

# Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais

**UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”**

**Faculdade de Ciências e Letras – Câmpus de Araraquara**

**Reitor:** Prof. Dr. Sandro Roberto Valentini

**Vice-Reitor:** Sergio Roberto Nobre

**Pró-Reitor de Pós-Graduação:** Prof. Dr. João Lima Sant'Anna Neto

**Pró-Reitor de Pesquisa:** Prof. Dr. Carlos Frederico de Oliveira Graeff

**FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS – CÂMPUS DE ARARAQUARA**

**Diretor:** Prof. Dr. Cláudio Cesar de Paiva

**Vice-Diretora:** Profa. Dra. Rosa Fátima de Souza Chaloba

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Coordenadora:** Profa. Dra. Carla Gandini Giani Martelli

**Vice-Coordenador:** Prof. Dr. Marcelo Santos

**Comissão editorial:** Prof. Dr. Edgar Teodoro da Cunha;

Prof. Dr. Marcelo Santos; Profa. Dra. Maria Jardim

Cadernos de Campo : Revista de Ciências Sociais / Universidade Estadual Paulista,  
Faculdade de Ciências e Letras. – Vol. 1, n. 1 (1994)- . – Araraquara : Faculdade  
de Ciências e Letras, UNESP, 1994–

Semestral

ISSN impresso 1415-0689

ISSN eletrônico 2359-2419

I. Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras.

Ficha catalográfica elaborada pela equipe da Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras –  
Unesp – Araraquara.

**Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais FCL/UNESP/Araraquara**

**Laboratório Editorial FCL/UNESP/Araraquara**

Rod. Araraquara-Jaú, Km 1 – CP 174 – CEP: 14800-901 – Araraquara – SP – Brasil

Fone: (16) 3334-6219 – Fax: (16) 3334-6267 (Departamento de Sociologia)

E-mail: cadernosdecampo@fclar.unesp.br

Artigos, resenhas e toda correspondência devem ser encaminhadas à Revista Cadernos de Campo/Departamento  
de Sociologia: Faculdade de Ciências e Letras – UNESP, Rodovia Araraquara – Jaú – Km. 1 – Caixa Postal 174 –  
CEP 14800-901 – Araraquara – SP

# Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais

E-ISSN 2359-2419

Cadernos de Campo	Araraquara	n. 23	p. 1-286	jul./dez. 2017
-------------------	------------	-------	----------	----------------

## **CADERNOS DE CAMPO: REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

### **Editores-chefes**

Isaías Albertin de Moraes, Doutorando do PPGCS da UNESP/Araraquara  
Carlos Eduardo Tauil, Doutorando do PPGCS da UNESP/Araraquara  
Douglas Delgado, Mestrando do PPGCS da UNESP/Araraquara  
Matheus Felipe Silva, Mestrando do PPGCS da UNESP/Araraquara

### **Comitê Editorial**

Isaías Albertin de Moraes, Doutorando do PPGCS da UNESP/Araraquara  
Carlos Eduardo Tauil, Doutorando do PPGCS da UNESP/Araraquara  
Douglas Delgado, Mestrando do PPGCS da UNESP/Araraquara  
Matheus Felipe Silva, Mestrando do PPGCS da UNESP/Araraquara  
Luciane Alcantara, Mestranda do PPGCS da UNESP/Araraquara, Brasil  
James Washington, Doutorando do PPGCS da UNESP/Araraquara, Brasil  
Ana Julieta Parente Balog, Mestranda do PPGCS da UNESP/Araraquara  
João Maciel Araújo, Doutorando do PPGCS da UNESP/Araraquara, Brasil  
Dabana Namone, Doutorando do PPGCS da UNESP/Araraquara, Guiné-Bissau  
Ana Clara Citelli, Mestranda do PPGCS da UNESP/Araraquara, Brasil  
Richard Douglas Coelho Leão, Mestrando do PPGCS da Unesp/Araraquara  
Tatiane Pereira de Souza, Doutoranda do PPGCS da UNESP/Araraquara. Foi professora Substituta do Departamento de Ciências da Educação da FCLAr/UNESP, Brasil

### **Conselho Científico**

Antonio José Pedroso Neto, Universidade Federal do Tocantins (UFT), Brasil  
Denise Ferreira da Silva, University of London, Reino Unido  
Elide Rugai Bastos, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil  
Fernanda Arêas Peixoto, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Frederic Lebaron, Université de Versailles - St-Quentin- en-Yvelines, França  
Henrique Amorim, Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Brasil  
João Vargas, University of Texas - Austin, Estados Unidos da América do Norte  
Marcos César Alvarez, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Marcos Chor Maio, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil  
Prof. Sidney Jard da Silva, Universidade Federal do ABC (UFABC), Brasil  
Vera Alves Cepêda, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Brasil

### **Revisão e Tradução**

Patricia Veronica Moreira, Doutoranda do PPGLLP da Unesp/Araraquara, Brasil  
Heloísa Postai Sacco, Mestranda do PPGLLP da Unesp/Araraquara, Brasil  
Mayara Mayumi Sataka, Mestranda do PPGLLP da Unesp/Araraquara, Brasil

### **Diagramação**

STAEPE – Laboratório Editorial

### **Normalização**

Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras - *Campus* Araraquara

### **Imagem da capa**

Créditos: FreeImages.com/Joel Dietle  
Fonte: <https://pt.freeimages.com/photo/african-fabric-1192287>  
Licença: Licença de conteúdo de FreeImages.com

## SUMÁRIO

Apresentação .....	7
África no plural: um dossiê	
<i>Denise Pimenta e Laura Moutinho</i> .....	9
<b>Entrevista:</b> Um encontro com Esmeralda Mariano: reflexões sobre o fazer antropológico em Moçambique e alhures – Entrevista com a antropóloga Esmeralda Mariano, professora da Universidade Eduardo Mondlane (Maputo – Moçambique)	
<i>Denise Pimenta e Laura Moutinho</i> .....	13
<b>Colaboração especial:</b> Com parente se negocia? Redes migratórias e o comércio transnacional em Cabo Verde	
<i>Andréa Lobo e Vinícius Venancio</i> .....	25
<b>Dossiê</b>	
África <i>in loco</i> : itinerários de pesquisadores do Centro de Estudos Afro-Orientais (1959-1972)	
<i>Luiza Nascimento dos Reis</i> .....	45
Da Madraça à Universidade: itinerários de jovens tamacheque no Egito	
<i>Denise Dias Barros e Mahfouz Ag Adnane</i> .....	75
Capulanas e macuti – camadas de tecidos, folhas e histórias	
<i>Helena Santos Assunção e Aiúba Ali Aiúba</i> .....	101
Narrar Moçambique: a experiência do rastro colonial	
<i>Cíntia Acosta Kütter</i> .....	125
O futebol africano na Europa: os casos de Portugal e França como destino migratório de jogadores das suas ex-colônias	
<i>Lucas Martins Santos Melo</i> .....	141
As raízes colonialistas do projeto de patrimônio mundial de Mbanza Kongo	
<i>Bruno Pastre Máximo</i> .....	169

Divisão África: as diretrizes da política externa brasileira para o continente africano durante a ditadura militar no Brasil (1964 – 1985)	
<i>Mariana Schlickmann</i> .....	203
O processo de democratização na África: a difícil transição na Guiné-Bissau	
<i>Vagner Gomes Bijagó</i> .....	217
<i>Eu, como jovem... Não é isso a vida que quero.</i> Os motoqueiros em São Tomé e Príncipe: uma estratégia, arriscada, de sobrevivência	
<i>Magdalena Bialoborska</i> .....	245

## **Resenhas**

Resenha do livro <i>Sociology in South Africa: Colonial, Apartheid and Democratic Forms</i>	
<i>José Katito</i> .....	273

## **Imaginação e Ciências Sociais**

Expressões políticas nos muros de Mindelo, Cabo Verde	
<i>Suélen Pinheiro Freire Acosta e Anelise Fabiana Paiva Schierholt</i> .....	279

## APRESENTAÇÃO

A revista Cadernos de Campo, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP Araraquara apresenta seu número 23. Este número é totalmente dedicado ao dossiê “Áfricas” organizado por Denise Pimenta e Laura Moutinho.

É o segundo número que a Cadernos de Campo adota o modelo de organização de dossiê via colaboradores. Ao lançarmos o edital, convocando para apresentação de propostas de dossiês não esperaríamos que tivéssemos tanta procura. Recebemos o ano passado mais de 14 propostas. Ao mesmo tempo em que é gratificante, torna o trabalho de votação e de seleção, por parte da Equipe Editorial, um processo árduo. Após diversos debates, a Equipe Editorial optou em escolher como segundo dossiê do ano de 2017, o tema “Áfricas”. Ao fechar esta edição, podemos afirmar que a escolha foi acertada. As organizadoras se empenharam intensamente e conseguiram apresentar um dossiê singular sobre um tema primordial.

A retribuição que a Cadernos de Campo faz para agradecer esse esforço é o compromisso de tentar divulgar da melhor forma este notável material que temos em mãos. Para tanto, a Equipe Editorial vem se esforçando em indexar a Revista em diversas plataformas. A empreitada tem alcançado relativo sucesso. Este número já contará com expressiva divulgação. Esperamos que gostem da leitura.

Boa leitura.

Equipe Editorial Cadernos de Campo





## ÁFRICA NO PLURAL: UM DOSSIÊ

Entre São Paulo, Araraquara, Komende Luyama (comunidade da Serra Leoa), Cape Town (África do Sul), Brasília e Maputo (Moçambique), trocávamos mensagens, e-mails, ideias e deslocávamos nossos corpos. Discutíamos, concordávamos e discordávamos, sobre as melhores formas de tecer um dossiê sobre aspectos do continente africano: algo vasto, que jamais caberia nestas ou em outras páginas. Porém, numa tentativa honesta, coletiva e árdua, foi-se erguendo um trabalho de peso que contou com o comprometimento não só das organizadoras – Denise Pimenta<sup>1</sup> e Laura Moutinho<sup>2</sup> – como também do editor responsável pela revista – Isaías A. Moraes – mas, sobretudo dos (as) autores (as) que tão bem responderam à nossa solicitação de pensar África no plural, entre fluxos, a partir de fronteiras porosas e narrativas diversas.

Este dossiê foi tecido por pessoas localizadas nos mais variados espaços e tempos, empenhadas na séria tarefa de se pensar *em* África e a *a partir de* África, não apenas *sobre* África. Tarefa ambiciosa, que busca privilegiar a descolonização dos saberes e a mudança de paradigmas/olhares em relação ao continente, o que não é realizado exatamente de maneira simples e sem conflitos. Ao contrário, várias vozes, africanas e não africanas, debatem o difícil e complexo ofício de se realizar pesquisa no continente africano. A intenção deste dossiê é somar ao debate que amplia a visão sobre tais estudos. Para isso, contamos com a colaboração de textos diversos, que refletem sobre vários trânsitos e trajetórias por uma vasta e múltipla África. O *Dossiê Áfricas* apresenta uma entrevista, uma colaboração especial, nove artigos, uma resenha e um ensaio fotográfico. Um material vasto, diverso, com cruzamentos de vozes e olhares e preenchido por “desejos de outros lugares”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo (Usp), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo – SP – Brasil. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS). pimenta@usp.br.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro (Ufrj), Museu Nacional, Rio de Janeiro – RJ – Brasil. Doutora em Antropologia. Universidade de São Paulo (Usp), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo – SP – Brasil. Professora do Departamento de Antropologia, Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS). Bolsista produtividade do CNPq. proafrica2016@gmail.com.

<sup>3</sup> SOUZA, Ilza Matias de Souza. Câmara Cascudo: viajante da escrita e do pensamento nômade. Natal: Ed. da UFRN, 2006.

O dossiê inicia-se com uma cuidadosa entrevista, direto de Maputo, da professora da Universidade Eduardo Mondlane, a antropóloga Esmeralda Mariano - ***Um encontro com Esmeralda Mariano: reflexões sobre o fazer antropológico em Moçambique e alhures*** - na qual tece considerações sobre sua própria trajetória e também sobre os caminhos da antropologia enquanto disciplina em Moçambique. O encontro com Mariano abre possibilidades de se pensar a construção do ofício do antropólogo, de forma não linear, mas moldada a partir de uma conduta ética diante de desafios teórico-metodológicos.

A Colaboração Especial, com o instigante artigo ***Com parente se negocia? Redes migratórias e o comércio transnacional em Cabo Verde***, ficou a cargo da antropóloga Andrea Lobo, professora do Departamento de Antropologia da UnB e de Vinícius Venancio, cientista social pela mesma universidade. Lobo, que possui vasta experiência em pesquisas a partir de Cabo Verde – e Venancio, que se inicia no tema, refletem sobre relações de afetos e trocas familiares que se encontram dentro de um complexo trânsito migratório.

