Mas quem foi Raymundo Souza Dantas? Originário de uma família negra, pobre e nordestina (a mãe era uma “lavadeira” e o pai um “trabalhador de enxada e depois alfaiate”), nasceu na pequena cidade de Estância, no estado de Sergipe, em 1923. Desde a tenra idade levava, junto com seus dois irmãos, uma vida de dificuldades, escassez e priva-

¹ Doutor em Filosofia (USP). Professor do Departamento de Relações Internacionais da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: adri.geraldo@gmail.com

² Doutor em História (USP). Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Bolsista Produtividade em Pesquisa (CNPq). E-mail: pjdomingues@yahoo.com.br

ções de toda sorte. Ingressou na escola com cerca de seis anos de idade, mas se evadiu logo em seguida, tendo que trabalhar para ajudar na renda familiar. Labutou em várias ocupações precárias e/ou instáveis, como, por exemplo, aprendiz de ferreiro, ajudante de marcenaria, pintor de paredes e entregador de encomendas. Cedo sentiu na pele as agruras da discriminação racial. Quando tinha 13 anos, foi preso por causa do roubo que houve num grande armazém da cidade: “senti na hora que era por eu ser negro”, contou anos depois (Costa, 1982, p. 225). Por volta dos 16 anos, começou a trabalhar nas oficinas do jornal *A Estância*, momento no qual teria iniciado, efetivamente, o processo de alfabetização. Em busca de melhores condições de vida, mudou-se para Aracaju, a capital sergipana, onde trabalhou como tipógrafo, e dali migrou para o Rio de Janeiro.

Na então capital da República, ele teria, na fase inicial, enfrentado grandes obstáculos para sobreviver condignamente, chegando a dormir em bancos de praça pública até que se encontrou, por acaso, com o jornalista Joel Silveira, seu conterrâneo. Por intermédio de Silveira, ele conseguiu um emprego subalterno no semanário *Diretrizes*. Com o tempo e aprendizado, deixou de ser analfabeto funcional e se desenvolveu intelectualmente. A partir daí granjeou um emprego de ajudante de revisão em um jornal. Nessa fase lia vorazmente, ao tempo que escrevinhava os primeiros textos. À medida que investia no letramento, foi ascendendo na imprensa carioca. Tornou-se jornalista e colaborou com diferentes periódicos (como *Diário Carioca*, *O Jornal*, *A Manhã*) e revistas (como *A Leitura*, *O Cruzeiro*, *A Cigarra*). Em 1944, ele se lançou como escritor, publicando o romance “*Sete palmos de terra*”. Tratou-se do primeiro de outros livros que o fizeram uma figura reconhecida nas rodas literárias. Naquele contexto, ele cerrou fileiras no Partido Comunista Brasileiro (PCB) e participou da fundação do Comitê Democrático Afro-Brasileiro, junto com Abdias Nascimento, Aguinaldo Camargo e Sebastião Rodrigues Alves (Sotero, 2015, p. 146). Em 1953, assumiu cargo no setor de relações públicas da Campanha de Alfabetização de Adultos, no Ministério da Educação.



Entre as décadas de 1940 e início dos anos 1960, Souza Dantas estava casado, tinha três filhos e desfrutava de uma posição emergente no mundo cultural. Seu nome, seus textos, sua voz e por vezes o seu rosto tornaram-se recorrentes na mídia, notadamente depois da edição dos livros e da intensa publicação de artigos em diferentes jornais e revistas. Porém, ele nem imaginava o que o destino lhe reservava: tornar-se, em 1961, oficial de gabinete da Presidência da República e, posteriormente, a primeira pessoa negra a ocupar o cargo de embaixador no Estado brasileiro, assim como o precursor dessa nacionalidade a ter assumido uma embaixada em um país africano independente³.

Eis que uma leitura cuidadosa do livro “África Difícil” – sessenta anos depois da missão diplomática que marcaria a biografia de Raymundo Souza Dantas – convida-nos a aquilatar o significado da contribuição do autor para o campo da história do Brasil contemporâneo e de sua política externa, especialmente no que tange às relações com o continente africano.

No presente capítulo, pretendemos demonstrar a importância, os significados e os desafios hermenêuticos desse livro, cotejado à luz das poucas e recentes pesquisas sobre o assunto⁴. A maior parte dos trabalhos acadêmicos que tratam de Souza Dantas e de “África Difícil” enfatiza o ineditismo da nomeação de um embaixador negro brasileiro, o contexto da execução da política externa independente e as conexões entre Brasil e o continente africano. Percebe-se que os textos através-

³ Para dados biográficos e autobiográficos de Souza Dantas, ver Lopes (2014), Dantas (1949) e Costa (1982, p. 225-232). Em livro publicado recentemente, Fábio Koifman reconstituiu a trajetória de vida pública de Souza Dantas e a divide em três fases: “a primeira como personagem, exemplo de determinação e superação que passou a ser conhecido nacionalmente como modelo por ter logrado superar as dificuldades de nascer pobre, negro, nordestino e semianalfabeto até quase 18 anos. Com essa idade, em um período relativamente curto de tempo, teria conseguido se alfabetizar tornando-se escritor e jornalista. A segunda, como escritor e jornalista que trabalhou e publicou intensamente e foi lido no país interior. A terceira, como tendo sido o primeiro embaixador negro do Brasil” (Koifman, 2021, p. 18).

⁴ Uma exceção parece ser um texto publicado em 1969 por Aaron Segal, em que o autor menciona o trabalho de Souza Dantas.



sam distintos campos do conhecimento, dos estudos literários, relações internacionais, história, antropologia, estudos africanos, entre outros.

Em linhas gerais, a obra é discutida, tanto com o intuito de compreensão da política externa para a África quanto como anexo importante da biografia de Souza Dantas. Desconhecemos, entretanto, a existência de um estudo que tenha se debruçado em torno da obra, em si, da sua estrutura, da potência que reside em seus aspectos estilístico-formais, notadamente no campo da análise histórica, sociológica, antropológica e das relações internacionais⁵.

De início, começaríamos com a seguinte proposição: “África Difícil” propõe um **método** e um **estilo**, para recorrermos a um termo caro aos escritos de Theodor W. Adorno e Edward W. Said (2009). Dizendo de outro modo, o livro descerra **jogo, drible e mapa**.

Jogo, porque nos chama a um território e expõe certos riscos. O espaço geográfico ao qual somos convocados é Gana, um país da África Ocidental. Com efeito, os riscos estão associados ao espaço institucional no qual Souza Dantas atua, o Ministério das Relações Exteriores do Brasil, também conhecido como Itamaraty. Evitando certas ponderações mais assertivas, que anos depois registrará em entrevistas, palestras, depoimentos e outras intervenções públicas, o autor diz muito no livro em momentos em que parece não estar dizendo. Além disso, em um movimento de pensamento que exige do leitor atenção às minúcias, pistas e armadilhas diluídas no livro, o embaixador-escritor parece jogar também com o estilo da narrativa, produzindo uma escrita de si que nos aproxima de um lugar tomado pelo vórtice de um acontecimento.

⁵ O trabalho de Mariana Schlickmann (2019) tem o mérito de pensar o livro de Raymundo Souza Dantas como uma fonte de pesquisa histórica, entretanto o enquadra fundamentalmente como um diário, ainda que atípico. Nosso argumento caminha em direção diversa, apreendendo o referido livro como um documento histórico produzido sob o selo de um diário, porém estruturado formalmente como uma produção textual e construção discursiva muito singular.



Há, de fato, a primeira pessoa na narração, entretanto, como um deslocamento do próprio **jogo**, ela vai se desfazendo em momentos mais cartográficos, em que o país africano se revela e com ele o devir de um povo em processo de descolonização. Há igualmente o ato de produção de uma fonte documental, cingindo as outras camadas de sentido da obra. Os apontamentos sobre os Tabom em Acra e as comunidades de afro-brasileiros – e seus descendentes – em Gana, Togo e Nigéria compõem um importante registro para os estudos dos fluxos e refluxos afro-diaspóricos (Amos e Ayesu, 2005; Schaumloeffel, 2008). Tais anotações de Raymundo Souza Dantas resultaram de um projeto que abrangia uma rotina de leituras sobre os países da região e o desenvolvimento de uma pesquisa de caráter etnográfico. Tacitamente, em certas passagens, o autor deixa-nos vestígios sobre seu trabalho de campo e seu método:

Como é sabido, os filhos dos escravos repatriados e convertidos ao cristianismo, eram batizados pelos referidos missionários católicos, frequentavam as suas escolas, como ainda eram por eles casados, cumprindo acrescentar que esses casamentos só se faziam entre ‘compatriotas’. Na ausência, pois, dos citados documentos, vali-me de outros recursos e fontes, especificamente africanos, como por exemplo a tradição oral. O meu verdadeiro objetivo tem sido entrar em contato com as referidas famílias, a fim de melhor testemunhar como atualmente vivem e verificar **in loco** o que subsiste dos hábitos, coisas e tradições trazidos do Brasil (Dantas, 1965, p. 68).

Admitindo que trabalho de campo seja uma instância em que o pesquisador “põe a prova não apenas seus conceitos teóricos, mas fundamentalmente seus padrões de pensamento e de ação mais íntimos” (Guber, 2008, p. 90), mesclam-se, na plataforma enunciativa do livro “África Difícil”, dispositivos discursivos na produção do estilo, urdindo um “diário” com repertório na zona limítrofe entre o literário, o etnográfico, o autobiográfico e o analítico-diplomático. O embaixador reconhece a tradição oral e a literatura de testemunho como centrais para



suas finalidades, dispendo-se a produzir um relato de experiências que, sem dúvida, escapa da compilação de reminiscências de um oficial de carreira do Itamaraty a mastigar memórias de encontros com líderes globais em convescotes, audiências e compromissos oficiais.

A reflexividade, que se desvela no encontro do pesquisador-embaixador com os sujeitos de sua narrativa, ativa não apenas o anseio de produzir anais de valor histórico-cultural, como também um modo particular de agenciar a produção das memórias e dos imaginários nas circularidades atlânticas entre Brasil e África, sem permitir que o etnocentrismo seja o mediador do encontro. Assim, quando memórias, reminiscências e subjetividades se entrecruzam no livro surgem como alarmes a reverberar as experiências do autor vivenciadas na rede de interconexões afro-diaspóricas, ainda que sob a égide de um Estado que incorria em práticas racializadas, quando não racistas, na seleção e formação de seu corpo diplomático e, paradoxalmente, investia numa política de projeção global a partir do discurso de democracia racial (Graham, 2019).

Ao acompanharmos o relato de Souza Dantas a respeito do tratamento que lhe fora dispensado pelo Itamaraty, podemos entender as curvas que o livro esboça e os momentos em que diz-sem-dizer. O método que a obra propõe não é explícito; demanda sensibilidade para apreensão. É preciso olhar o movimento do **drible** que está na estrutura interna à narrativa, que abre com uma análise política e conjuntural sobre as transformações do continente africano. O enunciador, que sintetiza aquelas percepções, não está alheio à realidade que o circunda. Em sua leitura de mundo se entrelaçam considerações de natureza geopolítica às questões raciais (“os russos são medularmente racistas”, diz em um trecho, com uma contundência maior do que de costume) e discussões sobre formas de organização socioeconômica de um país que conquistara sua independência poucos anos antes. Ainda que suas análises possam revelar, a princípio, certo entusiasmo e uma dose de generalização ao se remeter “aos africanos”, gradualmente esse impul-



so vai sendo dissipado, quando não apagado, na segunda parte do livro, em que o leitor entende melhor o motivo de não lhe faltar o realismo franqueado aos que gastam a sola dos sapatos fora de gabinetes, coquetês e cerimônias protocolares.