Seguindo ainda o tema de trajetórias educacionais e de pesquisa, contamos com dois preciosos artigos: ***África in loco: itinerários de pesquisadores do Centro de Estudos Afro-Orientais nos anos 1960***, escrito por Luiza Nascimento Reis, professora do Departamento de História da UFPE e; ***Da Madraça à Universidade: itinerários de jovens tamacheque no Egito***, de autoria da antropóloga e terapeuta ocupacional Denise Dias Barros, docente do Programa de Pós-graduação Interunidade em Estética e História da Arte da USP e fundadora da Casa das Áfricas e do núcleo Amanar e do autor Mahfouz Ag Adnane, mestre e doutorando em História Social pela PUC-SP, membro e pesquisador da Casa das Áfricas e do Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora (CECAFRO). Ambos os textos se dedicam a pensar trajetórias de pesquisadores e estudantes, o primeiro artigo refletindo sobre o caminho de pesquisa que vai da Bahia à África, enquanto o segundo pensa as trajetórias de estudantes africanos tamacheque em direção à universidade no Egito. ***Da Madraça à Universidade*** reflete ainda de modo muito delicado sobre uma pesquisa multisituada, escrita a quatro mãos, por uma pesquisadora brasileira e um pesquisador africano.

A mesma forma metodológica de escrita está presente no artigo ***Capulanas e macuti – camadas de tecidos, folhas e histórias***, um esforço conjunto da antropóloga brasileira Helena Santos Assunção, Museu Nacional-UFRJ, e do historiador africano Aiúba Ali Aiúba, PUC-Rio. Os autores se esmeram em criar

um texto não só prazeroso à leitura como também instigante, que reflete sobre os usos funerários das capulanas e do macuti na Ilha de Moçambique.

Ainda sobre Moçambique, Cíntia Acosta Kütter - doutoranda em Letras Vernáculas/Literaturas Portuguesa e Africanas, pela UFRJ – pensa a colonização e a pós-colonização a partir da literatura em *Narrar Moçambique: a experiência do rastro colonial*. Analisa para tanto a obra de João Paulo Borges Coelho: *Crónica da Rua 513.2*. Além deste artigo que se dedica a pensar a formação da nação a partir do romance, também outros dois artigos apresentam inovadoras perspectivas na abordagem destes temas.

Partindo do futebol e de um projeto arqueológico em Angola, dois artigos refletem sobre uma estrutura colonialista impressa nos mais diversos setores das sociedades africanas: *O futebol africano na Europa: os casos de Portugal e França como destino migratório de jogadores das suas ex-colônias*, de Lucas Martins Santos Melo, mestre em Antropologia Social pela UFS e; *As raízes colonialistas do projeto de patrimônio mundial de mbanza kongo*, texto do mestre em arqueologia pelo MAE/USP, Bruno Pastre Máximo.

Mariana Schlickmann, doutoranda em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina, com o artigo *Divisão África: as diretrizes da política externa brasileira para o continente africano durante a ditadura militar no Brasil (1964 – 1985)* e; Vagner Gomes Bijagó - doutorando em Antropologia na UFPE - autor do texto *O processo de democratização na África: a dolorosa (in)transição na Guiné-Bissau* tecem detalhadas reflexões sobre política e política externa, regimes autoritários e democracia no Brasil e em África, principalmente na Guiné-Bissau:

Por fim, Magdalena Bialoborska – do Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), traz a fascinante etnografia sobre o meio de transporte mais usado na maioria dos países africanos, discutindo formas de viver, economia informal e sociabilidades por meio das relações estabelecidas através de “okadas” (motocicletas), com o artigo *Eu, como jovem... não é isso a vida que quero: os motoqueiros em São Tomé e Príncipe: uma estratégia, arriscada, de sobrevivência*.

O Dossiê conta ainda com a resenha do livro de R. Sooryamoorthy - *Sociology in South Africa: Colonial, Apartheid and Democratic Forms* (2016) – elaborada por José Katito, professor de Ciências Sociais e Sócio-sanitárias no Instituto Universitário ISUPE-Ekuikui II do Huambo, em Angola. Apresenta também o ensaio fotográfico *Expressões políticas nos muros de Mindelo*,

**Cabo Verde**, elaborado por Suélen Pinheiro Freire Acosta e Anelise Fabiana Paiva Schierholt, ambas autoras mestrandas em Ciências Sociais da Unisinos.

Assim, por entre estradas, caminhos, fluxos e trajetórias *a partir de e em* África, acreditamos que este dossiê reúna sérias tentativas de pensar a multiplicidade deste continente, reunindo autores de diversas áreas das Ciências Humanas, de várias instituições e países diferentes, ou seja, uma escritura no plural com vistas para uma leitura múltipla e cheia de potencialidades.

Organizadoras,

Denise Pimenta

Mestre e doutoranda em Antropologia Social pelo  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
(PPGAS), da Universidade de São Paulo (USP).

Laura Moutinho

Doutora em Antropologia pela UFRJ, professora  
do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade  
de São Paulo (USP). Bolsista produtividade do CNPq.

# UM ENCONTRO COM ESMERALDA MARIANO: REFLEXÕES SOBRE O FAZER ANTROPOLÓGICO EM MOÇAMBIQUE E ALHURES

ENTREVISTA COM A ANTROPÓLOGA ESMERALDA  
MARIANO, PROFESSORA DA UNIVERSIDADE EDUARDO  
MONDLANE (MAPUTO – MOÇAMBIQUE).

Denise Pimenta<sup>1</sup>  
Laura Moutinho<sup>2</sup>

*Os encontros, as relações independentemente de serem  
simétricas ou assimétricas, elas geram transformações. Se  
conseguimos sobreviver, resultado de negociações, perdas,  
empréstimos e acumulações, veremos sim o surgir de novas  
produções.*

O nosso primeiro encontro com a antropóloga Esmeralda Mariano - durante a 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, que ocorreu no estado da Paraíba, no ano de 2017 – foi em meio a um momento privilegiado de debate e reflexão a respeito da Antropologia produzida em África. Tratou-se de um evento<sup>3</sup> realizado a partir dos esforços das professoras Laura Moutinho (USP) e Andrea Lobo e do professor Wilson Trajano Filho (UnB), no qual reuniram-se

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo – SP – Brasil. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

<sup>2</sup> Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo – SP – Brasil. Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ – Brasil. Bolsista produtividade do CNPq. Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia. Bolsista produtividade do CNPq.

<sup>3</sup> O evento foi possível graças ao apoio da Fapesp (processo No 16/09840-0), do CNPq através do projeto Projeto PROÁFRICA: “A Vizinhança nas entrelinhas: alianças e conflitos, trocas (des)iguais e cooperação entre Moçambique e África do Sul”, aprovado na Chamada MCTI/CNPq Nº 46/2014 – Programa de Cooperação em

nomes de importância internacional neste campo, como por exemplo, Carlos Cardoso, Cláudio Furtado, Brigitte Bagnol, Colin Darch<sup>4</sup>, Lívio Sansone, Juliana Braz Dias, Antônio Tomaz, dentre outros.

Neste evento, que esteve entre as atividades iniciais do projeto Pro-Africa “A Vizinhança nas entrelinhas”, iniciamos um conjunto de reflexões sobre olhares cruzados sobre África num esforço de dar inteligibilidade a produção contemporânea realizada em alguns países do continente, bem como de refletir sobre as relações acadêmicas Sul-Sul e as heranças coloniais. Nos reencontramos novamente em setembro de 2017, por ocasião do V Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades<sup>5</sup> e ao ouvirmos novamente Esmeralda Mariano discorrer sobre seu trabalho de campo em Moçambique com instigantes questões de gênero, violência, sexualidade e saúde, notamos que seria muito interessante partilhar suas reflexões, trajetórias e textos com um público brasileiro mais amplo.

Certa vez, disse o antropólogo Segone Cossa, um antigo aluno da pesquisadora: “Não se pode falar de Esmeralda Mariano em dois ou três parágrafos, dando uma ideia muito redutora do complexo trabalho que desenvolve como uma antropóloga engajada em contaminar e ser contaminada pelo mundo em que vive e pelas pessoas com que interage”. Portanto, buscamos a partir desta breve entrevista, trazer um pouco das experiências e reflexões desta antropóloga moçambicana extremamente engajada e comprometida com a produção e reprodução do saber antropológico em Moçambique e alhures. .

**1) Professora Esmeralda Mariano, você é uma antropóloga moçambicana com uma rica e diversa formação acadêmica, saindo de Moçambique, passando pela Itália até seu doutorado na Noruega. Por favor, conte-nos um pouco sobre sua experiência enquanto discente, que passou pela Universidade Eduardo Mondlane, pela Universidade de Gênova e, por fim, concluiu sua tese na Universidade de Bergen. Como se deu**

---

Ciência, Tecnologia e Inovação com Países da África, coordenado desde o Departamento de Antropologia da USP e da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

<sup>4</sup> Ver alguns dos *papers* apresentados foram publicados no formato de artigos no dossiê “Olhares cruzados para a África: Trânsitos e Mediações”, organizado por Laura Moutinho, Wilson Trajano Filho e Andrea Lobo, na Revista de Antropologia USP, v.60, n.3, 2017.

<sup>5</sup> Evento realizado na UNEB, sob coordenação geral de Suely Messeder, como parte das atividades de comemoração dos 10 anos do seminário que a cada dois anos reúne pesquisadores e atividades de renome nacional e internacional para refletir sobre gênero, sexualidade, interseccionalidade. Suely Messeder foi ainda a responsável pela vinda da professora moçambicana ao Brasil.

## **este trajeto acadêmico? O que a levou à escolha destas Universidades e destes países europeus?**

Antes de mais, gostaria de dizer que nesta primeira questão, existem algumas imprecisões que irei esclarecer ao longo da conversa-respostas. Falar da minha trajetória acadêmica é um exercício de memória, e de reconstrução da minha experiência de vida, que merece um certo cuidado de peneirar o que dizer, omitir e revelar, e requer uma certa capacidade formal e estética de expressar, usando linguagens particulares conforme os contornos dessa trajetória.

Em meados dos anos oitenta vivia e trabalhava em Maputo-Moçambique, altura em que conheci e me casei com um cidadão italiano. Por razões do seu trabalho, em 1991, fui viver para Gênova- Itália.

Não escolhi a Itália para me formar. Mas tornou-se o lugar para me formar. Não sei se foi mero acaso. Foram certamente por conta das circunstâncias da vida que elegi a Itália, como uma oportunidade e espaço para a construção do meu percurso acadêmico. Inspirada por um amigo de família, antropólogo moçambicano, jesuíta, que vivia em Roma, Padre Ezequiel Guembe (falecido em 2016), conjugando interesses individuais e coletivos e as possibilidades ao meu redor, que em 1995, inscrevi-me no curso de licenciatura em Letras (com Orientação em Etnoantropologia) na Faculdade Letras e Filosofia na Universidade dos Estudos de Gênova.

Recordo-me que Gênova, nessa altura (1992), era o palco das celebrações dos 500 anos da descoberta da América por Cristóvão Colombo. Foi um momento marcado por manifestações e protestos, de debates críticos sobre a escravatura e o genocídio de povos e culturas. As reflexões sobre os sentidos das descobertas do chamado novo continente, eram também feitas nas salas de aulas na Universidade. Na disciplina de “História das Explorações Geográficas”, por exemplo, resgatávamos registos escritos sobre as histórias de dominação e de revoltas, contadas pelos indígenas, contrastando a imagem estereotipada dos povos dominados e a historiografia distorcida. O ponto de vista do nativo sobre a colonização me reconduziu a pensar na minha história e do meu país, comparativamente. Disciplinas como “Etnologia Religiosa”, “Historia de África”, “Etnologia de África”, mais particularmente, a “Historia do Pensamento Científico”, despertou em mim interesse pelo conhecimento da medicina tradicional em Moçambique.

Concluída a minha formação, em 1998, no ano seguinte, estava envolvida num programa de formação e de pesquisa, no âmbito de um acordo de colaboração entre a Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique) e a Universidade de Sassari (Sardenha-Itália), entre 1999 e 2000. Este projecto se propunha elaborar, com base numa abordagem antropológica sobre temas de saúde e doença, estratégias educativas úteis à preparação de formadores a nível cognitivo e de atitude, para intervenções na didática e pesquisa, no campo da saúde. Na verdade, desde o início deste programa, estávamos conscientes da complexidade da situação: a diversidade do mosaico cultural da sociedade moçambicana, significando uma multiplicidade de modos de conceber a saúde e a doença, técnicas de prevenção e de cura, definições das figuras profissionais específicas, diferenças nos vários contextos, e em relação à biomedicina.