Souza Dantas (1965, p. 21) sugere que, se tivesse optado por transpor para a obra tudo que viveu, sentiu e testemunhou, comprometeria a política brasileira em relação à África: “Nem tudo que vivi, que senti ou que testemunhei está nessas notas, pois antes de mais o que desejo não é comprometer, mas colaborar no sentido de que elabore uma política africana livre de preconceitos e complexos”. Aqui passamos do **drible** ao **mapa**, porque as pistas, indiciárias, estão dispersas, porém conclamam ser decodificadas. Concebido na esteira das iniciativas institucionais do Estado brasileiro – que visava incidir sua área de influência sobre o continente africano, a fim ampliar sua esfera de ação no cenário internacional –, o livro de Raymundo Souza Dantas aciona uma bomba-relógio, ao permitir que o tema racismo penetre, qual erva daninha, nas fissuras do palácio das boas intenções da política externa independente do Brasil.

A organização do livro intercala notas datadas compostas por breves descrições de compromissos diplomáticos, anotações pessoais (que incluem resenhas de alguns livros e autores, reflexões acerca de personalidades e processos políticos em curso em Gana e no continente africano, crônicas do cotidiano, relatos e impressões de viagens, considerações e preocupações com o seu próprio trabalho como embaixador, etc.), comentários sobre a presença de intelectuais brasileiros na África, observações sobre o repertório cultural e mitológico ganense, o registro de viés antropológico da comunidade Tabom, entre outras inscrições.

Afluem para essa conjugação entre método, prosa e estilo, presentes no livro, duas características: o caráter fragmentário da narrativa e a dimensão labiríntica de sua temporalidade, com idas e vindas, como bumerangue. A questão da continuidade (ou a falta dela) na estrutura da obra pode ser atribuída, imediatamente, à forma



diário, que acompanha a incompletude e porosidade da própria memória. Souza Dantas elabora um diário pessoal com uma narração entremeada de recursos literários em retalhos, costurando os fios da colcha da análise de conjuntura ao exame histórico. Nessa indexação de informações, acompanhamos visitas a paróquias e igrejas no interior de Gana, viagens a outros países africanos, sob sol escaldante; conhecemos príncipes e padres, entramos em contato com conceitos, códigos culturais e sistemas simbólicos do pensamento local; passamos por universidades, acompanhamos o planejamento sistemático da pesquisa sobre os brasileiros e seus descendentes na região, adentramos em coquetéis com chefes de Estado e imaginamos um saboroso cozido cabo-verdiano em acolhedora residência de um quarteirão miserável de Dacar, no Senegal.

Na concepção de Mariana Schlickmann (2019), uma das particularidades do diário de Souza Dantas é que teria sido publicado por vontade do autor, um escritor com sete livros lançados antes de se tornar embaixador, um “homem que dominava o mundo das letras”. Seu diário seria um dispositivo de “arquivamento do eu”. “Isso nos leva a indagar”, argumenta Schlickmann, que “ele já redigiu o diário com a intenção de publicá-lo? Se foi o caso, isso certamente direcionou a forma como o registrou. Por outro lado, se inicialmente esta não era sua intenção, antes da publicação, ele fez correções e alterações, visando um público leitor e a crítica da sociedade” (Schlickmann, 2019, p. 8). Raymundo Souza Dantas esteve à frente da embaixada brasileira em Gana de setembro de 1961 a janeiro de 1964. Contudo, a primeira anotação lavrada em seu diário é de 3 de fevereiro de 1963. Por que? Em determinados momentos, ele cita datas e acontecimentos do período anterior do qual não possuímos nenhum registro direto. Teria ele decidido escrever o diário de sua experiência em Gana durante o período que passou no Brasil, de férias, no início de 1963? Teria, por alguma razão, decidido ignorar anotações feitas em seu primeiro ano à frente da embaixada, justamente no momento inicial do encontro com o mundo do outro lado do Atlântico?



As anotações buriladas em forma de diário conferem sentido confidencial e labiríntico à segunda parte do livro. Talvez, em algum momento, tenham sido feitas como parte de um suporte e arquivo pessoal, mas, como escrita de si, tornaram-se mais do que isso. Na visão de Schlickmann (2019, p. 12), “ao longo desta segunda parte, Dantas foi mostrando um lado não premeditado do diário, com suas feridas, traumas e cicatrizes expostas. Aqui, a função de um diário íntimo, que guarda confidências, foi preenchida, e sua decisão de mostrá-las para o mundo”. Em meio aos movimentos de esquiva de Dantas, é difícil saber o que era ou não premeditado. Podemos supor, imaginar, aceitando seu **jogo**. Não obstante, emblemas e sinais nos fazem perceber que há diários dentro do diário e camadas de sentido que se sobrepõem. Um diário de viagem, que é também um diário etnográfico de campo, há o diário de compromissos oficiais, um diário de leituras realizadas e planejadas, um diário de anotações pessoais... há até mesmo uma carta, copiada em francês, língua em que foi escrita, em 10 de maio de 1962 (no ano anterior, portanto, da primeira anotação no diário) enviada por um togolês.

Com efeito, não queremos transmitir a impressão de que o livro é só movimento de esquiva. Há a agência de Souza Dantas, no ato de pesquisar, escarafunchar e se enfronhar no local, procurar compreender os *ethos*, práticas culturais, regimes simbólicos e cosmovisões dos povos com os quais estabelece contato. Ele pretende afirmar algo, pelos meios com os quais também abre o caminho para a dúvida, fazendo escolhas do ponto de vista da instância enunciativa. A atenção ao método, ao estilo e à estética do livro permite que nos beneficiemos da originalidade de sua prosa, como um suporte e fonte textual relevante para a história da política externa brasileira.

Diante do **mapa** espreado na obra e sem a preocupação de determinar o que foi acintoso em sua empreitada, aventamos a hipótese de que Souza Dantas opera um movimento elíptico, uma espécie de **drible** narrativo, valendo-se do formato diário para urdir lastro histórico e uma proposta de proceder diplomático. Se anuncia o “arquivamento do eu”



pela forma, ele, no próprio subtítulo do livro, nos deixa uma pista de seu escopo: em vez de “Diário de uma missão condenada”, “Missão Condenada: Diário”. Mas o que estaria condenado? Sua missão, embebida em frustrações, como embaixador? Ou a própria forma “diário”? Isso pode indicar um sentido dúbio para a expressão: sua missão como embaixador talvez estivesse condenada devido ao descompasso entre a suposta atenção especial que o governo brasileiro dedicava à África e as imensas dificuldades operacionais (como, por exemplo, falta de infraestrutura básica para funcionamento) das novas representações diplomáticas no continente – problema denunciado não apenas por Souza Dantas, mas também pelo escritor Rubem Braga que, ao ser enviado como embaixador para o Marrocos, criticou o abandono a que foi submetida sua embaixada (Saraiva, 1996, p. 73). O livro está estruturado em quatro partes: I) África difícil; II) Missão condenada: diário; III) Presença brasileira: ontem e hoje; e IV) Participação política. Diante de seu estilo, sua forma e linguagem, já sai perdendo na peleja quem se envereda apenas por aquilo que se anuncia no título: um diário como suporte da memória testemunhal, com gravação e organização de experiências político-institucionais e reminiscências pessoais. O livro é uma montagem de narrativas sobrepostas. Aceitando o **jogo** de Dantas, ao reconhecer a teia sinuosa entre o público (esfera política) e o privado (pessoal), sigamos um pouco o **mapa**.

A Política Externa Brasileira (PEI) e o continente africano

A Política Externa Independente (PEI) foi a visão das relações internacionais do Brasil, inaugurada com a posse de Jânio Quadros como presidente da República, em janeiro de 1961, e continuada pelo sucessor na presidência, João Goulart (1961-1964), porém com outros aspectos de implementação, condução e prioridades, como, por exemplo, em relação às recém-abertas representações diplomáticas brasileiras na África.

À luz de um programa de desenvolvimento, a PEI tinha como princípio básico uma atuação independente ante a bipolaridade Esta-



dos Unidos – União Soviética existente na época, em vista de proporcionar ao Brasil os benefícios de uma ampliação do mercado internacional. Livre das amarras ideológicas provocadas pela Guerra Fria, o Brasil poderia manter relações comerciais não somente com os países do bloco capitalista, mas também com aqueles que adotavam o regime socialista. Essa nova atitude era defendida como um caminho autônomo para o desenvolvimento econômico e social (Manzur, 2014, p. 169). Assim, a Política Externa Independente “distanciou o Brasil de seu alinhamento automático com os Estados Unidos e com Portugal” e revelou aproximações ou semelhanças com o “nacionalismo desenvolvimentista da metade do século XX promovido por Jawaharlal Nehru na Índia, Gamal Abdel Nasser no Egito, Josef Tito na Iugoslávia e Juan Perón na Argentina” (Dávila, 2011, p. 49). Tal inflexão na política externa brasileira conferiu à África, pela primeira vez, um lugar nas preocupações da diplomacia institucional brasileira. Daí o lema: como promover a inserção internacional nesse continente, a fim de estabelecer relações bilaterais e auferir oportunidades de negócios? Uma das medidas adotadas, que traduzia o papel que o Brasil pleiteava desempenhar junto à África, foi a abertura de embaixadas. A primeira delas foi aberta em Acra, a capital e maior cidade de Gana, em 1961, para a qual foi nomeado como embaixador “extraordinário e plenipotenciário” o jornalista Raymundo Souza Dantas (Schlickmann, 2020). Na verdade, esse, a princípio (em 21 de fevereiro de 1961), havia sido nomeado oficial de gabinete da Presidência da República, tendo recebido a incumbência de cuidar dos assuntos afro-asiáticos. A indicação para a Embaixada só aconteceu mais de um mês e meio depois (Koifman, 2021, p. 21), fato que desagradou setores das elites brasileiras, provocando grande polêmica na opinião pública, afinal, Souza Dantas era “nordestino, tinha origem pobre, não possuía padrinhos importantes e era negro”⁶.

⁶ Fábio Koifman indaga se Souza Dantas, com esse perfil, mesmo que por meio da realização de concurso público, “será que conseguiria entrar no Itamaraty? E mesmo que entrasse, ao



Gana tinha sido o primeiro país do oeste africano a conquistar a independência em 1957, processo no qual se destacou a figura de Kwame Nkrumah, um dos grandes líderes pan-africanistas, que se tornou o primeiro Presidente de Gana, depois da independência do país, até ser deposto em um golpe militar em 1966.

Outro princípio fundamental da Política Externa Independente era o apoio ao direito de autodeterminação dos povos. Um de seus corolários foi a postura de Jânio Quadros favorável à emancipação das colônias africanas, independentemente de vinculação ideológica. Para tanto, ele anunciou que as posições brasileiras na Organização das Nações Unidas (ONU), de tradicional apoio às potências coloniais, seriam modificadas, distanciando-se da passividade de seu antecessor na presidência, Juscelino Kubitschek (1956-1961), em relação às independências de 17 estados africanos ocorridas naquele contexto (Cunha, 2011).

Em mensagem presidencial encaminhada ao Congresso Nacional em 15 de março de 1961, Jânio Quadros postulava a articulação entre a “política externa de um país democrático” e aquilo que ele “é intrinsecamente”. Na parte destinada ao “mundo afro-asiático”, o seguinte trecho dá o tom da mensagem: Somos um povo de todas as raças, em que a cor, a religião, a filiação política são irrelevantes, e o indivíduo vale pelo que é. Não aceitamos qualquer forma ou modalidade de colonialismo ou imperialismo. Pode-se afirmar, com a sinceridade mais absoluta, que o Brasil se esforçará para que todos os povos coloniais, repetimos, todos, sem exceção, atinjam sua independência, no mais breve prazo possível, e nas condições que melhor facultem sua estabilidade e progresso (Brasil, 2004, p. 24).

É nesse contexto que Jânio Quadro nomeou Afonso Arinos de Melo Franco como Ministro de Relações Exteriores e o incumbiu de desenvolver uma política externa independente e, no que concerne à

fim da carreira da diplomacia dificilmente chegaria até embaixador, não atingiria o posto mais alto. Naquele contexto, o único meio viável que Dantas ou qualquer outro negro teria para tornar-se embaixador seria pela forma que se deu em 1961: escolha e indicação presidencial” (Koifman, 2021, p. 96).



África, promover a parceria, o “elo ou traço de união” entre ambos os lados do Atlântico (Matos, 2019). No discurso de posse, em 1 de fevereiro de 1961, Afonso Arinos vociferava a influência africana na formação do povo brasileiro e da cultura nacional, argumentando que somos “etnicamente mestiços e culturalmente mesclados”. A seu ver, esse processo de miscigenação com que a “metrópole portuguesa nos plasmou” facilitou a nossa “democracia racial, que, se não é perfeita como desejaríamos, é, contudo, a mais avançada do mundo” (Franco, 2007, p. 34-35). Afonso Arinos se apropriava do discurso da democracia racial brasileira, destacando a miscigenação étnica e cultural como evidência da atribuída ausência de racismo em *terra brasilis*. Esse discurso era propalado não só como expressão de seu pensamento diplomático, mas também como projeto civilizatório, capaz de credenciar o país como membro privilegiado da nova ordem mundial que se forjava – a pós-colonial. A argamassa urdida entre o Estado brasileiro e a projeção de sua política externa era catalisada, portanto, pelo “mito” da democracia racial, que escamoteava ou mitigava a existência de racismo no seio da nação (Alberto, 2011), embora o corpo diplomático brasileiro seguisse uma “linha de cor”, ou seja, “a representação do povo brasileiro no exterior não possuía um único rosto negro” até a nomeação de Raymundo Souza Dantas (Koifman, 2021, p. 160).

Segundo Patrícia Leite, a intensificação das relações do Brasil com a África respondia aos anseios de diplomatas e intelectuais, segundo os quais o Brasil, por sua matriz cultural, teria vocação natural para a África, e por seus desequilíbrios estruturais internos e externos, deveria unir-se às novas nações do continente africano, a fim de formar frente unida de países periféricos em prol de uma plataforma internacional do desenvolvimento (Leite, 2011, p. 98).

Já José Sombra Saraiva entende que a nova política brasileira para a África teria sido “consequência natural das mudanças que vinham se processando no final da década de 1950”, uma plataforma respaldada pela “engenharia política” que unia posições de diplomatas (como



Bezerra de Menezes e Álvaro Lins), estrategistas (como Santiago Dantas) e líderes políticos com influência sobre o pensamento diplomático (como Oswaldo Aranha e Afonso Arinos). Todos eles, pondera Sombra Saraiva, “ligados à defesa dos valores de uma sociedade de consumo, não deixaram de defender as inclinações ocidentalizantes da política exterior do Brasil. Mas agregaram novas percepções para os espaços africanos e asiáticos que Jânio Quadros soube capitalizar” (Saraiva, 1996, p. 60).

A alusão aos paradigmas que sustentavam essa engenharia política da chancelaria brasileira ajuda-nos a compreender a interação entre duas ideias: a primeira é que o país pertenceria ao “Ocidente” e a segunda, decorrente dessa tentativa de atribuir consistência ontológica a um espaço geográfico naturalizado, é que o Brasil teria engendrado não apenas uma “democracia racial”, mas a “maior” de todas as democracias multirraciais, uma espécie de modelo de convivência harmoniosa entre as pessoas independentemente de raça, cor ou etnia, modelo, aliás, digno de servir de fonte de inspiração para o mundo (Alberto, 2011a). Não se trata, como podemos notar, de um mito modesto. Transposto em discurso oficial do Estado brasileiro e proclamado em terras africanas em pleno processo de descolonização pela pena de um embaixador negro, esse mito causava desconforto, dilaceramento identitário, que faria Souza Dantas confrontar-se consigo mesmo. Ele chega a interpelar se seria justamente na África que o Brasil poderia “prestar o melhor serviço aos conceitos de vida e métodos políticos ocidentais”, tornando-se o “elo, a ponte entre a África e o Ocidente – desde que estamos tão intimamente ligados a ambos os povos” (Brasil, 2009, p. 6). Por outro lado, o que Souza Dantas define muitas vezes, no contexto do livro, como “política africana”, ainda é basicamente uma política voltada a alguns países e regiões – como a costa atlântica do “continente negro”, ligada ao Brasil por laços afro-diaspóricos –, que alimentavam memórias, tradições, costumes, imaginários, formas de sociabilidade, religiosidades e hierarquias nos países africanos, como



ainda disputas entre grupos intelectuais no Brasil. “O desenvolvimento das relações com os países africanos”, argumenta Dantas,

também expôs desavenças há muito existentes entre os círculos intelectuais em várias regiões do Brasil. As primeiras experiências no desenvolvimento de uma política externa com relação à África revelaram os conflitos que os brasileiros, ao encontrar uma África que existia quase que inteiramente em sua imaginação, tiveram que enfrentar (Dávila, 2011, p. 56).

Curiosamente, Jânio Quadros foi também o primeiro chefe de Estado brasileiro a nomear um negro, o baiano Milton Santos, para o comando da Casa Civil da Presidência (Leite, 2011 p. 101). Mesmo em apenas oito meses de governo, Quadros definiu as diretrizes para a política externa brasileira tendo como foco a África, tema que ele já anunciara em sua campanha presidencial. Se o giro ao continente era entendido como desdobramento da corrente nacional-desenvolvimentista, com vistas à ampliação de mercado e área de influência (Leite, 2011, p. 98), essa política do governo favoreceria, naquele instante, a institucionalização de estudos africanos no Brasil. Em 1961, foi criado o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA, convertido no Centro de Estudos Afro-Asiáticos em 1973). Subordinado diretamente à Presidência da República e com sede em Brasília, foi idealizado por Cândido Mendes (chefe da assessoria internacional de Jânio Quadros) e possuía autonomia administrativa (Koifman, 2021, p. 205). Também foi elaborada uma comissão de estudos de assuntos africanos vinculada ao Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), da Universidade Federal da Bahia, que, apesar de ter sido instituído no governo de Juscelino Kubitschek, pavimentou os planos de Quadros, na medida em que viabilizou a ida ao continente africano de pesquisadores – como Vivaldo da Costa Lima (citado amiúde no livro “África Difícil”) – e os intercâmbios entre estudantes africanos e universidades brasileiras (Alberto, 2011a).



Mudanças institucionais tendo no horizonte a aproximação com a África também ocorreram junto aos órgãos do Estado brasileiro. Nesse sentido, podemos citar a reforma administrativa do Ministério das Relações Exteriores, em 1961, que criou a Divisão da África, uma nova unidade administrativa no Itamaraty, responsável por acolher diplomatas que participaram dos assuntos africanos na ONU durante a década de 1950. Houve, além disso, a inclusão no Relatório do Itamaraty, a partir de 1961, de capítulo especialmente dedicado aos assuntos da África (Saraiva, 1996, p. 64-65) e, por fim, a criação de um grupo de trabalho sobre o tema:

Em março de 1961, em resposta ao primeiro despacho do Presidente com o Chanceler [Afonso] Arinos, um Grupo de Trabalho para a África foi constituído no Itamaraty com o objetivo de avaliar a possibilidade de criação de representações diplomáticas brasileiras nos novos Estados do continente africano e explorar medidas concretas para o desenvolvimento das relações políticas, comerciais e culturais entre o Brasil e a África. Com base no relatório do Grupo, foram abertos Embaixadas: Dacar (Senegal), Abidjã (Costa do Marfim), Lagos (Nigéria), Adis Abeba (Etiópia) e Acra (Gana), e Consulados em Luanda (Angola), Lourenço Marques (Moçambique), Nairóbi (Quênia), Salisbury (Rodésia do Sul) e Leopoldville (Congo). Em reciprocidade, Gana e Senegal instalaram embaixadas em Brasília, em 1962 – as primeiras embaixadas africanas na América Latina (Leite, 2011, p. 99).

Mesmo com essas reformas, o Itamaraty continuava sendo um espaço seletivo, para não falar enviesado e tacanho, do ponto de vista étnico e racial. Se, internamente, o chanceler Afonso Arinos articulava uma retórica “antirracista” e “desenvolvimentista”; externamente, o Itamaraty demonstrava despreparo para enfrentar os desafios relacionados às singularidades regionais, étnicas, linguísticas, religiosas, econômicas e culturais da África, um continente que, por sinal, não era de fato conhecido pela chancelaria ou, antes, pelas elites brasileiras que forjavam o pensamento diplomático.



A embaixada brasileira em Gana refletia tal limitação. Seus funcionários abrigavam sentimentos díspares em relação àquele país. De um lado, o embaixador Souza Dantas e seu adido de imprensa, Gasparino da Matta e Silva, estavam engajados em uma investigação sobre os costumes de Gana, suas práticas culturais, seus dilemas sociais, impasses políticos, desafios econômicos e buscando, a partir daí, desenharem uma estratégia de aproximação e parceria com o país africano. De outro lado, perfilavam os brasileiros que serviam na embaixada, cujas reações pouco lisonjeiras à África foram expostas por Gasparino da Matta⁷ na imprensa carioca. Matta assinava artigos no Correio da Manhã, em que narrava suas vivências em Gana. Ele parecia compartilhar do gosto e fascinação que o embaixador nutria pelos povos com os quais entravam em contato do outro lado do Atlântico. Todavia, em artigo publicado em 26 de janeiro de 1963, Matta foi além da simples manifestação de empatia por tais povos, revelando o sentimento de “horror à África” por parte dos funcionários da embaixada, para os quais nada prestava em Gana, “nem o povo, nem o clima, nem a alimentação”. Esses funcionários compactuariam da crença de que “todo empregado africano é ladrão (e os mais educados não merecem muita confiança)” (Matta apud Batista, 2018). Em mais de uma ocasião, Raymundo Souza Dantas explicitou seu incômodo com o desconhecimento mútuo entre brasileiros e africanos. Nesse sentido, pode-se dizer que a contribuição de seu livro acerca da comunidade de brasileiros afrodescendentes em Gana cartografa a memória da circularidade diaspórica entre Brasil e continente africano, com dados, suportes e informações de viés etnográfico e arquivo iconográfico. Decerto, tanto seu ato de produção documental quanto as memórias de suas venturas e desventuras com o Itamaraty

⁷ Gasparino da Matta, que também figura entre os brasileiros mencionados no livro, era adido de imprensa de Raymundo Souza Dantas, entre 1962 e 1963. Ele acompanhou e auxiliou o embaixador em suas pesquisas sobre os descendentes de escravizados que deixaram o Brasil para viver no continente africano, assim como nos encontros com líderes das novas nações africanas.



enfrentam politicamente duas expressões de um mesmo tipo de silenciamento.