Este projecto, coordenado pela Professora Gabriella Mondardini Morelli, incluía a formação teórico-metodológica em Antropologia Médica, e uma pesquisa realizada em Xipamanine - Maputo, um bairro de alta densidade populacional com um fluxo continuo de imigrantes vivendo em condições de habitação e saneamento precárias. A pesquisa incidia sobre os itinerários terapêuticos entre os habitantes de Xipamanine. A escolha deste local baseou-se nas características descritas, e pelo fato de que na época, investigadores (médicos, microbiólogos) da Faculdade de Medicina da Universidade Eduardo Mondlane e da Faculdade de Medicina (Departamento de Microbiologia) da Universidade de Sassari desenvolviam pesquisas nesta artéria da cidade. Os dados das pesquisas resultaram em publicações em livros, reunindo contribuições de antropólogos e médicos de Moçambique e Itália, por exemplo: *Antropologia della Salute in Mozambico* (2002) editado pela Editora Sarda da Universidade de Sassari, disponível em rede.

A colaboração com colegas médicos e o interesse destes pela antropologia ampliou os meus contatos e diálogos com investigadores alhures. Por exemplo, através da Agência de Cooperação e Desenvolvimento da Noruega (NORAD) que financiava programas de desenvolvimento institucional, através da formação de docentes e investigadores no campo da Saúde Pública, constituiu-se mais uma oportunidade para obtenção do grau de mestre em Antropologia Social (com Orientação em Ecologia Humana). Os beneficiários das bolsas deste programa de cooperação entre as Faculdades de Medicina da UEM e da Universidade de Oslo eram principalmente médicos. Neste âmbito, conheci em Moçambique, especialistas gineco-obstetras e antropólogas com interesses no campo da saúde. O encontro com a Professora Benedicte Ingstand (Antropóloga Médica no Departamento da prática geral e da saúde da



comunidade daquela instituição) foi determinante para que em finais de 1999 obtivesse uma bolsa de estudos para a Noruega. Foi assim que entre 2000 e 2002 fiz o mestrado no Centro de Estudos de Desenvolvimento da Faculdade de Ciências Sociais na Universidade de Bergen.

Entre 2002 e 2004, estive envolvida em várias consultorias e pesquisas com diferentes agências internacionais, enquanto era também docente (a tempo parcial) de Antropologia da Saúde, na Faculdade de Medicina da UEM. Participei do desenho curricular e lecionação deste primeiro curso de Mestrado em Saúde Pública em Moçambique. Neste período procurava definir a minha posição sócio-profissional, o campo de aplicação da formação académica em antropologia e de consolidação do aprendizado. As experiências de pesquisas aplicadas no campo da saúde foram muito úteis para o encontro com antropólogos moçambicanos que trabalhavam no campo da saúde, e delinear minha trajetória no espaço académico.

A Socióloga e antropóloga Maria Jose Artur, reconhecida ativista pelos direitos humanos e das mulheres em particular, na altura a se desligar do Departamento de Arqueologia e Antropologia (DAA) da Faculdade de Letras e Ciências Sociais (FLCS), convidou-me a integrar ao grupo neste departamento. O Professor Cristiano Matsinhe foi quem me estimulou a quebrar a timidez e relutância para “entrar” no DAA. As portas foram abertas pelo Professor Alexandre Mate, que carinhosamente me acolheu e prontamente fez as diligências para minha contratação como docente na categoria de Assistente Estagiária.

Outros ventos do Norte, do mundo europeu, cruzaram-se em meu percurso de investigação e docência em Moçambique, trazendo ulteriores possibilidades de acrescer a minha carreira intelectual. Refiro-me ao doutorado em Antropologia Social e Cultural pela Universidade Católica de Leuven (KULeuven), entre 2008 e 2014, no âmbito da cooperação institucional entre a UEM e um consórcio de Universidades Flamengas da Bélgica.

**2) Além de tantos elementos interessantes de sua formação académica, sem dúvida, chama atenção sua relação com Fredrik Barth, um dos supervisores de sua pesquisa académica. Conte-nos qual a influência deste autor – tão importante nas Ciências Humanas - em sua trajetória antropológica.**

Tive o privilégio e a sorte de participar em seminários, aulas e também encontros informais com o Professor Fredrik Barth, durante o meu mestrado

na Noruega. Foram poucos e breves os contatos que tive com ele, mas intensos e que deixaram marcas na minha trajetória. Uma lembrança presente, e que me impressionou positivamente, foi a sua grandeza intelectual, modéstia e humanismo, transmitida na sua forma simples e clara de interlocução, que aparentemente contrastava com a elaboração dos seus escritos. Fredrik Barth e Gunnar Halland (coordenador do curso) proporcionaram aos estudantes do meu curso, encontros e diálogos com outras tantas figuras de destaque da antropologia contemporânea e pós-modernista, entre estes Unni Wikan, George Marcus, Andrew Peter Vayda, Bruce Kapferer, Bjorn Bertelsen...

Dois aspectos que merecem destaque em Fredrik Barth: o primeiro, diz respeito à sua rejeição às generalizações dominantes na antropologia, propondo um modelo de análise das variações culturais, das interrelações entre os elementos e processos culturais, considerando o conhecimento como um recurso cultural. A reconceptualização do termo “cultura” foi um marco central da sua contribuição teórica, e que me influenciou no repensamento da nossa postura e atitude em relação ao estar e ser mundo.

O segundo aspecto, também que se interpenetra com o conceito de cultura por ele reelaborado e desconstruído é o de “fronteira”. A importante obra Barth, *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), ocupa um lugar de destaque nas Ciências Sociais, em particular na antropologia, pelo facto de propor uma mudança de abordagens de estáticas para interativas. Barth concentrou-se na interface e na interação entre os grupos que originam identidades e que se manifestam dentro e no cruzamento de fronteiras. O conceito de fronteira é central na sua análise, onde os grupos não são isolados culturalmente e descontínuos, mas resultam de processos de negociações nas fronteiras entre grupos de pessoas. Ele explora os efeitos da construção de fronteiras, realçando que nos grupos populacionais observamos fluxos, contradições e incoerências, distribuídos de forma diferenciada de acordo com a posição das pessoas.

### **3) Que outros autores/autoras ou escolas antropológicas a influenciaram?**

Naturalmente que são várias as escolas e autores/as que influenciaram minha trajetória. Referindo-me a alguns, durante a formação em Itália, as minhas Professoras formadas em França, transmitiram as abordagens do estruturalismo e simbolismo de Claude Levi-Strauss, a complexidade e a interpretação da desventura de Marc Augé, por exemplo, que se refletiram no meu trabalho de licenciatura. Vivendo em Itália, para além das correntes teóricas captadas na

universidade, a frequência em círculos de intelectuais influenciou igualmente no meu processo formativo. Por exemplo, as teorias de Gramsci (sobre as subalternidades, hegemonias e as desigualdades sociais), portanto perspectivas que redirecionariam minha atenção para questões mais críticas, que mexem com a política e economia.

As experiências de pesquisa em que estive diretamente envolvida e interessada em explorar aspectos mais profundos e íntimos da vida e da subjetividade, aproximou-me a outras perspectivas teórico-metodológicas. Através das tradições fenomenológicas, conceitualizei o corpo da mulher não como um substrato biológico desprevenido de boa saúde, mas como um terreno existencial de conhecimento vital, que incorpora gênero, maternidade e realização humana. De forma apaixonada, centrei meu enfoque na busca das experiências, e compartilhando a vida dos meus interlocutores, tanto na dor como na excitação, das suas histórias familiares, dos problemas políticos, econômicos e ambientais do país e mundo.

A psicologia também tocou e percorreu a minha trajetória, pelo interesse nos processos de tratamento e cura na medicina tradicional. No meu doutorado na Bélgica, na Universidade Católica de Leuven, conheci o Eméritos Professor René Devisch, que foi meu mentor e membro de júri do meu doutoramento. Sua produção de conhecimento (sobre fertilidade e as forças generativas dos rituais terapêuticos), dentre outros, gentil e generosamente partilhada, constituiu uma valiosa fonte de inspiração e de orientação para o meu trabalho de doutoramento. Sua abordagem praxiológica é inspirada na fenomenologia. Para Devisch, a existência é analisada como um tecido de fios firmes e delicadamente entrelaçados com o cosmos, o corpo e a sociedade.

#### **4) Como você apresentaria a antropologia realizada em Moçambique ao público brasileiro?**

Um primeiro pressuposto é de que a antropologia realizada em Moçambique é e está sendo construída e desconstruída por nacionais e não-nacionais. Os/as antropólogos/as, atualmente, no Departamento de Arqueologia e Antropologia, tiveram parte da sua formação fora de Moçambique. Pensando na porosidade das fronteiras, a produção contemporânea antropológica de e em Moçambique não tem uma definição conceptual e teoricamente definida. Fora dos muros da academia, diria que existe uma antropologia aplicada e politicamente ativa. Uma produção teórica-pura, parece-me ainda inexistente. O

próprio sentido de pureza não faz muito sentido, devido ao carácter heterogêneo do contexto moçambicano.

Para responder a esta questão contei com a colaboração do meu colega Johane Zonjo, o qual agradeço. De forma sistemática e cuidadosa está a reconstituir a história da antropologia em Moçambique para uma futura edição em livro. Querendo delinear o percurso da antropologia em Moçambique e a sua produção no pós-independência pode-se dividir em dois grandes momentos. O primeiro, a seguir à independência do país em 1975, caracterizado pela ideia e convicção de que a antropologia era uma ciência filha do colonialismo, e por via disso, foi relativamente marginalizada como disciplina. Na única instituição pública de ensino superior, a Universidade Eduardo Mondlane, foi criado um importante centro de investigação e formação de quadros, o Centro de Estudos Africanos (CEA). Por motivos políticos e ideológicos vigentes, após independência, o CEA não incluiu nas suas disciplinas a antropologia.

Em meados dos anos 80, e de forma progressiva, com a formação de quadros moçambicanos no exterior (França, Portugal, Inglaterra, por exemplo) a antropologia começou a conquistar o seu espaço e a ser convidada a dar a sua contribuição. A própria conjuntura assim o requeria. Nos meados dos anos 90, a Universidade Eduardo Mondlane introduziu o curso de licenciatura em antropologia, que agora conta com um Mestrado em Antropologia Social e com várias especializações. Por essa altura, assiste-se também à introdução de cadeiras de antropologia em várias outras instituições de ensino superior em diferentes partes do país, assim como também a relevância do conhecimento antropológico foi gradualmente reconhecida por instituições e agências do sector público, da sociedade civil e do sector privado.

Assim, em termos de produção antropológica, eu diria que numa primeira fase, entre os anos 1975 a finais dos anos 80, quando a disciplina encontra-se marginalizada, constatamos a existência de uma literatura que procura vincar o papel e a importância da antropologia no país bem como outros estudos sobre os aspectos da vida urbana e sua relação com o meio rural, referentes à vida das populações em Moçambique. Dos anos 90 em diante, encontramos muita produção virada para as questões de desenvolvimento, de cultura e identidade, das autoridades tradicionais e religiosas, de saúde e doença, da educação, família e parentesco, de economia, de género, corpo e sexualidade, das questões ambientais e ecologia, etc. Pode-se dizer que o campo da antropologia cobre uma gama de áreas de políticas públicas em implementação no país.

**5) Qual a relação desta produção com a independência em relação a Portugal e, posteriormente, com a chamada “guerra dos 16 anos”?**

No período colonial, há uma preocupação por parte das autoridades coloniais portuguesas em Moçambique de fazer uma antropologia para o controlo social, político e de dominação. Numa primeira fase, o enfoque era nos estudos de antropologia física por missionários e administradores coloniais. Na altura, foi instituída a Missão Antropológica de Moçambique, dirigida no terreno por Joaquim Rodrigues Santos Júnior, que realizou campanhas de estudo entre 1936-1956. E o foco principal dessa missão era o estudo das raças, dos dados antropométricos, dos caracteres somáticos, a arqueologia, e muito pouco de etnografia. Ou seja, havia um interesse pela motricidade humana nas colónias, neste caso concreto, de Moçambique. Esse interesse pela antropologia física coincide também com o momento em que Portugal, na sua ação colonizadora em Moçambique, estava preocupado com aquilo que em Moçambique chamamos de culturas forçadas – sisal, algodão etc. – e que levaram a fugas maciças de moçambicanos, ou então a situações de resistências...

A partir dos anos 57 até a proclamação da Independência em 1975, a antropologia que se faz em Moçambique já não é tanto a antropologia física ou biológica, ela tem agora um grande enfoque na questão da cultura e sociedade. Ou seja, assistimos a uma viragem de paradigma. Nessa altura é instituída a Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar, dirigida pelo grande antropólogo Jorge Dias. Esse momento coincide com a altura em que se vai desenrolar a luta pela libertação do país.

No período pós-independência, a antropologia numa primeira fase sofreu uma relativa marginalização. Ela não esteve no conjunto das ciências sociais que são “adoptadas” pelo novo regime como referências para a construção do novo poder. Ela foi vista por alguns sectores como a ciência filha do colonialismo. Mas, na segunda metade dos anos 80, aos poucos, a antropologia começa a recuperar o seu lugar e começa a ser convidada a dar, cada vez mais, a sua contribuição para o desenvolvimento do país.