A ideia (imagens e representações) de África que o livro arquitecta merece um ensaio à parte (mais um indício no **mapa** deixado por Dantas). Mas convém destacar o modo pelo qual o continente será pensado: como um campo de disputas pela constante “reinvenção de suas próprias temporalidades e processos políticos”, distanciando-se de um nativismo que imobilize as tensões do presente em uma ancestralidade abstrata ou em um futuro desprovido de projetos de inserção internacional. Na epígrafe que Souza Dantas retira do editorial da revista *Présence Africaine*, publicada em 1961 (p. 3-7), encontramos mais uma pista no mapa embutido na obra, que caracterizará a percepção do autor sobre África: o reconhecimento de um conjunto complexo e contraditório de fenômenos que só pode ser situado como matéria viva a fermentar o devir de um povo e de todo um continente:

A voz da África consiste em **inventar (e não inventamos sem luta, sem sofrimento e sem empréstimos) sua própria forma de definir o passado e o futuro**, de edificar sua potência econômica, suas estruturas democráticas, a expressão de sua personalidade cultural e sua integração no mundo de agentes responsáveis pelo equilíbrio mundial.

África Difícil

Na primeira parte da narrativa, que leva o mesmo título do livro, “África Difícil”, somos apresentados ao cenário panorâmico do continente africano e, mais especificamente, de Gana. Há, desde o início, o enlace da voz em primeira pessoa, resguardando a forma diário, mesmo ao retratar uma nação, em particular, e um continente, no geral, em plena ebulição.

Embora reconhecesse que sua experiência se restringia a poucos países da África (a saber: Gana, Togo, Senegal e Daomé), Souza Dantas



(1965, p. 13) abre a obra reportando-se ao continente que compõe um “mundo múltiplo e diverso, verdadeiro mosaico, ainda agora insuficientemente conhecido”. O tema do “desconhecimento” da África atravessa o livro, expressando-se não apenas como um incômodo por parte de Dantas, mas como um fator que dificultaria também a formulação de uma política externa coerente à região. Diante desse imenso continente plural, multifacetado e desconhecido, Gana representava mais do que um local privilegiado de observação, sendo o “centro político de maior evidência”, “o exemplo a seguir, o Estado-piloto propriamente dito, em face de suas ousadas e ambiciosas realizações, buscando originar uma sociedade original e harmônica” (p. 13). Fica evidente que Souza Dantas não está indiferente às transformações que se operam à sua volta, de um mundo que fervilhava em ideias e projetos de futuro. Sua experiência do visto e vivido naqueles países teria fornecido a “ambiência” que o permitiria melhor compreender e julgar os problemas mais candentes do continente. Ele acreditava que os países africanos estavam se emancipando e encontrando um caminho próprio; cada vez mais conscientes da necessidade de enfrentarem seus problemas específicos e afirmarem sua soberania, sem sucumbirem aos interesses exógenos. Talvez daí advinha sua posição quanto à política externa que o Brasil devia adotar na região, pautada em cautela, com medidas cuja dimensão e temporalidade respeitassem os processos em curso. Não era isso que ele via.

Do ponto de vista do lugar de fala, Dantas procura, por vezes, colocar-se como um ator *sui generis*, pelo fato de ser não apenas representante diplomático de um país que possui laços históricos com o continente africano, mas também devido à sua origem racial:

Poderia apontar minha experiência africana mais como uma aventura pessoal, o que ela realmente é, levando-se em conta a dimensão de alguns de seus aspectos. Na tentativa de estabelecer intimidade maior, na minha convivência de dois anos com o ganense, **não precisei fazer-me negro entre negros**, conforme pretendia alguém, **para melhor compreender a alma do africa-**



no. Por motivos óbvios, não seria difícil me passar por um nativo, mas havia outros sem qualquer relação com a cor e sim com meu modo de ser e de ver as coisas, sendo como **sou homem de outro mundo**, que obstacularam-me a intimidade na medida do desejado (Dantas, 1965, p. 14).

Sendo um “homem de outro mundo”, que também se arvora “civilizado pelo africano”, Dantas não pode ser totalmente impermeável às identidades, às tradições e aos modos de vida de Gana. O traço afro-diaspórico aparece já nas primeiras páginas a lembrar-nos da ambiguidade que rondará suas percepções e atuação à frente da embaixada. Talvez seja por isso que ele procura estabelecer laços de “intimidade” com o contexto de Gana, o país de “mais amplas perspectivas desenvolvimentistas” da nova África que emergia. Contudo, tais laços não se relacionariam à sua cor ou procedência racial, e sim ao seu **empenho pessoal** em decodificar aquele mundo. Os sinais do desenvolvimentismo ganense impõem-se ao olhar de Dantas (1965, p. 15): “as barragens, campos de aviação, estradas de ferro, usinas, hospitais e escolas”, um conjunto de transformações que ainda seria insuficiente para as necessidades daquele povo.

É nessa parte da obra que o autor faz menção pela primeira vez a Kwame Nkrumah, o líder ganense, que capitaneou o processo de independência do país e se destacou pelo seu “espírito empreendedor”. Ao falar daquilo que viu em Gana, das conquistas sociais que lhe despertavam admiração em meio às contradições, Dantas situa o país africano no cruzamento temporal de um processo de modernização: “Por mais que o tempo africano, porém, seja acelerado, e um país como Gana consiga seguir de perto esse ritmo precipitado, a velocidade que alcançar ainda será pouca, para o atendimento de suas necessidades na mesma base vertiginosa com que foi conquistada a descolonização política” (Dantas, 1965, p. 15).

As anotações do embaixador sobre Acra, a capital ganense, intercalam trechos descritivos e dados histórico-culturais a delinear uma



cidade de dimensões e traçados irregulares, dividida pela tradição e modernidade. Na “velha Acra” espalhavam-se centenas de ganenses, “como se nada praticamente tivesse mudado na capital do mais rico e desenvolvido país negro. Amontoam-se em frente das moradias, na mais completa promiscuidade, seminus, fazendo-se entender através de seus dialetos, do inglês conhecendo apenas algumas palavras que tornam ininteligíveis” (Dantas, 1965, p. 34). De outro lado, na parte da cidade que deu as costas ao mar, voltando-se para a planície, havia uma urbe que prosperava em ritmo acelerado “atendendo às necessidades de uma população [de 400.000 habitantes] cada vez mais variada”. O processo de expansão urbana dessa parte de Gana ocorria de forma desordenada, sem planejamento, fragmentada em lotes, a maioria escondidos, ou abrigados, em bosques, escolhidos pelos europeus para edificar suas moradas, onde muitos se perpetuam levando vida de hábitos trazidos de suas cidades de origem, mas num terrível ambiente de frustração, imitados, o que parece incrível, por certos grupos de ganenses atingidos por deletéria influência (Dantas, 1965, p. 34).

De acordo com Dantas, o “homem novo” africano, que emergia no bojo da revolução em curso no continente, estava se (re)configurando em meio a esse emaranhado de desenvolvimento desigual e combinado. Tratava-se, nas palavras do embaixador, de uma “revolução global”, capaz de produzir “um homem novo, trabalhando por influências as mais diversas, sacudidos por conflitos de toda natureza [...] cujas aspirações e virtualidades o impulsionam, como se vê, em busca da mais completa reabilita!” (Dantas, 1965, p. 15). Impetuoso, esse novo homem africano almejava afirmar-se em sua originalidade, lançando-se em

temerárias experiências e em ousadas realizações, procurando assim vencer as frustrações, as mutilações e as alienações resultantes das seculares relações impostas pelas nações europeias. Reivindica [...] completa participação na vida universal em igualdade de condições com todos os povos, respeitadas as suas opções na construção de sua nova civilização (Dantas, 1965, p. 16).



A crítica ao colonialismo, por parte de Dantas, indica sua preocupação com o respeito à alteridade: a integração dos países africanos independentes (ou do que chamaríamos atualmente do mundo africano “pós-colonial”) à ordem internacional pressupõe o reconhecimento de suas contribuições civilizatórias genuínas. É no plano das instituições políticas que isso se daria de maneira mais contundente. Dantas testemunhava a proliferação de arranjos políticos originais: alguns dos quais travestidos de presidencialismo, porém outros em nada inspirados nos modelos ocidentais. Aferia como o respeito às “condições locais” e a consolidação da soberania podiam imputar certa particularidade ao “jogo democrático” das nações africanas, que recusavam, quer os preceitos da democracia ocidental, quer a “concepção marxista de poder” e os modelos socialistas. Participantes no “baile” da geopolítica internacional sob a égide da Guerra Fria, os regimes políticos dos Estados africanos buscavam um “figurino próprio, para talhar vestes adequadas” (Dantas, 1965, p. 16).

Não escapava para Dantas, todavia, a percepção de que a busca desenfreada do africano por originalidade não provinha de um traço cultural essencialista, mas se relacionava ao fato de que os problemas oriundos do legado colonial demandavam soluções próprias. O embaixador menciona uma tentativa de reforma do Estado ganense, batizada de “africanização”, como uma das “panaceias” encampadas por Nkrumah. Tal reforma teria desencadeado uma euforia no povo ao perceber que, em 1961, a quase totalidade das posições no exército de Gana já não era formada por pessoas de origem inglesa. O mesmo teria ocorrido na área educacional, com mudanças nos currículos e no corpo docente, sem falar nos domínios da “assistência técnica” (Dantas, 1965, p. 17).

Ao anotar a presença de outros países no continente africano, na primeira parte do livro, Dantas (1965, p. 18) tece considerações sobre política internacional. Entre os países que ele se reporta como “povos que estendem fraternalmente a mão aos africanos, oferecendo-lhes cooperação dentro dos limites desejados”, estão Israel, Alemanha e,



sobretudo, Estados Unidos e França. Dantas é, nesse tópico, indulgente em relação aos países citados, todos envolvidos, de diferentes modos, escalas e dimensões, em experiências coloniais. No entanto, essas imagens e representações positivadas das potências coloniais, que realizavam uma suposta “cooperação fraterna” com o continente africano, repõem as ambivalências do livro, para não falar do autor. Seja como for, sugerimos evitar interromper a leitura na primeira parte do alfarrábio.

Vale reiterar que, além das turbulências do cenário brasileiro – com a renúncia súbita de Jânio Quadros, em agosto de 1961, e a posse de João Goulart, em setembro daquele ano –, o contexto geopolítico em que o livro veio a lume era marcado pelas lutas de descolonização dos países africanos em meio à Guerra Fria, cujo ponto alto de tensão se deu na crise dos mísseis de Cuba, em 1962. Nesse sentido, é interessante perceber como Souza Dantas, que fora militante do Partido Comunista Brasileiro (PCB), reporta-se à União Soviética. A seu ver, os russos cometeram “graves erros” na África (em lugares como Gana, Guiné, Congo, Sudão, Somália e Mali), chegando a incorrer, inclusive, num comportamento discriminatório: “Nunca vi russos confraternizando com africanos, eu os observei em grupos isolados, guardando escandalosa distância para com os negros no viver cotidiano” (Dantas, 1965, p. 18). Dantas notava como os chineses – oriundos de uma nação também dirigida pelo Partido Comunista – passavam a suplantar os russos no continente africano a partir de uma aliança nomeada de “solidariedade afro-asiática”. Sem embargo, Gana não era um local qualquer nas disputas político-ideológicas globais travadas naquele contexto. Pelo contrário, Jemima Pierre postula que o país “se tornou o primeiro campo de batalha da Guerra Fria na África, conforme os Estados Unidos lutavam com a União Soviética e com a China por influência política”. As relações raciais constituíam o elemento catalisador desse embate, na medida em que as nações socialistas rapidamente tomaram as posições subordinadas dos afro-americanos como subterfúgio para chamuscar



e encapsular a influência dos Estados Unidos no continente africano. Como resposta, agências governamentais *ianques* lançaram uma grande ofensiva cultural em Gana, cuja finalidade era demonstrar o progresso dos afro-americanos. O esforço incluiu “diversas exposições e conferências, distribuições de panfletos sobre o assunto e patrocínio de palestras e performances de afro-americanos”. E a campanha teria sido “tão exitosa que se tornou o modelo para propaganda cultural dos Estados Unidos em outras nações africanas” (Pierre, 2013, p. 165). Ao abordar o projeto pós-colonial de Gana, Dantas aponta mudanças que deveriam ser levadas em consideração para os novos rumos políticos e econômicos da nação. Em um dos momentos mais periclitantes das lutas dos povos africanos no século XX, o embaixador compartilha o entusiasmo com as possibilidades (e perspectivas) de desenvolvimento nacional. Seu livro, aliás, assume esse caráter: de testemunho do processo de transformação das estruturas sociais e das promessas de modernização de Gana.

Uma visita realizada à Universidade de Gana, para um encontro com um “ilustre” professor que lhe fora apresentado pelo antropólogo baiano Vivaldo Costa Lima, é oportunidade para conhecermos um pouco mais da percepção de Souza Dantas sobre o processo político no país da África Ocidental e, mais detidamente, sobre Nkrumah. Após ouvir as críticas que o professor ganense desferia contra o presidente, o embaixador aproveita para lembrá-lo de alguns avanços sociais alcançados pelo novo regime. Dantas identificava, nas críticas realizadas pelo “ilustre” docente, um “ressentimento de uma elite intelectual” – de formação europeia e “alimentada por princípios e escrúpulos que não podem ser levados em conta por um dirigente africano” –, preterida por Nkrumah no momento de lançar as bases de seu regime (Dantas, 1965, p. 38). Sem romantizar o quadro de assimetrias sociais de Gana, Souza Dantas demonstra-se sensível aos desafios impostos a Nkrumah e parece acreditar na capacidade do líder pan-africano para enfrentá-los. O presidente teria reconhecido, “após vacilações



e recuos”, a impossibilidade de instituir e desenvolver um caminho socialista em Gana. Ao contrário do que alardeavam, a influência do “bloco comunista” sobre Nkrumah e seu grupo de “revolucionários agressivos” teria perdido força, assim como a dependência do país da África Ocidental em relação a Moscou, Pequim e Havana.

Vejamos os fatos históricos: apesar do decantado neutralismo, Gana realmente esteve muito mais voltada para o mundo comunista. Houve momentos em que os observadores consideravam Nkrumah completamente irrecuperável [...]. Foi nos fins de 1961, o dirigente voltava de longa viagem pelo mundo socialista, tendo se demorado na Rússia e na China, onde deu largas à sua admiração pela rapidez do progresso naquelas áreas. Como se sabe, a base comunitária africana favorece, por si só, um sistema de vida mais próximo do socialismo, mas está muito longe de facilitar o comunismo. Dessa realidade comunitária, aproveitaram-se os ideólogos do CPP, para desencadear sua ação de propaganda de um ideário radical (Dantas, 1965, p. 19).

Ao encerrar a primeira parte do livro, Souza Dantas (1965, p. 20) chama a atenção para a busca do “equilíbrio” por parte dos “africanos”, que, ao longo da “revolução”, entre erros e acertos, lutavam para “substituir o que lhes foi destruído pelas forças e prática colonialistas”. O embaixador infere, com base em informações que ele próprio admitia como passíveis de manipulação ou distorção, que Gana trilhava o caminho de uma economia mista, “não pensando impor qualquer limitação aos investimentos privados” (p. 19). Essa política se justificava, segundo Nkrumah, pela ausência de condições infraestruturais sobre as quais se poderia erigir o socialismo. O líder ganense empreenderia, assim, medidas que pudessem impulsionar o desenvolvimento econômico e social da nação, com melhorias na qualidade de vida da população, daí o investimento na modernização da agricultura e na industrialização.



Missão Condenada: Diário

Após a primeira parte do livro oferecer uma sucinta contextualização de Gana e mapear uma série de transformações no continente africano, as anotações no diário de Souza Dantas, de 3 de fevereiro de 1963, revelam a sua preocupação com o que ocorria no Brasil naquele instante. Com a renúncia de Jânio Quadros, que o havia nomeado, o embaixador vislumbrava que todos os seus planos viriam por água abaixo, “transformando em pesadelo o que era considerado grande conquista”. Depois de 15 meses de “dura e penosa experiência” à frente da embaixada em Acra, Dantas desfrutou de um período de férias no Brasil (Dantas, 1965, p. 25). Com o seu retorno a Gana, ele previa tempos ainda mais difíceis do que os da renúncia de Quadros. A família permanecera no Rio de Janeiro e só se juntaria a ele oito meses mais tarde.

Antes, porém, de seu regresso a Gana, ele faz uma escala em Dacar, a capital e a maior cidade do Senegal. Registra seu passeio pela cidade, guiado por um cabo-verdiano, com quem fizera amizade em Acra e que o levava à sua casa, “um único cômodo num quarteirão miserável, onde pululam africanos de todas origens”, para almoçar um “saboroso cozido” à moda de Cabo Verde. Dantas evoca, nesse tópico, sua paixão pela literatura, algo que aparecerá em outros momentos de seu diário. Em certa noite, como o compromisso com o seu amigo não vingara, ele ficou no hotel lendo um romance de Otto Lara Rezende, sobre quem tece comentários elogiosos. Em outra ocasião no Senegal, ele registra que as ruas se apresentavam “desertas e mudas de rumores” (a notar a narrativa com viés literário de alguns trechos do diário), o que lhe gerou certo desapontamento por não ter conseguido entrar em contato com a “intimidade da cidade”⁸ em uma “simples manhã domingueira”. Dantas revela, já no início da segunda parte do diário, além do hábito

⁸ Sobre o conceito de intimidade que aparece repetidas vezes no livro de Raymundo Souza Dantas, ver Herzfeld, 2008.



de flunar pelas ruas das cidades africanas, sua constante obsessão por uma maior sinergia com a vida social que o circundava.

No dia seguinte, em um percurso por livrarias na capital senegalesa, descritas como “pouco ou quase nada africana”, em função da ambiência pacata, silenciosa e sem rudeza, ele adquire uma cópia do livro de Frantz Fanon, “Os condenados da terra”, e o define como “um dos mais violentos libelos escritos em África” (Dantas, 1965, p. 26), lançado em 1961. Descobrimos que o embaixador já tentara comprar o livro em Gana, mas não o encontrou à venda.

No dia 5 de fevereiro de 1963, ele retorna a Acra, com novos planos, “mais realistas e menos ambiciosos”, com a expectativa de que essa segunda etapa no cumprimento de seu posto em Gana não fosse “tão tormentosa quanto a primeira”, vez que ele conhecia melhor “o povo e seus hábitos, o rol de suas necessidades, que é imenso, como também de seus problemas”. A realidade complexa, “vária e mutável”, o desafia, mas também o desorienta e confunde. Ao dar-se conta da irritação dos africanos com “estudiosos” estrangeiros que especulavam sobre o futuro do continente, Dantas (1965, p. 26) assevera seu ponto de vista: “Não especulo a respeito, nem tenho prognósticos a fazer. Continuarei como fiz ao longo de quatorze meses: testemunha apaixonada”. Seus comentários sobre Acra nos dão a dimensão do clima alvissareiro em que Gana se encontrava quando ele chegou em 1961:

a Acra de hoje [1963] não é nem a sombra daquela cidade movimentada, alegre, espírito triunfal, de quando aqui cheguei pela primeira vez. Talvez seja consequência dos momentos difíceis passados com o clima de terror inaugurado por elementos da oposição fantasma a Nkrumah, os quais atentaram seguidas vezes contra a sua vida, no ano passado. Predomina a incerteza (Dantas, 1965, p. 30).

Apesar desses percalços – a tentativa de golpe, atentados à bomba e ameaças ao governo de Nkrumah –, Dantas acreditava que Acra era



o “grande centro irradiador do nacionalismo africano”, reunindo “elementos de uma cultura e civilização” eu iria possibilitá-la a “conquista de um harmonioso equilíbrio” (Dantas, 1965, p. 32).

Ainda que o diplomata sergipano confessasse não especular ou traçar prognósticos sobre os destinos do continente africano, ele não se eximia de fazer análises de conjuntura e ventilar cenários para a política externa brasileira na região. Com a morte repentina do embaixador Luiz de Souza Bandeira, o primeiro a ocupar o posto na Nigéria, Souza Dantas lamenta, em 6 de fevereiro de 1963, a perda daquele que teria sido “a melhor escolha entre os diplomatas de carreira para servir em África” (Dantas, 1965, p. 29), reconhecendo a importância da área para reformulação da “política africana” do Itamaraty.

Para muitos não temos política africana. Afirmam existir apenas de parte do Brasil declarações de intenção. Mas **essa política existe, é uma política em desenvolvimento**. Por isso mesmo ainda sem agressividade, cautelosa, conduzida sem alardes. Somente agora começamos a ter a vivência da África e, conseqüentemente, a tomar contato com os seus grandes problemas e as suas necessidades sem conta. Esse **conhecimento direto** a começa a fornecer os dados objetivos para a grande política africana do Brasil. Virá com o tempo a agressividade reclamada e as nossas Embaixadas africanas deixarão de ser simples repartições burocráticas, para se transformarem em verdadeiros veículos promocionais. Mas, quando? (Dantas, 1965, p. 28).

O que movia Dantas nessa anotação do dia 6 de fevereiro de 1963? Ao mesmo tempo em que discordava de uma postura cética em relação à política externa brasileira para a África, ele reforçava a existência de tal política (ainda que em estágio incipiente, de desenvolvimento) e até esboçava uma proposta para impulsionar a inserção internacional brasileira no continente. Essa proposta passava por atribuir importância ao “conhecimento direto” da África, de seus “grandes problemas” e de suas “necessidades”. Somente essa experiência empírica, de vivência *in*



loco, seria capaz de produzir “dados objetivos”, necessários à elaboração de uma “grande” e aprimorada política externa para o continente (Dantas, 1965, p. 27-28).