**6) Atualmente, há uma grande discussão sobre a produção do conhecimento das Ciências Sociais tanto em África quanto na América Latina e também em boa parte da Ásia. Nesta disputa pelos discursos e produções académicas floresceram as chamadas “Epistemologias do Sul” e outras perspectivas Sul-Sul. Fale-nos de sua relação com**

**esses processos de produção de conhecimento que relativizam fluxos e perspectivas.**

A colocação de “nós” como indivíduos num campo definido é sempre problemático, principalmente no estabelecimento das relações. Os encontros, as relações independentemente de serem simétricas ou assimétricas, elas geram transformações. Se conseguimos sobreviver, resultado de negociações, perdas, empréstimos e acumulações, veremos sim o surgir de novas produções.

No seu questionamento menciona um termo muito forte, “disputas”, que pode ser usado para elaborar uma resposta, ou se calhar fazer outras perguntas. Se pensamos a produção do conhecimento como um campo de batalha, certamente encontraremos uns mais fortes que os outros, vencedores que se proclamam produtores de um conhecimento que não espelha o sentimento dos indivíduos objetos de estudo.

Eu penso que a experiência e a minha existência mostram a relativização dos fluxos, o que ainda tenho dúvidas é sobre quem define o que é um conhecimento, sua validade e reconhecimento. Qual deve ser o formato da produção de conhecimento? Quem consome ou se beneficia desse conhecimento? Em Moçambique temos produzido conhecimento para responder a prioridades e problemas emergentes. O problema é que dentro da academia usamos instrumentos, critérios e parâmetros desfasados da realidade atual. Se calhar temos medo de afirmar e assumir que a tradição oral, outras linguagens corporais e tecnologias pode e devem ser apropriadas e reconhecidas na produção do conhecimento e como produção.

- 7) Entendendo que as “Epistemologias do Sul” e as “Epistemologias do Norte” não correspondem respectivamente ao Sul Global e ao Norte Global, a partir de suas experiências acadêmicas, poderíamos dizer que apesar de estarem localizados a Norte – Itália, Bélgica e Noruega - seriam compatíveis com o “Sul” no que tange às discussões antropológicas e das Ciências Humanas de modo geral?**

Considero que tanto as teorias como as pessoas não estão enclausuradas. Todas as experiências nos levam à reflexão para agirmos, incorporar ou rejeitar em momentos e circunstâncias particulares. As Ciências Humanas, a Antropologia em particular, desde sempre mobilizou e fez empréstimos de vários campos de conhecimento para abordar de forma analítica as diferentes ques-

tões da vida humana. Similarmente, a globalização não é fenómeno novo. A escravatura existiu há 500 anos e continua a existir na era das tecnologias mais avançadas usando velhas e novas formas. Assim, pensando também nos fluxos e nos processos de negociação e de acomodação, acho que podem ser compatíveis e também incompatíveis, admitindo as variações, e contra essencialismos e universalizações.

- 8) Desde a pós-graduação, suas pesquisas na antropologia têm se debruçado sobre as questões envolvendo as mulheres como por exemplo fertilidade e infertilidade, modificações corporais (genital), sexualidade, erotismo, dentre outros. Fale-nos sobre suas pesquisas e trabalhos de campo.**

O meu trabalho mais recente, insere-se na antropologia médica-crítica e nas tradições fenomenológicas. Autores/as como Nancy Scheper-Hughes, João Bihel, par citar alguns críticos, corajosos e destemidos, são inspiradores no meu posicionamento engajado e participativo e nas minhas análises. Tenho sim trabalhado sobre este temas e cada vez mais solicitada internamente (no meu íntimo e volição) e externamente (encomendas das organizações e serviços de consultorias) a investigar temas mais complexos, sensíveis e que espelham a realidade moçambicana atual. Sinto que preciso de encontrar o devido distanciamento geográfico para analisar e teorizar os temas que fui investigando como as questões expostas.

Digo isto porque neste preciso momento, estou coordenando uma pesquisa relacionada com “Mulheres, Paz e Segurança” em Moçambique, em contextos onde convergem sinais de pobreza social e de riqueza económica (com o boom das indústrias extrativas), onde a violência rampante se expressa em tom alto nos discursos do poder político enquanto se multiplicam novas formas de violência que são silenciadas.

- 9) É bem claro para nós que suas preocupações antropológicas perpassam pelos Estudos de Género. Cada vez mais, percebemos que existe uma outra perspectiva dos Estudos de Género que passa pelo continente africano, sendo uma das mais conhecidas expoentes deste grupo a socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí, que aponta para uma outra “mulher” que não aquela definida pelas pesquisadoras feministas ocidentais. Quais são suas percepções sobre estas disputas de sentidos**

## **dos feminismos ocidental e não ocidental? Qual a especificidade de Moçambique nesse processo?**

Oyèrónkẹ Oyěwùmí é um exemplo de africanista que propõe e sugere a mudança de paradigma. Acho que, como ela, outros africanistas revelam que em alguns casos não se trata de despejar a água e o bebê. Já temos experiência de que este tipo de rejeição ao ocidente, de acusação histórica e de vitimização do colonialismo é contraproducente. Sabemos que fomos e somos reinventados e imaginados.

Para mim, a questão nem seria de dar atenção às disputas entre as perspectivas, mas sim discutir o que é ser pessoa, indivíduo num contexto em que o seu valor está cada vez mais fragilizado, vulnerável e muitas vezes incerto. Não quero dizer que não existam diferenças nas relações entre os indivíduos baseadas no dados genitais (um fato biológico reducionista) e que determina as relações entre os indivíduos. A questão dos privilégios, das hierarquias, senioridade que Oyèrónkẹ Oyěwùmí se refere nas suas análises de gênero deve ser questionado. Quem é essa outra “mulher”?



# COM PARENTE SE NEGOCIA? REDES MIGRATÓRIAS E O COMÉRCIO TRANSNACIONAL EM CABO VERDE

Andréa LOBO<sup>1</sup>

Vinícius VENANCIO<sup>2</sup>

**RESUMO:** As etnografias apresentadas nas últimas décadas sobre Cabo Verde demonstram que é quase impossível abordar alguma temática referente a esse país sem mencionar os intensos fluxos migratórios que constituem a história do arquipélago. Sendo assim, com o interesse primeiro em analisar um outro tipo de fluxo, o do comércio transnacional realizado por mulheres cabo-verdianas, nos damos conta das conexões entre estas e as redes migratórias constituídas entre Cabo Verde, países europeus e os Estados Unidos da América. A presente proposta, portanto, pretende “seguir” e esboçar algumas reflexões sobre tais conexões, dando especial ênfase nas relações entre familiares que vivem a distância. Nossa hipótese, a partir de dados etnográficos, é de que neste cenário, os parentes emigrados são centrais para iniciar e/ou dar continuidade aos negócios de familiares que vivem em Cabo Verde, seja através do envio de *bidões* - tambores que costumam ser enviados cheios de presentes e produtos para revenda - ou no apoio para constituir o fluxo comercial, na garantia de se ter apoio nas viagens e negociações em países estrangeiros.

**PALAVRAS-CHAVE:** Migrações. Cabo Verde. Comércio transnacional. Família.

Este artigo tem por objetivo refletir sobre as conexões entre dinâmicas familiares, redes migratórias e comércio transnacional em diálogo com a etno-

---

<sup>1</sup> Universidade de Brasília (UnB), Brasília – DF – Brasil. Doutora em Antropologia Social, Professora. Pesquisadora do Laboratório de Estudos em Etnologia em Contextos Africanos (ECOA). Realiza pesquisa em Cabo Verde desde o final da década de 1990 sobre organização familiar em contextos de fluxos de pessoas, objetos e valores. É autora do livro *Tão Longe, Tão Perto. Famílias e movimentos na ilha de Boa Vista de Cabo Verde* publicado pela Editora da UniCV e ABA Publicações. andreaslobo@yahoo.com.br.

<sup>2</sup> Universidade de Brasília (UnB), Brasília – DF – Brasil. Mestrando em Antropologia Social. Pesquisador do Laboratório de Estudos em Etnologia em Contextos Africanos (ECOA). vini.venancio2@gmail.com.

grafia sobre migrações no arquipélago de Cabo Verde. A intersecção entre vida familiar e mobilidade nos coloca diante das estratégias acionadas no sentido de fortalecer e manter os sentimentos de pertencimento entre familiares que vivem distantes. Nesse contexto a troca de bens materiais e monetários, assume posição central na produção e reprodução de relações, afetos, solidariedades e apoio mútuo. No caso aqui em questão, além do envio de recursos e coisas para o consumo dos parentes, os emigrantes são atores centrais para a dinamização de negócios familiares no âmbito do comércio “informal”. É o tecer de redes familiares e comerciais que coloca em relação pessoas espalhadas pelo mundo que nos propomos a compreender nas páginas que seguem.

A pergunta que dá título ao texto é inspirada no clássico artigo de Woortmann (1990) que, ao analisar o campesinato brasileiro como uma ordem moral que é apreendida através de sua ética, desenvolve um consistente argumento sobre o que denomina de campesinidade. Não cabe aqui reproduzirmos o complexo argumento do autor,<sup>3</sup> o que nos inspirou foi a dimensão deste mundo camponês que apresenta uma relação mutuamente exclusiva entre parentesco e negócio, seja na diferença espacial entre sítio e feira seja na separação entre negócios e o universo familiar, uma vez que “quem é casável não é assalariável”. Um dos elementos centrais desta ordem moral é, portanto, de que o mundo do negócio seria a negação da reciprocidade, e, conseqüentemente, da família (camponesa).

A máxima que dá título ao texto de Woortmann, “com parente não se neguecia”, pode ser estendida a outros contextos que percebem que o mundo do dinheiro, da mercadoria e do negócio, idealmente, não deve se misturar com o campo do afetivo, do familiar.<sup>4</sup> No contexto que é foco de nossa reflexão, Cabo Verde, esta máxima se converte em questionamento uma vez que, ao observarmos os processos de produção e reprodução de relações familiares neste pequeno arquipélago, nos deparamos com a proximidade entre estes dois universos; as trocas materiais, incluindo a monetária, não só estão dentro da esfera familiar, mas a alimenta, a reproduz - seria esta, uma proximidade que polui? estaríamos diante de uma materialização dos afetos que reduz as relações familiares a relações úteis e interessadas?

---

<sup>3</sup> Um dos elementos centrais de seu argumento está na relação complexa entre terra, parentesco e modos de produção, categorias fundamentais para o entendimento da organização social camponesa.

<sup>4</sup> Ainda que em muitos universos a unidade produtiva se confunda com a esfera familiar, as negociações que envolvem trocas financeiras não devem adentrar no seio da família.

Por meio dos dados oriundos de nossas pesquisas com mulheres que realizam comércio transnacional, argumentaremos que a ordem moral que separa relações afetivas no seio da família do campo do negócio parece ser vivida de forma diferenciada. Em um contexto em que as redes familiares estão imbrincadas pelos fluxos transnacionais, sejam eles migratórios e/ou comerciais, analisaremos o fluxo dos *bidões*, tambores repletos de artigos enviados por emigrantes aos familiares que ficaram nas ilhas e que abastecem um negócio familiar que envolve pontas distantes de um campo social que se alimenta do ir e vir de coisas e afetos.

### **Sobre afetos e trocas materiais**

Em um polêmico texto sobre os padrões africanos de personalidade, Levine (1973) reflete sobre o que denomina de ausência de ansiedade em relação à separação física no caso africano. Realizando um exercício de comparação entre ocidentais e africanos, Levine argumenta que os primeiros desejam intimidade nas relações sociais e a sua ausência gera ansiedade. Segundo o autor, ansiedade no sentido da separação e sentimentalismo são formas que “nossa” cultura encontraria para lidar com as relações afetivas e íntimas. No mundo africano, por sua vez, as coisas operariam de outra forma, “eles demonstram achar a separação física entre os que se amam menos perturbadora emocionalmente e não a percebem como um motivo para a quebra da relação” (LEVINE, 1973, p.138).

Portanto, a relativa ausência de ansiedade na separação faria com que homens e mulheres, pais e filhos a encarassem como menos dolorosa e disruptiva do que nas sociedades ocidentais. Seria a ênfase nas obrigações materiais que tornaria possível manter relações durante ausências prolongadas. Nas palavras de Levine, as famílias africanas não têm que permanecer intactas residencialmente para que se mantenham social e psicologicamente reais para seus membros. Nem as obrigações de parentesco e casamento diminuem com as ausências prolongadas (LEVINE, 1973). Mais do que isso, os membros dispersos teriam um papel central na redistribuição dos recursos econômicos.

Ainda seguindo o argumento de Levine, diferentemente das sociedades ocidentais em que o componente emocional nas relações interpessoais é mais importante do que as transações materiais envolvidas, os africanos caracterizariam suas relações em termos dos tipos destas transações materiais: quem deu o quê, a quem e em quais circunstâncias. O valor dado à troca e à partilha de materiais definiria a qualidade das relações. Nesses casos, a separação seria

“diminuída” por uma lógica de obrigações materiais, e haveria uma tendência em caracterizar os relacionamentos sociais pelo idioma das transações materiais.

Dentre as diversas repercussões das polêmicas ideias de Levine, nos interessa aqui a interpretação de que, ao opor ocidentais e africanos, atribuindo aos últimos a atualização de relações afetivas em termos de transações materiais, o autor estaria reduzindo um suposto “mundo africano” a relações utilitárias, reduzidas à materialidade e, de alguma forma, baseadas em interesse.<sup>5</sup> Não é nosso papel aqui advogar em favor de Levine, mas inseri-lo em um debate mais amplo no que diz respeito ao nosso tema central pode ajudar a relativizar o lugar das trocas materiais nas relações sociais em diferentes contextos sociais. Ao fim e ao cabo, o ideal de que afetos e trocas materiais e financeiras são como óleo e água tem assento na vida cotidiana? Um passeio no debate sobre o tema pode nos ajudar.

Mauss (1974), em seu trabalho sobre a natureza do presente, afirmou que as relações de intercâmbio são relações morais, uma vez que “quando damos algo, damos uma parte de nós mesmos” (MAUSS, 1974, p.10). Embora a tese de Mauss já introduza essa complexa questão de distinção entre sujeito e objeto, como afirmou Howell (1989), a literatura antropológica abordou primeiro o papel e a natureza das trocas e das relações de intercâmbio, sendo que só recentemente os antropólogos dedicaram sua atenção à natureza dos objetos trocados e as relações entre objetos e as pessoas que participaram da troca.

Se essa falta inicial de interesse pode ser atribuída a uma preocupação antropológica de não ver as pessoas como meros objetos (SAHLINS, 1976), nas últimas décadas a relação entre sujeito e objeto tem sido um tema muito apreciado pelos estudos das ciências sociais. Essas abordagens são caracterizadas principalmente pelo interesse em entender o que as coisas fazem no mundo, como os objetos constroem pessoas e relações, bem como a forma como as pessoas fabricam objetos.

Para os nossos propósitos neste *paper*, a proposta de Appadurai (2008), de quebrar o dualismo entre presente e mercadoria é digna de nota. Em sua influente introdução à coletânea intitulada *A Vida Social das Coisas*, o autor não só retorna ao objeto mercadoria a sua condição de sujeito, mas também defen-

---

<sup>5</sup> Já em ponto de partida o argumento do autor precisa de contextualização. Ao falar de mundo ocidental e africano o autor compara mundos profundamente marcados por diversidades internas, entretanto, seu argumento geral vai no sentido de pensar em um “ecúmeno africano”, em formas de pensamento e padrões de personalidade. Não vamos adentrar aqui neste debate, que foge ao nosso escopo, mas recomendamos ao leitor interessado a conhecer o argumento do autor: que é datado, traz ideias polêmicas, e fomentaram debates interessantes à época de sua publicação.

de o estudo das *commodities* em um quadro lógico bem conhecido, o do Kula (MALINOWSKI, 1976). O autor afirma que a troca de presentes e a circulação de mercadorias podem ser analisadas da mesma maneira, uma vez que a mercadoria tem um espírito. Ele mostra assim a importância de seguir os fluxos para melhor entender os diferentes regimes de valor em que se encontram quando se deslocam através de diferentes contextos. De forma complementar, Kopytoff (2008), no mesmo volume, apresenta o conceito de “biografia das coisas”, propondo o foco em uma análise das coisas como processos cognitivos e culturais, e não somente como simples objetos que são produzidos, colocados em circulação e trocados por dinheiro. Por sua vez, Daniel Miller (2010) explora algumas dimensões interessantes das relações com os *stuffs* em estudos etnográficos em Trinidad, Índia e Londres. Seu objetivo é desafiar a percepção mais comum de que as coisas e as pessoas estão em universos opostos.

Estes autores nos auxiliam no argumento de que a materialização das relações não parece ser um traço africano em oposição ao ocidente (tal como Levine (1973) defende em seu estudo de padrões de personalidade em África), mas também é nele encontrado. Sahlins (2000) acrescenta ao debate quando analisa os processos de troca e a “indigenização” dos bens ocidentais pelos povos do Pacífico. No contexto das migrações, em que bens materiais e dinheiro circulam em todo o mundo, ele diz:

*Today, the huge phenomenon of circular migration is creating a new kind of cultural formation: a determinate community without entity, extending transculturally and often transnationally from a rural center in the Third World to 'homes abroad' in the metropolis, the whole united by the to and fro of goods, ideas, and people on the move” (SAHLINS, 2000, p.522).*

*This flow of money and goods is better understood by the norms of ‘reciprocity’ (SAHLINS, 2000, p.523).*

Nesse sentido, o que aparece como remessas e pagamentos é simplesmente a dimensão material da circulação de pessoas, das preocupações e relações que conectam as casas locais a tantos outros lugares.

Como veremos no próximo item, nos casos por nós estudados a continuidade das obrigações materiais em contexto de emigração, num circuito que envolve aqueles que partem e os que ficam, age como uma ponte que tende a minimizar a distância física, tanto no espaço quanto no tempo. Nesse sentido,

os bens materiais em circulação são valorizados enquanto construtores de relações e de proximidade. As normas e as noções que guiam os direitos e as obrigações entre parentes são decisivas para que novas formas de estar próximo operem. Assim, quando analisamos as trocas de materiais observamos o caráter mediado dessa relação, ou seja, para que haja proximidade à distância, os envolvidos lançam mão de artefatos, pessoas e estratégias que operam como elos na construção de laços.

Como explicitado na já vasta bibliografia sobre emigração no arquipélago (AKESSON, 2011; AKESSON; CARLING, 2009; DEFREYNE, 2016; FORTES, 2016; LAURENT, 2016; LOBO, 2012, 2014a; TRAJANO FILHO, 2009, entre outros) as relações entre emigrantes e aqueles que ficam nas ilhas demonstram que “estar junto” vai além da convivência diária. O “estar junto” é mantido pelo cumprimento de uma série de obrigações e mediações, mesmo quando se está longe. Não é a distância física e espacial, mas a impossibilidade de partilhar substâncias e experiências que limita a condição de se estabelecer proximidade. Desta forma, as trocas de objetos ocupam um lugar estratégico, uma vez que tais fluxos contribuem não só para a reprodução material dos que ficaram nas ilhas, mas para a reprodução cultural e simbólica das relações sociais. Nesse processo, circulam muito mais que dinheiro e mercadorias, mas também a produção e a reprodução das identidades coletivas, dos sistemas familiares e simbólicos e das noções de pertencimento.

Propomos ao leitor uma viagem ao mundo dos fluxos cabo-verdianos. Mas diferentemente do universo das trocas de presentes e de encomendas entre parentes, já abordadas em trabalho anterior (LOBO, 2015), nos voltamos para um fluxo específico, que agrega ao duplo família e migrações, o universo dos negócios transnacionais. Propomos esse caminho porque a pesquisa em meio a mulheres comerciantes nas cidades da Praia e do Mindelo<sup>6</sup> nos permitiu perceber mais uma faceta do fazer família à distância, ou seja, para além do envio das remessas financeiras (AKESSON, 2011) e das trocas de encomendas (LOBO, 2014a), os emigrantes se integram ao cotidiano daqueles que ficam por meio da participação e do investimento nos negócios familiares, dinami-

---

<sup>6</sup> Este artigo tem como base dados coletados em nossas pesquisas no arquipélago de Cabo Verde. Andréa Lobo tem realizado pesquisa entre mulheres comerciantes na cidade da Praia desde o ano de 2010, em visitas curtas periódicas. Seus dados têm por base conversas, entrevistas e observação no ambiente da Feira da Sucupira e em atividades realizadas na Morabi (ONG cabo-verdiana que se dedica às mulheres). Vinícius Venancio realizou pesquisa de campo com duração de dois meses em Mindelo, também com mulheres comerciantes. Sobre detalhes de sua pesquisa ver Venancio (2017).

zando não só as redes de afeto mas o mundo do trabalho e, consequentemente, gerando novos fluxos.

## **Sobre migrações... outros fluxos e *bidões*!**

A emigração é uma característica tão marcante em Cabo Verde que se estima que aproximadamente metade da população esteja fora do arquipélago, embora seja difícil precisar os dados devido à grande quantidade de emigrantes em situação de ilegalidade nos países de destino<sup>7</sup>. Esse cenário faz com que seja rotineiro encontrar pessoas que tenham ao menos um parente emigrado. Tendo como justificativa a escassez de recursos naturais em território nacional, a emigração está presente em Cabo Verde desde o século XIX, fazendo do cabo-verdiano o “produto” mais exportado pelo país. A ligação com o país natal permanece ativa, em especial pelo envio de remessas – que aumenta o fluxo econômico local – e marca a lealdade dos que foram com os que ficaram (LOBO, 2014b).

Concomitante às dinâmicas migratórias, temos os fluxos comerciais, desenvolvidos majoritariamente por mulheres que vão para países como Portugal, Brasil, EUA, Itália, Luxemburgo, Guiné Bissau, Holanda e França para efetuar suas compras; e, além de abastecer os mercados das ilhas do arquipélago, “exportam” para países africanos mais próximos, São Tomé e Príncipe, Senegal, Guiné-Bissau, assim como adquirem produtos para suas lojas neles. Dessa forma, possibilitam às camadas populares de ambos os países um lugar na economia mundial, sejam como produtores ou consumidores. Além disso, dinamizam um elaborado processo de troca intercultural no qual imagens do outro são continuamente negociadas e redefinidas por uma pluralidade de participantes do mercado (LOBO, 2015; VENANCIO, 2017).

O esquema não é simples, estamos diante de um complexo sistema econômico em sua estrutura interna, sua lógica e regras. Primeiramente, temos a diversidade dos produtos comercializados. Em geral, as comerciantes negociam roupas para homens, mulheres e crianças, cosméticos, calçados, acessórios, roupas de cama, mesa e banho e utensílios domésticos; porém, podem comercializar também alimentos, medicamentos e até produtos considerados ilícitos, oriundos de contrabando. Tais produtos são adquiridos basicamente de duas formas, em viagens periódicas que elas realizam para alguns destes países; ou por

<sup>7</sup> A dificuldade em contabilizar a quantidade de emigrados é tão grande que, enquanto o estudo sobre migrações do INE (2015) registra apenas 16.420 cidadãos emigrados efetivamente, a Organização Internacional das Migrações apontava, em 1998, o número de 518.180 emigrados.



remessas enviadas nos navios por parentes emigrados nos grandes centros dos Estados Unidos ou Europa. A distribuição das mercadorias pode acontecer de duas formas, na venda por atacado (para outras comerciantes cabo-verdianas ou de outros países africanos) e na venda a varejo (normalmente realizada nas feiras locais) mas também em pequenas lojas que se localizam em suas próprias casas.

Além da diversidade dos produtos, é preciso observar a relação entre estes e os lugares onde são adquiridos. Cada um dos países acima listados fornece para estas mulheres tipos de produtos diferenciados. De forma muito breve podemos afirmar que nos Estados Unidos elas buscam prioritariamente cosméticos e alguns tipos de roupas e sapatos em liquidação (roupas de festa) e dos centros europeus abastecem o mercado local com artigos para casa (cama, mesa e banho) e perfumes “caros”. Os mesmos produtos encontrados na Europa, mas com qualidade inferior ou oriundos de falsificação, são adquiridos em Dakar e, finalmente, no Brasil buscam roupas íntimas, artigos infantis, moda praia, sapatos e sandálias Havaianas.

A variedade de produtos e de lugares nos leva a uma complexa rede de viagens e de trocas que envolve, em larga medida, parentes que vivem próximos e distantes. Conforme já adiantado aqui, o comércio exercido por estas mulheres está intimamente conectado à vida familiar, não sendo percebido como exterior a esta, mas como um trabalho que constrói a família como um valor, pois alimenta suas redes, constrói pertencimentos, reforça lealdades. Para compreender melhor esse contexto, apresentaremos a história de Júlia e de outras mulheres que estão no ramo comercial há quase duas décadas e contam com as redes familiares para conduzir o negócio. Suas histórias nos remetem à íntima relação entre rotas migratórias e comerciais e o lugar central dos *bidões* neste universo de partilhas.