No entanto, o que Dantas notava era pouco investimento no que ele chama de “política africana”. Até naquele momento não havia, por parte do Itamaraty, nada além de discursos retóricos, diretrizes e planejamentos não efetivados e repartições burocráticas funcionando, em poucos países africanos, de forma precária, padecendo de escassez de recursos e apoio logístico-institucional (Cunha, 2011).

Por outro lado, o embaixador percebeu os obstáculos e desafios enfrentados por Gana em seu processo de (re)construção nacional pós-independência. Ainda assim, ele depositava confiança na capacidade de Nkrumah de conduzir um processo de modernização e desenvolvimento econômico, instalando uma “indústria verdadeiramente africana” no país “mais bem aparelhado” da região, “aquele que oferece mais perspectivas”.

Ao criticar os historiadores europeus – para quem a “África não tem história a não ser a partir da colonização”, um lugar no qual nada haveria antes daquele período a não ser “tribos incapazes do progresso, em perpétuas guerras de destruição” –, o embaixador maneja a pena no sentido de empreender uma nova narrativa histórica, ressaltando a presença de “grandes civilizações que se desenvolveram no continente negro” e o impulso trazido por seus fluxos afro-diaspóricos para as Américas (Dantas, 1965, p. 33).

A experiência de Dantas em Gana remonta também ao tema da descolonização e dos debates políticos daí ensejados por intelectuais negros. Digno de nota, nesse aspecto, é seu comentário sobre “Condenados da terra”, de Frantz Fanon. O livro – mesmo sendo uma “verdadeira apologia da violência”, elaborada com “introspecção e observação” somadas à “cólera e paixão” – causou-lhe impacto. A centralidade que Fanon confere à violência permite ao embaixador (que se confessa arrepiado e arrebatado pela obra) não apenas associá-la à atmosfera de



ruptura derivada da descolonização em curso, mas, também, projetá-la como traço de continuidade, “mesmo quando ela pareça ausente” (Dantas, 1965, p. 50). Esse comentário sobre Fanon, de 25 de fevereiro de 1963, foi feito dois dias após o registro da presença de W.E. Du Bois, uma figura legendária do pan-africanismo, em Gana. Dantas relata ter assistido, no dia 23 de fevereiro, a uma cerimônia histórica na Universidade de Gana, em que foi outorgado o título de “Doutor em Letras” a Du Bois, justamente na data de seu aniversário de 95 anos⁹. Esse escolhera Gana para passar o fim de sua vida, denotando a importância simbólica que o país tinha para intelectuais e ativistas no circuito do Atlântico Negro, notadamente dos “Estados Unidos, do Caribe, África e Europa”, onde, por alguma razão, “não podem atuar politicamente” (Gaines, 2006, p. 10). Conjecturando, mais uma vez em tom literário, sobre o que se passaria na cabeça de Du Bois, o embaixador assevera:

Em que estaria ele pensando, ao ser cumulado com as honras que a Universidade de Gana lhe regala, por decreto de Osagyefo? Talvez tivesse o espírito longe, nos idos de 1919 a 1945, consumidos por ele na organização dos primeiros congressos pan-africanistas, talvez estivesse a pensar em nada, sob o peso implacável dos seus noventa e cinco anos (Dantas, 1965, p. 49).

É interessante notar que a presença do pan-africanismo no livro não se resume às figuras de Du Bois ou Nkrumah; aparece, transversalmente, no próprio movimento que vai sendo descortinado em torno da reflexão de Dantas sobre a circularidade e recepção na diáspora africana. Não se deve desconsiderar o fato de Gana representar um símbolo de esperança, de apropriação e reapropriação das utopias negras; um lugar especial no imaginário político de projetos emancipatórios. Conforme argumenta Jemima Pierre (2013, p. 164),

⁹ Gilroy (1993, p. 117) nos lembra que, aos 95 anos, Du Bois renunciou sua cidadania americana e passou a residir em Gana, terminando sua vida em seu “exílio africano”.

negros da diáspora viajaram de volta a África desde o começo do comércio escravocrata. Eles retornaram como indivíduos, como grupos organizados e como voluntários; eles têm sido visitantes, turistas, repatriados e colonos; eles são política e culturalmente diversos; e eles têm retornado por várias razões, como para escapar do terror racializado nas Américas. Gana tem sido um destino popular desde sua independência. A presença contemporânea dos negros da diáspora data de meados dos anos 1950, quando a independência de Gana e visão pan-africanista de seu primeiro presidente, Kwame Nkrumah, reverberaram pela África e diáspora.

Dantas aproveita uma crônica do cotidiano para, mais uma vez, declarar sua familiaridade e afeto para com a cidade de Acra (especialmente com a parte “secreta da cidade”) e externar seu apreço pela população local: “Sua gente, os naturais do lugar, é comunicativa, ruidosamente alegre, como também a de nível mais elevado em toda área atlântica. Sabe divertir-se, é simples, quase ingênua, gosta de cores espetaculares, seus trajes típicos são de uma beleza e riqueza únicas”. O ocidental, pois,

leva uma vida de hábitos trazidos de fora, que não abandona, ou não pode libertar-se, a exigir o que, de forma alguma, poderia uma capital africana lhe dar. [...] Gosto do ganense, acho-o natural e espontâneo, gosto do ganense, repito, **apesar de todas as diferenças que nos caracteriza, negros que somos de civilizações diferentes** (Dantas, 1965, p. 34).

Quando participa de um compromisso diplomático no Alto Comissariado do Canadá, Dantas se encontra com Martin Appiah Danquah, o “cérebro da política cacauera de Nkrumah”, que contou de seu desejo de voltar a visitar o Brasil, já que guardava boas recordações da Bahia, onde esteve nas cidades de Ilhéus e Itabuna, percorrendo as plantações de cacau. Em certo momento de uma longa conversa, ele interroga o embaixador brasileiro acerca de sua ascendência, a fim



de descobrir se seus avós teriam sido *ewes* ou *ashantis*. Ao responder o político ganense, dizendo desconhecer a procedência de sua família, o embaixador ouviu uma indagação que ressoaria nas reflexões de seu diário: “De qualquer forma [na África], deve sentir-se em casa, não?”, questionou Appiah Danquah:

[...] eu não poderia sentir-me em casa. Nem mesmo por ser negro, considerado descendente de africano. O meu mundo é outro, como também a minha civilização, apesar de todos os pontos de contato e familiaridades existentes entre os dois universos. Tudo, porém, que se passa aqui interessa-me fundo, pois sou daqueles que têm a preocupação do seu Continente e da África. Diligenciei, desde o início de minha missão, estabelecer convivência que me facilitasse o conhecimento mais íntimo do povo e da terra. Alcancei penetrar em camadas as mais heterogêneas, privando com todo tipo de gente em seu viver cotidiano, familiarizando-me com costumes e coisas, que apenas conhecia através de leituras (Dantas, 1965, p. 35).

A pergunta de Danquah continuou ressoando em Dantas: na África, você se sente em casa? Em um giro de pensamento desracializado e atravessado pelo internacionalismo humanista, ele nos confia: “sinto-me um estrangeiro, do ponto de vista cultural, solidário, porém, repito, a tudo que aqui acontece, relacionado com a defesa das reivindicações de um povo que me é caro por muitos motivos, mas não apenas por ser um povo negro” (Dantas, 1965, p. 37). Ao adentrar o refeitório da Universidade de Gana, a presença do “embaixador negro do país branco” causa surpresa geral, trazendo-lhe à lembrança de uma pergunta feita por um dos estudantes, Kwesi Enu Ansah (que seria um de seus informantes principais)¹⁰, em uma visita anterior que fizera

¹⁰ Dantas escreve no diário que Kwesi Ansah, o jovem que tinha saído para estudar na França com uma bolsa da UNESCO, seria um futuro dirigente do país. Em uma pesquisa pela internet, descobrimos que Ansah se tornou professor na França e em Gana, posteriormente.



à Universidade. Uma pergunta traduzida com certo desconforto por Vivaldo Costa Lima: “não há discriminação racial no Brasil?”.

A presença do embaixador negro não lhe parecera talvez prova da inexistência da discriminação racial – e se assim pensou tinha razão. Nem a presença do Embaixador negro nem a mistura de brancos e pretos, na guarnição do “Custódio de Melo”, que dissera ele haver visitado, quando da passagem do navio brasileiro pelo porto de tema. Esperou minha resposta como se a sorte de alguma coisa que lhe fosse muito cara dependesse do que lhe dissesse eu. Em condições diferentes, sem a responsabilidade de que estava e continuo investido, seria fácil dar uma resposta. Disse o que dissesse, na qualidade de simples cidadão, representaria a opinião de um homem comum, entre setenta e sete milhões de brasileiros. – Não precisa responder – fizera, diante do meu franzir de sobrolho (Dantas, 1965, p. 39).

Surge aqui uma espécie de “diário do estranhamento”. É a esse estranhamento que Jerry Dávila se refere ao examinar a política externa brasileira no tocante à África. O historiador atribui a nomeação de Dantas ao traço “quixotesco” da presidência de Jânio Quadros, postulando a hipótese de que no livro, “**África Difícil**”, as memórias do autor “foram estruturadas ao redor de duas formas distintas de alienação: um resultado da humilhação que sofrera por parte do Itamaraty, a outra pelo fato de se sentir diferente dos africanos” (Dávila, 2011, p. 63). A esse respeito, talvez valha a pena mencionar um episódio. Certa ocasião, Dantas, por conta da aparência, foi confundido como um nobre do grupo étnico *ashanti*, na cidade ganense de Kumasi. Uma anciã, ao vê-lo, aproximou-se dele carregando velhos retratos de *ashantis* para mostrá-lo e confirmar sua origem étnica, momento em que o embaixador se identificou e dirimiu o engano: “Vimos então alguém, com os fotografados, com este meu rosto triste e amargo. Os meus traços, a mesma testa ampla, o mesmo jeito desalentado” (Dantas, 1965, p. 85). Essa consciência do embaixador, de se reconhecer com traços fisionômicos análogos



aos dos africanos, mas não esposar a afrocentricidade, expressaria, ou mesmo acentuaria, a experiência de alienação apontada por Dávila.

Dantas se vale da “intimidade” (palavra que ele repete várias vezes no diário) como forma de se familiarizar com a África. No entanto, quando interpelado sobre uma suposta ligação natural com o outro lado do Atlântico, por conta de sua cor e ascendência, ele se afasta dessa ideia, apostando no estranhamento constante, que o faria questionar seu próprio lugar naquele mundo. A seu ver, a maior proximidade com a África resultava de um esforço por uma perspectiva êmica, o que implica um trabalho hercúleo para apreender outra gramática cultural, outra experiência de sociabilidade, outra vivência política, protagonizada por pessoas atravessadas pelos seus costumes, ritos, símbolos, artefatos e discursos próprios. O embaixador procura, assim, desnaturalizar o sentimento de afiliação ao “continente negro”, assinalando a necessidade de desenvolvermos um olhar de alteridade, por meio do respeito ao “outro” e do envolvimento ativo com o contexto local, postura que os agentes do “ocidente”, que viviam em Acra, não tinham.