## **O caso de Júlia e a importância dos bidões**

A loja de Júlia, em Mindelo, é um ponto que chama a atenção de quem passa por perto. Para além do seu nome, que remete à origem estadunidense dos produtos, a presença de um *bidão* em sua porta reforçava a ideia de que ali eram vendidos produtos importados. Isso porque o *bidão* é um barril que emigrantes cabo-verdianos enviam para os parentes que ficaram em Cabo Verde recheados de produtos, que costumam ter duas finalidades: presentes, que fortalecem laços entre quem partiu e quem ficou, ou artigos destinados à revenda, mercadorias que adentram no mercado por meio de relações comerciais. Em Cabo Verde,



a demanda por bens industrializados é satisfeita pela importação. Certamente há empresas locais que, formalmente, importam alimentos e demais bens que suprem o mercado local, nem sempre a preços acessíveis. Paralelo a este setor, observa-se um fluxo intenso de bens adquiridos e comercializados por indivíduos, famílias ou pequenos empresários que vendem em feiras, em pequenas lojas, nas portas de suas casas ou mesmo nas calçadas. Um simples caminhar pelas cidades do país dá a dimensão deste “comércio de *bidões*”, no qual a “origem” dos produtos tem muito a dizer sobre a qualidade (ou a falta desta).

**Figura 1** – Bidões na Praça Estrela, em Mindelo, enviados por um marido emigrado à sua esposa. Destaque para a bandeira dos Estados Unidos da América fincada em um dos tambores



**Fonte:** Foto por Vinícius Venancio.

Defreyne (2016) aponta para o papel crucial das remessas na manutenção da ligação entre as pessoas através do ato de fazer circular bens a afetos, garantindo a presença mesmo que à distância. Presença essa que é marcada não somente no momento de recebimento e abertura do *bidão*, mas também no processo de aquisição do conteúdo que o recheará, que pode durar semanas ou até meses. A autora, em uma excelente etnografia da preparação, envio e recepção de um *bidão* por emigrantes que residem em Luxemburgo para seus parentes na ilha de Santo Antão nos relata a lógica de preenchimento do tambor. Primeiro com coisas que se destinam ao consumo direto de uma casa (produtos de higiene pessoal, de limpeza, artigos alimentícios não perecíveis, eletrônicos etc) e, a

seguir, uma diversidade de coisas como roupas, sapatos, utensílios domésticos, perfumes. Ao serem recebidos, os produtos serão divididos nas categorias de presentes recebidos e mercadorias a serem revendidas. Como nos conta Defreyne (2016, p.233) para o caso de Santo Antão, “na casa de Rosa, uma boutique foi improvisada com uma inscrição grande na fachada - ‘Boutiqua Silva’ - onde os conteúdos recebidos nos *bidões* são revendidos no varejo”.

Júlia, a jovem comerciante de 33 anos, contou que começou a trabalhar com comércio há 15 anos, quando engravidou de um namorado que tinha à época, pai de seus dois filhos mais velhos. Por causa da gravidez, Julia acabou sendo expulsa da escola. Na eminência de também ser expulsa de casa por seu pai, sua mãe, que estava emigrada nos Estados Unidos, interveio em seu favor e, como estratégia de viabilizar um sustento e um trabalho para a filha, enviou-lhe dois *bidões*. A partir desse estímulo inicial dado por sua mãe, o negócio foi crescendo e, em 2007, ela conseguiu garantir os recursos para realizar a sua primeira viagem com o objetivo de comprar produtos que abasteceriam sua loja. Todavia, sua mãe nunca deixou de lhe enviar os *bidões*, já que, segundo a moça, o ponto forte de sua boutique são os produtos estadunidenses.

Para além da manutenção dos laços familiares, os *bidões* assumem certo grau de importância no comércio em Mindelo, uma vez que, em função da crise econômica que Cabo Verde vem enfrentando nos últimos anos, são eles que estão permitindo a continuidade de muitos negócios. Júlia, que reduziu pela metade o número de viagens que realizava, continua com a sua boutique lotada de mercadoria graças às remessas enviadas por sua mãe, que vive em Brockton, Massachusetts, cidade estadunidense onde cerca de 10% dos 95,630 habitantes de Brockton possuem ancestralidade cabo-verdiana, sendo a cidade com o maior nível nos EUA<sup>8</sup>.

Com os seus anos de experiência nos fluxos dos *bidões* a partir de Brockton, ela contou que, se as condições climáticas estiverem boas, cada *bidão* demora quinze dias de barco dos EUA para Cabo Verde, mas se o mar estiver agitado, o traslado pode demorar até três dias a mais. Lá existe uma empresa que facilita o transporte dos *bidões* para o porto de Boston, que fica a 40km da cidade onde sua mãe reside. Em caminhonetes, eles buscam os *bidões* diretamente nas casas dos emigrados e garantem o despacho da carga. Como aponta Defreyne (2016), essa profissionalização no envio dos *bidões* é algo comum em países com muitos emigrantes cabo-verdianos.

<sup>8</sup> Disponível em: <<http://www.epodunk.com/ancestry/Cape-Verdean.html>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

Geralmente sua mãe costuma enviar cinco ou seis *bidões* por vez e, por isso, a loja estava abarrotada de produtos, mesmo que o início do ano, época da pesquisa, seja um período marcado pela queda nas vendas. A variação no preço do traslado é grande, tendo agências que cobram trinta dólares, enquanto outras podem cobrar até oitenta dólares pelo mesmo serviço. Mesmo com a demanda contínua dos emigrantes, não há periodicidade para a saída dos navios, que podem partir a cada dois ou três meses, tendo a frequência reduzida no período do inverno por causa das condições do mar. Por isso, é importante que os emigrantes fiquem atentos à agenda proposta pelas agências marítimas.

Atualmente, o barco com os *bidões* vem primeiro para São Vicente, por ser a segunda ilha mais próxima dos EUA, na sequência, segue para Santiago e, por fim, desembarca na ilha do Fogo. Júlia me contou que é comum ter extravio de *bidões*, assim como há de malas com a TACV<sup>9</sup>. Uma vez, na época em que o navio fazia a rota inversa, indo primeiro para o Fogo, “[...] o tempo estava com *txeu*<sup>10</sup> vento, tem uns dois anos isso, e a carga do Fogo, que era a primeira parada, foi toda para o mar. [...] se [isso] acontece comigo eu acabo com eles (funcionários e empresa responsáveis pelo transporte do *bidão*)” (VENANCIO, 2017, p. 74). Embora hoje haja mais segurança para enviar os barris, as reclamações sobre *bidões* que nunca chegaram e/ou tiveram suas embalagens violadas e itens furtados ainda são frequentes, o que acarreta em prejuízos para as comerciantes e emigrantes que, como sinalizou Defreyne (2016), passam meses adquirindo os produtos a serem enviados.

Para além do medo de ter a mercadoria perdida ao longo do trajeto, a retirada do *bidão* na alfândega de Mindelo é outro drama apresentado por Júlia. Além de pagar 2.800 escudos de taxa na agência marítima (*Atlantic Shipping*), ainda há, já na alfândega, uma taxa mínima de 200 escudos. O aumento dela vai depender do tipo de produto que estiver nos *bidões*. Comida, roupa e outros produtos usados costumam ser mais baratos, enquanto roupas de marca e eletrônicos saem mais caros, geralmente custando no mínimo cinco mil escudos. Por isso, é comum que quem envia o *bidão* coloque produtos mais baratos na parte superior do *bidão*, a fim de reduzir o custo da taxa cobrada na alfândega.

Das demais comerciantes, há a reclamação de que os preços estabelecidos na alfândega são abusivos, chegando a 30% do valor original do produto. Há também apontamentos de que operaria uma política de “coleguismo”. Uma

<sup>9</sup> Transportes Aéreos de Cabo Verde, companhia nacional de aviação.

<sup>10</sup> Em crioulo, *txeu* significa muito.

outra interlocutora afirmou que “se você tem amigos você sai do aeroporto e não paga alfândega, é assim. Outros pagam, uns não pagam. E você vê outros caras passarem e não pagarem nada na sua frente”.<sup>11</sup> As facilidades para quem tem conhecidos na alfândega, para retirar os *bidões* “sem problemas”, também é apontada nas falas dos interlocutores de Defreyne (2016), que faziam uso, sem o menor problema, da sua rede de contatos para garantir que o preço de cada *bidão* não fosse alto.

Como apontado no caso de Júlia, as lojas de ex-emigrantes ou de pessoas que têm familiares emigrados – com exceção de Portugal – costumam se especializar em produtos vindos desses países, sempre usando o discurso de que “os produtos de tal lugar são de melhor qualidade”. Assim como Clementina, uma senhora retornada da Itália, privilegiava os produtos italianos, Júlia afirma que aqueles vindos da América são os queridinhos em Mindelo e fazem muito sucesso!

Na tentativa de compreender a fetichização de produtos vindos de países específicos, como Brasil, Itália, Portugal e EUA, apontamos a discussão realizada por Hansen a partir do diálogo com Appadurai (2008) e Kopytoff (2008). Ao partilhar com os autores a perspectiva de que as mercadorias são socialmente construídas e as coisas têm vida social, a autora argumenta que não são as coisas mesmas que são o ponto de partida na atribuição de valor e significado, mas as estratégias nas quais elas estão inseridas<sup>12</sup>.

Portanto, mesmo que sejam produtos de baixa qualidade nos países de origem, o valor atribuído a eles é ressignificado ao longo de seu fluxo para que correspondam às expectativas dos compradores, que querem se ver em “pé de igualdade” com os consumidores dos países onde as mercadorias são adquiridas. Recuperamos aqui a ideia de Appadurai (2008) de que as mercadorias, se observadas em sua vida social, não carregam em si o valor, mas esta é a elas atribuído criativamente a partir das relações entre pessoas e objetos. Nesse sentido, o valor de um produto de segunda mão, descartado em algum lugar do mundo, pode ser ressignificado não por sua qualidade em si, mas por

<sup>11</sup> Trecho da entrevista realizada com Maria em fevereiro de 2017.

<sup>12</sup> Tradução dos autores do trecho “Appadurai’s argument (1986) that commodities are socially constructed and the things have social lives. Because a commodity does not Always remain where it was produced, it can be said to have a “social life” whose value and meanings change as it moves through time and space. In process a commodity acquires a cultural biography (Kopytoff 1986). Friedman (1991) has added an important caveat by suggesting that it is not the things themselves that are the point of departure but rather the strategies within which they are embedded” (HANSEN, 2000, p. 161).

sua origem (como as sandálias *brasileiras*, os perfumes *franceses* ou as roupas esportivas dos *Estados Unidos*).

Assim como Júlia tem em sua mãe a garantia de que a sua loja sempre estará abastecida,<sup>13</sup> Maria também conta com a ajuda de seus familiares para manter o fluxo das mercadorias que abastecem a sua loja. Em seu caso, os produtos são adquiridos e enviados pelo seu marido e filho mais velho, ambos residindo em Portugal. Assim que seu filho se mudou para poder cursar o ensino superior e se tornou mais uma fonte de envio dos produtos, Maria pode diminuir a quantidade de viagens que fazia para Portugal, assim como conseguiu reduzir os custos que elas geravam. De Portugal, o envio de cada *bidão* custa cerca de 100 euros. O preço se repete no trajeto Itália – Cabo Verde. Contudo, na Itália é possível enviar os produtos dentro de grandes caixotes, que são maiores que os *bidões* e comportam mais mercadoria. Quando vai para Itália, Clementina costuma enviar nos *bidões* coisas pesadas, como sapatos, bebidas para o seu bar e coisas para sua casa.

Todavia, é importante salientar que, uma vez que a troca de *bidões* se configura como um negócio, sua importância vai para além do fortalecimento de vínculos entre familiares. Não é raro encontrar, nos bairros mais afastados do centro, mulheres com roupas e sapatos expostos nas portas de suas casas. No Chã de Alecrim, bairro próximo à Laginha, em Mindelo, dona Laura, uma senhora que falava um crioulo bem fundo,<sup>14</sup> vendia produtos, alguns deles de segunda mão, que, assim como os demais, também chegavam por *bidão*. Mas sua mercadoria não era recebida de parentes que viviam no exterior, mas enviada por uma mulher que morava nos Estados Unidos e que ela dizia não conhecer. Uma terceira mulher, amiga de Laura, fazia a mediação entre a pessoa que enviava os produtos e Laura. Os recursos provenientes da venda dos produtos por Laura, na porta de sua casa, são divididos com a enviante em uma atualização da lógica mais comumente associada ao mercado, o negócio entre desconhecidos.

<sup>13</sup> Ainda assim, Júlia possui planos de emigrar para Brockton para trabalhar e ficar com a família – realizando o tão sonhado reagrupamento familiar. Realizando pesquisa em Mindelo, Venancio (2017) pôde acompanhar a saga de Julia para conseguir o visto, que no início era de incerteza total, mas que acabou se concretizando, quando ela recebeu a notícia de que a sua solicitação havia sido aprovada. A boa notícia trouxe consigo um dilema, pois como ela trabalhava sozinha na loja, outra batalha se iniciaria: a de encontrar alguém de confiança para ficar em seu lugar quando partir para a emigração. O dilema se impõe porque, no dizer de Julia, as pessoas ideais a quem ela passaria essa missão seriam os familiares, que em seu caso não se encontravam na ilha de São Vicente.