Mas qual o critério que animava Dantas a buscar, permanentemente, uma “intimidade” que lhe permitisse aprofundar os laços com aquela terra “ancestral”? Não me interessava o típico, não busquei o exótico, mas, sim, a verificação de uma realidade”, ponderava o embaixador. “Querida conhecer e compreender, através a dimensão do humano, se quaisquer outras pretensões. Desejava, como fiz todo o tempo, durante quatorze meses, e como desejo continuar fazendo, viver com o africano, sentir-lhe os problemas, velhos e novos, de ontem e de hoje, pois repito que pertencço a um outro universo, sou negro de outra civilização. Possuímos muito em comum, sem dúvida, mas também muito em contrário (Dantas, 1965, p. 36).

Não era algum tipo de essencialismo racial que norteava Dantas na busca pela inserção e compreensão da lógica do mundo africano. Só assim podemos entender a sua postura de ressaltar que, por mais que “raízes étnicas e culturais” o conectava àquele continente, ele era antes um “negro de outra civilização”. Ao que tudo indica, o que o atraía nesse



“outro lugar do Atlântico” era aquilo que se “convencionou chamar de intenso drama” (Dantas, 1965, p. 36). De modo dilacerado, ele reage aos impasses e dilemas emaranhados à própria identidade, constituindo e sendo constituído por um processo de ambiguidade, estranhamento e descentramento, de estar “fora do lugar”¹¹, permitindo que a forma diário expusesse as tensões e contradições no modo de produção da subjetividade de um homem negro que ocuparia, pela primeira vez, o posto de representante oficial do Estado brasileiro no exterior. Ele faz de suas próprias ambivalências uma condição a impulsionar uma contribuição à história afro-diaspórica. É seu estranhamento transcultural que parece fomentar, sobremaneira, a organização de seu diário: “quase que não tenho feito outra coisa senão registrar o meu comportamento e a atitude do africano diante de mim, negro de outro mundo” (Dantas, 1965, p. 37). Em 22 de março 1963, Dantas (1965, p. 76) anotou no diário: “Neste segundo ano de África, [...] eu procuro dividir o tempo como posso... As solicitações não vêm das atividades sociais, mas de tudo que quanto possa permitir a realização da grande ambição de minha vida, a literatura”. Nota-se a importância da literatura na vida do embaixador, inclusive no período de sua experiência na África, descrita como penosa e solitária. Ele declara que traçara um plano para realizar (re)leituras de obras literárias (levava de suas férias no Brasil um heterogêneo conjunto de livros editados em sua ausência). No entanto, a demanda por “atenção diuturna”, em permanente estado de alerta, no acompanhamento dos afazeres do dia a dia da embaixada, dificultava a realização de seu plano literário. Entre os diversos autores brasileiros, como Machado de Assis e Mário de Andrade, ele comenta de forma mais detida um livro de Marques Rebelo, que é justamente... um diário! Na somatória de perguntas que o **jogo** textual Dantas faz espriar, tais coincidências nos inquietam. Ele chega a confessar que estava pensando em um romance,

¹¹ Para recorrermos, mais uma vez, a um conceito bem trabalhado por Edward Said (2009) em sua autobiografia.



mas sentia-se inseguro e relata que lhe solicitaram um livro sobre sua experiência em África. Mais pistas no **mapa** do embaixador-driblador?

Sobre os brasileiros com quem Dantas se encontrou em Gana, Vivaldo de Costa Lima é mencionado algumas vezes. É reportado como um “homem cheio de arestas” e de “temperamento explosivo”. O embaixador reconhece sua dívida de gratidão em relação ao antropólogo baiano, pela colaboração prestada logo que ele assumiu o posto em Gana, porém não o considerava um homem afeito ao diálogo. Era dotado, isto sim, de um vasto conhecimento “dos costumes e da psicologia” dos povos africanos e de uma incomparável competência para a pesquisa, que demonstravam não apenas “paixão pelo saber, mas de interesse humano sem medida” (Dantas, 1965, p. 41).

Em outro momento, quando volta a pautar Vivaldo Costa Lima na narrativa, o embaixador nos faz perceber como enxerga os dilemas e impasses da África pelas lentes da complexidade, para além dos exotismos, nativismos ou essencialismos. Incomodava-o constatar que o continente que empolgava o pesquisador baiano não era aquele lugar emergente, viçoso, sedento pelo desenvolvimento, que ambos testemunhavam, mas sua versão “tradicional, com seus sultanatos, suas tribos e clãs, suas inumeráveis línguas e dialetos, suas religiões, seus agrupamentos étnicos” (Dantas, 1965, p. 41). O embaixador tinha consciência da importância da África pretérita, com suas heranças culturais, patrimoniais e simbólicas, porém o que o guiava em suas reflexões e incursões diplomáticas eram os desafios, dramas e tensões do presente.

Se o tratamento conferido a Souza Dantas pelos membros do governo de Nkrumah foi prestimoso e cortês, o mesmo não pode ser dito da atenção dispensada por seu próprio governo, mais particularmente pelo Itamaraty.

Uma nota, produzida no dia 19 de fevereiro de 1963, assinala bem a frustração do embaixador com os inúmeros obstáculos que lhe eram interpostos, particularmente por parte daqueles que dispunham de sua confiança. Mesmo dizendo que não ocuparia as páginas do diário com



os problemas relacionados à embaixada, ele nos faz crer que estava só, sem respaldo institucional no Brasil, quer da parte do Itamaraty, quer do Presidente da República, que nem se lembrava de suas missões em África, um continente “que ninguém atribui importância” (Dantas, 1964, p. 40). O diário, mais uma vez, converte-se em fonte documental que imprime o descaso e humilhações que Souza Dantas sofrera no exercício de sua função¹². Desgastado, ele se questionava: “Diante desse lamentável panorama, por que teimar em permanecer?” (p. 40). O sergipano não reporta algum episódio explícito de boicote racista, limitando-se a expressar seu desalento e sugerindo a existência de obstáculos adicionais pelo fato de ser ele, um cidadão negro, o embaixador que representava a chancelaria brasileira. Seja como for, um dos trechos mais impactantes do diário é o registro, em tom de desabafo, que ele faz sobre seu desapontamento à frente da embaixada.

Naquele mesmo dia, em 19 de fevereiro de 1963, Dantas celebra a carta que recebera do Brasil, com notícias sobre os estudos de seu filho Roberto, “um conforto em uma manhã depressiva”. Tal reação provavelmente se devia aos questionamentos que lhes eram feitos em Gana sobre a existência do racismo no Brasil e suas implicações na carreira de um embaixador negro. Em vista de seu filho ter um futuro profissional livre dos estigmas da cor, Dantas vaticina: “Que Deus o ajude, e, por outro lado, que lhe tire da cabeça a ideia de ingressar na carreira diplomática. Sei o que sofrerá por ser negro” (Dantas, 1965, p. 40). A preocupação que o embaixador manifestava em relação ao futuro do filho, posicionando-se na qualidade de representante oficial de um Estado que agenciava o “mito” da democracia racial como um dos pilares discursivo e ideológico de sua política externa, fazia parte de sua ambiguidade, postura que Jerry Dávila, 2011, p. 59) atribuía à tensão peculiar de Dantas ser negro e representar o Brasil. Considerando que o segundo

¹² As humilhações são relatadas pelo escritor Paulo Olinto, que servia na Nigéria, e estão na entrevista que Olinto concede a Jerry Dávila (2008) no artigo “Pele negra, máscara branca”.



embaixador de pele escura brasileiro somente seria nomeado cinquenta anos depois, em 2011, a preocupação do sergipano era profética.

O diplomata Sérgio Corrêa do Lago, citado no livro, era Encarregado de Negócios e Primeiro Secretário da missão em Gana, sendo o primeiro funcionário de carreira do Itamaraty a ter um posto em um país da África pós-colonial. Em um comunicado ao Ministério das Relações Exteriores, em fevereiro de 1961, Corrêa do Lago se pronuncia sobre o papel do Brasil no continente africano, reforçando elementos que já estavam presentes na manifestação de Jânio Quadros ao Congresso Nacional: “ao Brasil poderia caber o importante papel de elo natural entre o continente africano e o mundo ocidental e, sobretudo, por sermos a única verdadeira democracia multirracial do mundo” (Lago apud Dávila, 2011, p. 60). Em um caso emblemático dos paradoxos da “verdadeira democracia multirracial brasileira”, Corrêa do Lago não se conformara com a nomeação de Souza Dantas, um negro, como embaixador e reclamou, ofendido, junto ao Itamaraty (Dávila, 2011, p. 60). Afinal, seria a primeira vez na história do país que um diplomata estaria subordinado a uma pessoa de pele escura, na hierarquia do Ministério das Relações Exteriores.

Ante ao decoro que o cargo lhe impunha, Dantas manteve uma postura conciliadora ao longo de sua experiência diplomática. Em contrapartida, recorreu ao seu diário para, de modo notável, ironizar certas situações em que recebeu um tratamento pouco respeitoso. Ao relatar como se deu a preparação do discurso de apresentação de suas credenciais ao presidente Nkrumah, ocasião em que reafirmara a posição brasileira de “franco anticolonialismo e combate à discriminação racial”, o embaixador fez questão de dizer que o texto foi preparado de seu quarto no Ambassador Hotel, já que o secretário Corrêa do Lago ainda não havia desocupado a residência reservada a ele, o chefe da missão (Dantas, 1965, p. 55). Tal morosidade, por parte de um subordinado, era um dos sinais do tipo de tratamento dispensado a Dantas por membros do Itamaraty – órgão governamental que chegou a levar cinco meses para



responder a um simples telegrama do novo embaixador (Dávila, 2011, p. 59). Quando lemos a entrevista concedida pelo afro-sergipano a Haroldo Costa e publicada no livro “Fala Crioulo”, em 1982, ficamos sabendo de alguns detalhes de como ele, quando iniciou o seu trabalho em Gana, foi recebido com despeito por Corrêa do Lago: Quando fui assumir o meu posto, tive que enfrentar logo de início a má vontade e o boicote do então Encarregado dos Negócios, diplomata Sérgio Corrêa do Lago, que tardou dois meses a me entregar a residência oficial do embaixador, numa afronta e indisciplina tais, que causava espécie em todo o corpo diplomático. Fiquei morando num hotel, mandando repetidos telex para o Itamaraty, recebendo sempre a renovada promessa do Encarregado de sair ‘dentro de alguns dias’, e a situação perdurou até quando, por livre e espontânea vontade, ele resolveu se mudar. Isso sem falar na assessoria omissa e nas informações erradas que o *staff* me dava” (Costa, 1982, p. 232).

“A impressão que temos”, afirma Fábio Koifman, “é de que, a despeito de outros tantos argumentos e motivações”, o primeiro embaixador negro produziu “expressivo incômodo entre as elites brasileiras”. Afinal, havia sido naturalizada a ausência completa desse segmento populacional entre os representantes brasileiros no exterior. Para os “bem-nascidos”, Souza Dantas não possuía “berço” e ocupava um posto até então seletivamente disputado entre os filhos das “melhores famílias”, cuja promoção na carreira era também influenciada pela “qualidade” do sobrenome ou do círculo de contatos. E, se isso não bastasse, ele ainda “por cima” tinha a pele escura. Por muitas décadas, as elites do país “zelaram cuidadosamente em representar a si mesmas e ao povo brasileiro no exterior como brancas”. Nesse sentido, Dantas era um embaixador “inconveniente”. Não por acaso, o “erro” do Brasil em ter “um embaixador negro só voltaria a repetir-se quase cinquenta anos depois” (Koifman, 2021, p. 374).



Ao pautarmos “África Difícil”, utilizamos o livro de Raymundo Souza Dantas como janela na qual intentamos nos debruçar em torno dos temas raça, diplomacia e política externa brasileira. Temas que ajudam a compreender as possibilidades, os limites e as contradições de um indivíduo e de uma sociedade marcados pelo racismo e a eferescência política e social (Sotero, 2015). No caso de Souza Dantas, o fio narrativo que permite repensar a própria vida é também aquele que reconstrói a condição do sujeito negro no Brasil nas décadas de 1940, 1950 e 1960, valendo-se, para tanto, de uma memória não só pessoal, mas também coletiva. Essa reflexão em busca do autoconhecimento contribui, por conseguinte, para que o embaixador-escritor (re)dimensiona o processo criativo literário (Horta, 2015, p. 23). No que tange à prosa da missão diplomática de Dantas em Gana, salamaleques, coquetéis e demais convescotes oficiais não o seduziam. Uma leitura de seu diário aponta sua preferência por um trabalho mais efetivo no campo da articulação e planejamento da política da embaixada e no contato mais próximo com a população das paragens africanas, sobretudo com pessoas que pudessem saciar seu interesse notável pela história e cultura da região.

Coquetéis, coquetéis e mais coquetéis. Exibem-se os Embaixadores, compenetrados e formais. Fauna na qual serei sempre um estranho, encarado talvez como um intruso. Há momento”, afirmava o embaixador, “em que o entusiasmo abandona-me por completo, cedendo lugar ao mais profundo dos desânimos. Para que continuar aqui, com que finalidade? Apenas a de comparecer a coquetéis, coquetéis e mais coquetéis? Os planos envelheceram no fundo das gavetas, em pastas que estão amarelando sob o efeito da umidade constante e implacável. Tenho o refúgio das leituras, que cada vez mais se amiúdam” (Dantas, 1965, p. 53).

O embaixador vai algumas vezes a Togo, outro país da região, tanto em compromissos diplomáticos como para aprofundar suas pesquisas sobre os afro-brasileiros retornados. Como tinha planos de escrever



um livro sobre tais sujeitos, descobre, por intermédio de Vivaldo Costa Lima e Gasparino da Matta, que o fotógrafo e etnólogo Pierre Verger “concluía documentadíssimo volume sobre o assunto”. Dantas então decide aguardar o livro, sem, contudo, alimentar muitas expectativas. Chega até a tecer comentários críticos em relação a Verger, por entender que esse “não soube o que fazer do importante material epistolar que usou em seu trabalho [anterior], ‘Afro-brasileiros’, limitando-se a transcrever trechos de cartas do mais alto valor histórico, trocadas entre africanos do Brasil e do Daomé” (Dantas, 1965, p. 77). Segundo Dantas (1965, p. 115), as famílias de brasileiros e seus descendentes eram proativas, empreendendo iniciativas laborais ao longo da costa ocidental africana que acenavam para o progresso e desenvolvimento da região, nos mais diversos setores: Encontramos, ainda hoje, quer no Togo, quer no Daomé, quer em Gana, quer na Nigéria, elementos delas oriundos, ocupando cargos importantes, desempenhando atividades as mais destacadas, notabilizando-se na política, no comércio, no ensino, na religião, também na diplomacia e nas artes.

Um grupo de escravizados e ex-escravizados, que retornou para a África na segunda metade do século XIX, acompanhado de seus filhos nascidos em terras brasileiras, assentou-se principalmente em Agoué e Ouidá, localidades onde proliferaram uma “espécie de religiosidade muito nossa”, afirma Dantas, religiosidade “que se expandiu graças à ação de católicos baianos chefiado por um certo Joaquim Almeida”. Se a participação portuguesa na região deixava suas marcas em instalações europeias ao longo da costa, a presença brasileira destacava-se “na vida cotidiana, prevalecendo hábitos, tradições e costumes assimilados pelos africanos, principalmente, na Bahia” (Dantas, 1965, p. 116).

Todavia, seria possível indagar: por que concluir o diário se reportando à participação dos brasileiros e seus descendentes nos quadros de (re)configurações coloniais e pós-coloniais no continente africano? Ou questionando mais diretamente: o que significa (e implica)



a opção de encerrar o livro com o ato de produção documental sobre os fluxos e refluxos no Atlântico Negro?

Souza Dantas ventila a ideia de que não é possível compreendermos o contexto africano fora da lógica atlântica, da rede de conexões giratórias e multilaterais diaspóricas. Ou seja, é o reconhecimento do papel ativo da circulação de pessoas, ideias e artefatos (materiais e simbólicos) entre África e Brasil, com suas dinâmicas experiências de diálogos, trocas e reconfigurações, que descerra o **jogo**, o **drible** e o **mapa**. Ao ressaltar o dinamismo das comunidades afro-brasileiras, Souza Dantas aponta para uma chave interpretativa da história africana na qual a presença brasileira é parte dos processos de transformação social no continente, demonstrando, assim, que as relações entre os dois lados do Atlântico ultrapassam os limitados esforços oficiais da diplomacia brasileira, constituída historicamente por pessoas brancas.

Referências bibliográficas

Alberto, Paulina. **Terms of inclusion: black intellectuals in twentieth-century Brazil**. Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press, 2011.

Alberto, Paulina. “Para africano ver: intercâmbios africano-baianos na reinvenção da democracia racial, 1961-63”. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 44, 2011a, p. 97-150.

Amos, Alcione Meira e Ayesu, Ebenezer. “Sou brasileiro: história dos Tabom, Afro-Brasileiros em Acra, Gana”. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 33, 2005, p. 35-65.

Batista, Gabrielle Nascimento. **A Política Externa Independente e os discursos sobre a arte da África em um mundo sem fronteiras**. Anais do Encontro Internacional e XVIII Encontro de História da Anpuh-Rio: História e Parcerias, 2018.

Brasil. Presidente (1961). **Discursos selecionados do Presidente Jânio Quadros**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.

Brasil, Henrique Gerken. **Relações externas Brasil-África: Da Política Externa Independente ao Governo Lula**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação Culturas e Identidades Brasileiras do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, 2016.

Costa, Haroldo. **Fala, crioulo**. Rio de Janeiro: Record, 1982.



Cunha, Felipe Honorato. **Um embaixador para a África: a missão de Raymundo de Souza Dantas a Gana (1961-1963)**. Dissertação (Mestrado em Diplomacia), Instituto Rio Branco (IRBr), Brasília, 2011.

Dantas, Raymundo Souza. **Um começo de vida (depoimento biográfico)**. Rio de Janeiro: Campanha de Educação de Adultos, 1949.

Dantas, Raymundo Souza. **África Difícil. Missão Condenada: Diário**. Rio de Janeiro: Ed. Leitura S/A, 1965.

Dávila, Jerry. **Hotel Trópico. O Brasil e o desafio da descolonização africana: 1950-1980**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

Dávila, Jerry. "Pele branca, máscaras negras: diplomatas brasileiros na Nigéria e concepções identitárias (1962-1966)". **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 51, n. 2, 2008, p. 473-518.

Franco, Afonso Arinos de Melo. **Planalto: Memórias**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.

Franco, Alvaro da Costa (org.). **Documentos da política externa independente**. Rio de Janeiro: Centro de História e Documentação Diplomática; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007.

Gaines, Kevin. **American Africans in Ghana: Black Expatriates and the Civil Rights Era**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.

Gilroy, Paul. **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**. London: Verso, 1993.

Guber, Rosana. **El Salvaje Metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Graham, Jessica. **Shifting the meaning of democracy: race, politics, and culture in United States and Brazil**. Oakland, California: University of California Press, 2019.

Herzfeld, Michael. **Intimidade Cultural: poética social no estado-nação**. Lisboa: Ed. 70, 2008.

Horta, Marina Luiza. **A imagem improvável do escritor: Raymundo de Souza Dantas – apontamentos sobre vida e obra**. Dissertação de Mestrado em Estudos Literários do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, 2015.

Koifman, Fábio. **Raymundo Souza Dantas: o primeiro embaixador brasileiro negro**. Salvador: Saggá, 2021.

Leite, Patrícia Soares. **O Brasil e a Cooperação Sul-Sul em três momentos de política externa: os governos Jânio Quadros/João Goulart, Ernesto Geisel e Luiz Inácio Lula da Silva**. Brasília: FUNAG, 2011.



Lopes, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2014, p. 234.

Matos, Pedro Andrade. **A dimensão cultural na política africana do Brasil (1960-2010)**. *Brasiliana: Journal for Brazilian Studies*, v. 8, n. 1-2, 2019, p. 136-166.

Manzur, Tânia Maria P. G. “A política externa independente (PEI): antecedentes, apogeu e declínio”. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 93, 2014, p. 169-199.

Pierre, Jemima. **The predicament of Blackness. Postcolonial Ghana and the politics of Race**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2013.

Said, Edward. **Estilo tardio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Saraiva, José Flávio Sombra. **O lugar da África: a dimensão atlântica da política externa brasileira de 1946 a nossos dias**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1996.

Schaumloeffel, Marco Aurelio. **Tabom. A comunidade Afro-Brasileira do Gana**. Bridgetown: Schaumloeffel Editor/Lulu.com, 2008.

Schlickmann, Mariana. **África difícil: A primeira missão diplomática brasileira ao sul do continente africano através do diário de Raymundo Souza Dantas**. *Revista África e Africanidades*, n. 32, nov. 2019.

Schlickmann, Mariana. **Os argonautas do Atlântico Sul: Raymundo de Souza Dantas e o nascimento da política externa independente nas décadas de 1950 e 1960**. Dissertação de Mestrado em História. Programa de Pós- Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), 2020.

Segal, Aaron. “African Studies in Brazil?”. **Africa Today**, Zambia, Barotseland, and the Liberation of Southern Africa, v. 16, n. 4, 1969, p. 9-12.

Sotero, Edilza Correia. **Representação Política Negra no Brasil Pós-Estado Novo**. Tese de Doutorado em Sociologia. Programa de Pós- Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), 2015.



A Coleção Sociologias Necessárias é formada por sete livros, organizados por diferentes docentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal de Sergipe. Os volumes abordam algumas das principais discussões realizadas durante o III Seminário Nacional de Sociologia, promovido pela mesma instituição, realizado no ano de 2020. Cada livro conta com a colaboração especial de pesquisadores nacionais ou internacionais, que participaram do seminário. Vivemos tempos difíceis com os novos desafios gerados pela crise sanitária mundial, pelas radicalizações no campo da posição de ideias na política e pela ampliação das desigualdades sociais. Os entendimentos se tornaram mais difíceis e as animosidades mais exaltadas, incluindo aí certa crise na produção científica e na análise sociológica. A reflexão proposta pela organização e pelos volumes desta coleção atravessam tais desafios, com temas como política, juventudes, trabalho, cidade, migrações, economia e africanidades.