<sup>14</sup> Chama-se popularmente de crioulo fundo as variações da língua que se aproximam mais de sua herança africana.

Usualmente, os produtos que chegam desta forma costumam ser de segunda mão. Todavia, a prática de revender produtos de segunda mão, especialmente roupas, parece se inserir em um contexto mais geral, se repetindo em outros países do continente africano. Em seu estudo sobre o mercado de Salaula<sup>15</sup>, localizado em Ndola, na Zâmbia, Karen Hansen (2000) aponta que, embora até o final do século XIX fosse comum encontrar grandes mercados que comercializavam roupas usadas na Europa, a partir do início do século XX, o continente africano passou a ser a principal via de escoamento desse tipo de produto. Embora, muitas vezes essas roupas cheguem em forma de doação, de países da América do Norte e noroeste da Europa, elas são revendidas nos países africanos, uma vez que são vistas como necessidade e desejos de consumo, além de conceder status a quem as usa.

**Figura 2** – Em bairros periféricos, os produtos dos bidões costumam ficar expostos na porta das casas das vendedoras



**Fonte:** Foto por Vinícius Venancio.

Para além dos *bidões*, as cadeias migratórias – tipo de rede migratória com caráter mais familiar e constituída de vínculos fortes (PEDONE, 2004) – possuem uma outra função importantíssima, a de garantir estadia gratuita para as comerciantes quando elas forem para os países onde os seus parentes se encontram. Portugal não se mantém como a principal rota do comércio cabo-verdiano

<sup>15</sup> Em Bemba, Salaula significa “escolher de uma pilha de coisas revirando-a” (HANSEN, 2000, p. 1).



apenas pelo vínculo que ainda não foi rompido com a independência tardia, mas também por ser menos oneroso ir para lá e ficar na casa de um primo, tia, pai ou até mesmo do marido.

Ao detalhar aqui o comércio de *bidões* adentramos em um universo que conecta realidades práticas e valores simbólicos. Por um lado, as coisas enviadas pelos emigrantes preenchem necessidades inerentes ao contexto cabo-verdiano, uma vez que a maioria dessas coisas só será consumida pela importação e com preços elevados no mercado dito formal. Além de prover o necessário, os objetos enviados adentram no mercado por meio dos negócios familiares, se revertendo em recursos monetários para os familiares que ficaram nas ilhas. Seguindo mais adiante, o mercado dos tambores também pode se reverter em renda para os próprios emigrantes, que comercializam *bidões* com “desconhecidos”, como no caso de Laura, em Cabo Verde.

Mas, ao mesmo tempo, e isso pudemos observar em nossas pesquisas, o fato de receber bens materiais, em particular um *bidão*, envolve todo um conjunto de fatores que vão para muito além da noção de necessidade (econômica), acionando os valores simbólicos expressos na ideia de ajuda, responsabilidade, reciprocidade – noções fundamentais do fazer família, da manutenção de laços, da atualização de pertencimentos.

## Considerações Finais

O objetivo desse artigo foi de demonstrar como o entrelaçar dos fluxos emigratórios com as dinâmicas comerciais tecidas por cabo-verdianos podem confluir de forma que um dá sustentação ao outro. Nesse contexto os objetos e as coisas assumem um lugar importante no universo das relações sociais, produzindo vínculos, formas de solidariedade, confiança e sociabilidade. Mais do que nos perguntarmos sobre a função das trocas e dos objetos trocados na vida social entre familiares que vivem à distância na sociedade cabo-verdiana, nos perguntamos sobre os percursos dos objetos trocados e como o seu movimento pode elucidar o contexto social que pretendemos compreender.

Ao focarmos no contexto do comércio de coisas adquiridas no “mundo dos emigrantes”, nossa intenção foi abordar uma dimensão das trocas que tem sido pouco estudada na literatura sobre famílias transnacionais: quando os objetos trocados se transformam em mercadoria. Apresentar o fluxo dos *bidões* nos permitiu explorar os percursos que os objetos podem assumir nesse universo de trocas, podendo ser qualificados como presentes ou como mercadorias, a

depende dos cálculos efetuados tanto por quem enviou quanto por aquele que recebeu os produtos.

Por fim, ao adentrar no mundo do comércio e do objeto-mercadoria, percebemos que nossos interlocutores de pesquisa não realizam, necessariamente, uma separação entre negócio e casa, entre comércio e universo familiar. A noção - tão presente na ordem moral camponesa de Woortmann (1990) e no suposto ideal ocidental - de que o mundo do negócio, do comércio e do dinheiro deve estar distante da casa e das relações familiares, aqui parece se diluir em um campo social que atualiza pertencimentos e afetos pelas trocas materiais. Ao seguir essa linha argumentativa não estamos somente retomando a tese de Levine quando ele aponta para a centralidade das trocas materiais no universo africano, nosso movimento vai para além de uma suposta peculiaridade africana no que concerne à ênfase nas obrigações materiais. Tal como apontado por alguns autores aqui mencionados (APPADURAI, 2008; KOPPYTOFF, 2008; MILLER; SLATER, 2002; MILLER, 2010), sejam eles preciosos, desejados, excepcionais, ordinários ou imperceptíveis, os objetos nos rodeiam e a interação com eles, no cotidiano, compõe a construção da nossa existência no mundo.

Para o caso aqui analisado, a família, através da circulação de coisas, pessoas e afins, mantém a liga que o percurso migratório demanda. Seja por meio do envio de *bidões* ou cedendo uma casa para que as comerciantes estabeleçam seus negócios, os laços com os parentes emigrados fortalecem o argumento de que o comércio em Cabo Verde também é um projeto familiar, uma vez que envolve, direta ou indiretamente, o grupo doméstico enquanto um espaço social que incorpora tanto aquele que estão próximos quanto aqueles que estão geograficamente distantes.

A participação dos emigrantes nas dinâmicas de comércio das mulheres que vivem nas ilhas é mais um aspecto que salienta que a continuidade das obrigações materiais em contexto de emigração, num circuito que envolve aqueles que partem e aqueles que ficam, age como uma ponte que tende a minimizar a distância física, tanto no espaço quanto no tempo. Nesse sentido, os bens materiais em circulação são valorizados não somente enquanto bens em si, em seu valor econômico, mas enquanto construtores de relações e de proximidade.

O envio de *bidões* é um exemplo singular de como as trocas materiais neste cenário não se reduzem à satisfação de necessidades em um contexto utilitário em que as relações afetivas seriam supostamente reduzidas a objetos ou coisificadas. Pelo contrário, o que observamos aqui é que o envio de



coisas por parte dos emigrantes tem o potencial de consolidar redes sociais, familiares e culturais entre estes e sua comunidade de origem, configurando um complexo sistema de intercâmbio e circulação de objetos, encomendas, dinheiro e informações que movimentam e mobilizam tanto os que partem quanto aqueles que ficam.

Criativamente, os objetos enviados adentram em um universo amplo de possibilidades em sua “vida social”, podendo ser recebidos como presentes ou mercadorias, inaugurando uma nova etapa de sua biografia. O importante a notar é que as normas e as noções que guiam os direitos e as obrigações entre parentes são decisivas para que novas formas de estar próximo operem. Quando analisamos as trocas de materiais, observamos o caráter mediado dessa relação, ou seja, para que haja proximidade à distância, os envolvidos lançam mão de artefatos, pessoas e estratégias que operam como elos na construção da relação. Se entendemos os negócios aqui em questão como mais uma possibilidade de se fazer família à distância e os objetos como construtores de pessoas, a resposta à nossa questão inicial é, sim, com parente se negocia!

### ***Can we negotiate with relatives? Migration networks and transnational trade in Cape Verde***

**ABSTRACT:** *The ethnographies presented in the last decades about Cape Verde show that it is almost impossible to approach some thematic referring to this country without mentioning the intense migratory flows that constitute the history of the archipelago. Thus, with the first interest in analyzing another type of flow, that of transnational trade developed by Cape Verdean women, we perceived the congruence between these flows and the migratory networks, which connect Cape Verde to European countries and the United States of America. The present paper, therefore, intends to «follow» and outline some reflections on such connections, with special emphasis on the relationships between family members living at distance. Our hypothesis, based on ethnographic data, is that in this scenario, emigrant relatives are central to initiating and/or continuing the business of family members living in Cape Verde, either by sending bidões - barrels that are usually sent full of gifts and products for resale - or in the support to constitute the commercial flow, in the guarantee to have support in the trips and negotiations in foreign countries.*

**KEYWORDS:** *Migrations. Cape Verde. Cabo Verde. Transnational trade. Family.*

## REFERÊNCIAS

- ÅKESSON, L. Cape Verdean notions of migrant remittances. **Cadernos de Estudos Africanos**, Lisboa, n. 20, p. 137-159, 2011.
- ÅKESSON, L.; J. CARLING. Mobility at the heart of a nation: patterns and meanings of Cape Verdean migration, **International Migration**, Washington, v. 47, n. 3, p. 123-155, 2009.
- APPADURAI, A. **The social Life of things**. New York: Cambridge University Press, 2008. Original publicado em 1986.
- DEFRAYNE, E. **Au rythme des tambor**: Ethnographie des mobilités des gens de Santo Antão (Cap-Vert, Belgique, Luxembourg). 333f. 2016. Thèse (Docteur en Sciences Politiques et Sociales: Anthropologie) - Faculté des sciences économiques, sociales, politiques et de communication, Université Catholique de Louvain, Ottignies-Louvain-la-Neuve, 2016.
- FORTES, C. Teorias que servem e teorias que não servem. In: LOBO, A.; BRAZ DIAS, J. **Mundos em circulação**: perspectivas sobre Cabo Verde. Brasília: ABA Publicações: LetrasLivres; Praia, Cabo Verde: Edições Uni-CV, 2016. p.337-377.
- HANSEN, K. **Salaula**: the world of secondhand clothing and Zambia. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- HOWELL, S. Adoption of the unrelated child: some challenges to the anthropological study of kinship. **Annual Review of Anthropology**. Palo Alto, v.38, p.149-166, 1989.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA [INE]. **Inquérito Multiobjectivo Contínuo – 2014**: Estatística das migrações. Praia, Cabo Verde: INE, 2015. Disponível em: <[http://ine.cv/wp-content/uploads/2016/10/Migracoes2014\\_Rev1.pdf](http://ine.cv/wp-content/uploads/2016/10/Migracoes2014_Rev1.pdf)>. Acesso em: 13 abr. 2018.
- KOPYTOFF, I. The cultural biography of things: commoditization as process. In: APPADURAI, A. (Ed.). **The social Life of things**. New York: Cambridge University Press, 2008. p.64-94. Originalmente publicado em 1986.
- LAURENT, P. J. Famílias sob influência de leis migratórias dos países de acolhida: comparação das migrações cabo-verdianas nos Estados Unidos e na Itália. In: LOBO, A.; BRAZ DIAS, J. **Mundos em circulação**: perspectivas sobre Cabo Verde. Brasília:

ABA Publicações: LetrasLivres; Praia, Cabo Verde: Edições Uni-CV, 2016. p.137-197.

LEVINE, R. Patterns of personality in Africa. **Ethos**, Washington, v.1, n.2, p.123-152, 1973.

LOBO, A. É do produto brasileiro que os clientes gostam?: as rabidantes e a rota comercial entre Brasil e Cabo Verde. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, v.13, p.15-31, 2015.

LOBO, A. **Tão Longe Tão Perto**: Famílias e movimentos na ilha da Boa Vista de Cabo Verde. E-Book. Brasília: ABA Publicações, 2014a.

LOBO, A. Just bring me a little letter: the flow of things in Cape Verde transnational family relations. **Etnográfica**, Lisboa, v.18, n.3, p.461-480, 2014b.

LOBO, A. Negociando pelo mundo: as rabidantes cabo-verdianas e suas rotas comerciais. In: TRAJANO FILHO, W. (Org.). **Travessias Antropológicas**: estudos em contextos africanos. Brasília: ABA Publicações, 2012. v. 1. p. 317-338.

MALINOWSKY, B. **Argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976. Originalmente publicado em 1923.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974. Originalmente publicado em 1923-1924. v. II. p. 183-314.

MILLER, D. **Stuff**. Cambridge: Polity Press, 2010.

MILLER, D. ; SLATER, D. Relationships. In: ASKEW, K.; WLIK, R. R. (Ed.). **The anthropology of media**: a reader. London: Blackwell, 2002. p.187-209.

PEDONE, C. **Tú siempre jalas a los tuyos**: las cadenas y las redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España. 471p. 2004. Tesis (Doctorado en Geografia) – Departament de Geografia, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2004.

SAHLINS, M. **Culture in Practice**: Selected essays. New York: Zone Books, 2000.

SAHLINS, M. **Culture and practical reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

TRAJANO FILHO, W. The conservative aspects of a centripetal diaspora: The case of the Cape Verdean Tabancas. **Africa**, London, v.79, n.4, p.520-542, 2009.

VENANCIO, V. **Compra ali, vende aqui:** Comércio transnacional e relações familiares em Mindelo - Cabo Verde. 120f. 2017. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

WOORTMANN, K. Com Parente Não se Negueia: O Campesinato Como Ordem Moral. **Anuário Antropológico/87**, Brasília, p.11-73, 1990.

Recebido em 8 de outubro de 2017

Aprovado em 12 de outubro de 2018

# ÁFRICA *IN LOCO*: ITINERÁRIOS DE PESQUISADORES DO CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS (1959-1972)<sup>1</sup>

Luiza Nascimento dos REIS<sup>2</sup>

**RESUMO:** O Centro de Estudos Afro-Orientais foi fundado na Universidade da Bahia em 1959 com o objetivo de desenvolver atividades de pesquisa, ensino e extensão. Seu primeiro diretor, o luso-brasileiro George Agostinho da Silva reuniu jovens pesquisadores baianos com disposição para enveredar nos temas africanos e afro-brasileiros. O objetivo de realizar pesquisas de campo no continente africano fez convergir pesquisadores com formações acadêmicas diversas. Waldir Freitas Oliveira, Vivaldo da Costa Lima, Yêda Pessoa de Castro, Guilherme Castro e Júlio Santana Braga destacaram-se nessa experiência pioneira de pesquisa em países da África ocidental numa década na qual houve o despertar do interesse pela história africana no Brasil e paulatina valorização das religiões afro-brasileiras.

**PALAVRAS-CHAVE:** África. Candomblé. Centro de Estudos Afro-Orientais. Intelectuais.

## O Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) e sua equipe de pesquisa

Vivaldo da Costa Lima, dentista. Waldir Freitas Oliveira, professor de geografia da educação básica. Yêda Pessoa de Castro, professora de letras da educação básica. Guilherme de Souza Castro, licenciado em letras, funcionário

---

<sup>1</sup> Este artigo é parte da tese: **De improvisados a eméritos**: trajetórias de intelectuais no Centro de Estudos Afro-Orientais (1959-1994), e contou com o financiamento da Capes através da concessão de bolsa de estudos.

<sup>2</sup> Universidade Federal de Pernambuco (Ufpe), Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), Recife – PE – Brasil. Professora do Departamento de História. [nrluizaprof@gmail.com](mailto:nrluizaprof@gmail.com).

dos Correios e Telégrafos. Júlio Santana Braga, estudante e logo licenciado em filosofia. Esses diferentes profissionais foram reunidos nos anos iniciais de 1960 no Centro de Estudos Afro-Orientais. A pouca experiência nas diferentes especialidades não parecia empecilho para George Agostinho da Silva, fundador e primeiro diretor do CEAO (1959 -1961). Sua proposta de constituir um Centro de Estudos que promovesse uma religação acadêmica e cultural entre Brasil e África carecia de pessoas que dispusessem de interesse e ousadia. A ideia era investir nessa especialidade, estudos relativos à África, numa época ainda marcada por grande distanciamento da Universidade baiana em relação a esse tema.

O grupo restrito de professores que foi reunido no CEAO investiu em pesquisa acadêmica no continente africano numa década marcada por intensas transformações na Universidade Federal da Bahia bem como no cenário mais amplo da política e cultura nacional. Em termos profissionais, foi um período fundamental para que saíssem da condição de iniciantes, recém-graduados, e se tornassem professores universitários com todas as implicações que uma inserção desse porte requer.

Talvez todos os que responderam pelo CEAO, na condição de pesquisadores e gestores, ao longo de toda sua história, tinham em comum o desafio de desenvolver atividades acadêmicas, a partir da UFBA, em torno de duas palavras-chave: África e afrodescendentes. Contudo, o grupo inicial foi marcado pelo projeto de um Centro de Estudos delineado a partir da proposta de Agostinho da Silva e em meio a contextos vários como a descolonização e política internacional do Brasil, produção de conhecimento acadêmico sobre África e afrodescendentes no Brasil e em diversos países e instituições acadêmicas da África, Europa e Estados Unidos.

Na Bahia esses pesquisadores vivenciaram o surgimento e pujança da UFBA, primeiro como estudantes e depois como pesquisadores. Vivenciaram também as alterações da estrutura universitária, limitação de recursos, sucessão de reitores, alterações na política nacional e local, mudança na produção e política cultural negra. Adentraram em terreiros, fizeram viagens, produziram dados, textos, livros. Mas, sobretudo, o que marca esses intelectuais no CEAO é o interesse e expectativa que nutriam – ou foram levados a discutir – acerca do que haveria de africano na cultura soteropolitana. Dispuseram-se a argumentar e comprovar por que Salvador seria a mais africana do Brasil.

O CEAO começou a funcionar em setembro de 1959 nas dependências da reitoria da então Universidade da Bahia. Um mês antes, em agosto, Agostinho da Silva, filólogo português radicado no Brasil, esteve em Salvador participando do

IV Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros no qual pode conhecer qual a produção da universidade e verificar que havia interessados locais pelos estudos africanos.

A narrativa de Waldir Oliveira, em depoimentos e entrevistas que se referem à sua experiência no CEAO, não deixa de enfatizar o diálogo que manteve com Agostinho durante o Colóquio sobre a proposta de criação do Centro de Estudos na UFBA. Se Agostinho aproveitou a realização do evento para articular contatos, Oliveira certamente não foi o único a compartilhar das ideias do professor português naquela oportunidade. Mesmo tendo conversado com Agostinho em agosto de 1959, a presença efetiva de Oliveira nas dependências do CEAO se deu em 1961 quando foi liberado pela secretaria de educação do estado<sup>3</sup>. Em 20 de abril, assinou suas primeiras correspondências pelo CEAO como chefe do setor de informação e intercâmbio<sup>4</sup>. Naquele ano, Oliveira possuía formação em direito (1950) e em geografia/história (1955) ambas pela UFBA, e uma licença em geografia humana e econômica, pela faculdade de letras da Universidade de Strasbourg, na França (1959).

A maneira particular que Agostinho tinha de conversar e convencer as pessoas a adentrar no projeto articulado na UFBA é sempre destacada nos depoimentos. Com Oliveira, ele tomou o bonde no retorno para casa de modo a lhe explicar melhor a ideia que nutria (OLIVEIRA, 2004). Já em relação a Vivaldo da Costa Lima, seu depoimento enfatiza o extraordinário que constituía a proposta feita pelo professor português: viajar para a África em poucos dias. O dentista manteve conversa com Agostinho da Silva durante o Colóquio. Através da correspondência do CEAO, Agostinho divulgou a Costa Lima o primeiro curso de línguas, em outubro de 1959<sup>5</sup>. Em novembro, Costa Lima respondeu com um plano de trabalho para o Centro de Estudos<sup>6</sup>. Em dezembro, a proposta de viagem. Vivaldo foi em sua casa visitá-lo e recebeu o convite para embarcar em quinze dias.

Em 1959, Vivaldo da Costa Lima já havia concluído o curso de odontologia, se matriculado num curso de especialização em São Paulo, experimentado a profissão e desistido. Não ingressou em novo curso universitário. Optou por retornar a Salvador para estudos informais e vivência nos terreiros. Entrosado

<sup>3</sup> Correspondência de Agostinho da Silva para Costa Lima, 25/03/1961. Acervo do Centro de Estudos Afro-Orientais, doravante, CEAO.

<sup>4</sup> Correspondência de Waldir Oliveira para o diretor do Instituto Fundamental da África Negra no Senegal, 20/04/1961. CEAO.

<sup>5</sup> Carta enviada por Agostinho da Silva a Vivaldo da Costa Lima, 27/10/1959. CEAO.

<sup>6</sup> Carta enviada por Costa Lima a Agostinho da Silva, 11/1959. CEAO.

com professores da UFBA, participou de uma exposição em São Paulo a convite de Martim Gonçalves, diretor da Escola de Teatro, a expor objetos religiosos afro-brasileiros<sup>7</sup>. A oportunidade que o diretor do CEAO lhe dava com uma viagem de pesquisa à Nigéria vinha ao encontro de suas expectativas em torno do interesse acadêmico pelas “casas de santo” além de um lugar formal dentro da universidade. Costa Lima partiu nos últimos dias de dezembro rumo a cidade de Ibadan e conforme destacou, foi “o primeiro pesquisador” a se juntar ao CEAO e “primeiro professor da UFBA a ir pra África” (COSTA LIMA, 2004).

Yêda Pessoa de Castro chegou ao CEAO em 1961 junto com Guilherme de Souza Castro, então casados. Yêda havia sido aluna de Nelson Rossi, no Instituto de Fonética. Formada em letras anglo-germânicas (1958), ensinava língua portuguesa no Instituto Educacional Isaías Alves. Guilherme, por sua vez, tinha formação em letras e era funcionário dos Correios e Telégrafos. A correspondência do Centro de Estudos evidencia a cobrança de Agostinho da Silva para que Guilherme, com a aquiescência do presidente Jânio Quadros, fosse colocado à disposição do emprego, para “receber o treinamento necessário para o cargo a desempenhar na África”<sup>8</sup>. Ao secretário de Educação foi solicitada a licença de Yêda, em 12 de junho de 1961. Em meados daquele ano, ambos estavam disponíveis para o CEAO, mesmo que não soubessem exatamente quais funções desempenhariam na instituição<sup>9</sup>.

Esses foram quatro dos selecionados e acolhidos por Agostinho da Silva que ocupariam espaços de destaque no Centro de Estudos e para tanto são acadêmicos baianos que têm suas histórias atreladas à história da instituição. Júlio Santana Braga também chegou ao CEAO nos anos iniciais e tem sua trajetória acadêmica atrelada ao Centro. Estudante da Faculdade de Filosofia, Braga faz parte da história do Centro de Estudos desde 1962 quando passou a auxiliar a pesquisa desenvolvida por Costa Lima. Ao considerar essa diferente inserção institucional e temporal, inicialmente estudante enquanto os outros eram professores ou pesquisadores, Braga pode ser considerado nesta pesquisa como discípulo e, depois, um contemporâneo dos outros professores elencados uma vez que também enveredou na pesquisa e especialização dos temas alvo do Centro.

---

<sup>7</sup> Carta enviada por Costa Lima a Agostinho da Silva, 11/1959. CEAO.

<sup>8</sup> Correspondência de Agostinho da Silva para José Aparecido de Oliveira, secretário do presidente Quadros, 24/05/1961. CEAO.

<sup>9</sup> Correspondência de Guilherme de Souza Castro a Agostinho da Silva, 02/08/1961. CEAO.



Dois outros professores foram igualmente recrutados pelo professor português e descreveram trajetórias diferenciadas: o professor de língua portuguesa da UFBA, Pedro Moacir Maia, e o professor de história do Colégio Central, Paulo Fernando de Moraes Farias. O primeiro aceitou o convite para ensinar língua portuguesa na Universidade de Dacar, em 1961, e acumulou a função de adido cultural à embaixada brasileira naquela cidade por uma década. O segundo enveredou pelos estudos africanos no CEAO e fez cursos, pesquisa de campo e deu aulas em países da costa ocidental africana. Por motivos diferentes, ambos passaram longos anos afastados do Brasil.

Na sede do CEAO, primeiro em salas do subsolo da reitoria, depois numa casa próxima no bairro Garcia, os setores de trabalho iam surgindo conforme os novos colaboradores. Primeiro o setor de informações sob a responsabilidade do jornalista Nelson de Araújo que publicou o *Boletim de Informações* do CEAO que incluía a coluna África e Ásia, com edições em português e inglês, em 1960 e 1961. Divulgar informações era proposta do CEAO. Climério Joaquim Ferreira, bibliotecário, assumiu esse setor em 1962 e passou a publicar um *Boletim Bibliográfico* com informações detalhadas acerca do material disponível para consulta. Com o grande número de livros e revistas especializados disponíveis, o CEAO criou uma biblioteca franqueada a interessados.

O setor de cursos ficou sob a responsabilidade de Marita Frank já que o Centro oferecia cursos de línguas: hebraico, japonês, iorubá. Esses cursos de extensão tornaram-se uma marca na instituição. O setor de estudos sociológicos e etnológicos ficou a cargo de Vivaldo da Costa Lima, em 1960. Anos depois, juntou-se a ele Júlio Braga. O setor de informação e intercâmbio, sob os cuidados de Waldir Oliveira, surgiu em 1961. Ao assumir a direção do CEAO, no mesmo ano, esse setor ficou a cargo de Fernando da Rocha Peres. Em 1962, surgia o setor de estudos linguísticos sob a organização de Guilherme Castro e colaboração de Yêda Pessoa de Castro. O setor de história surgiu em 1963 com Paulo Fernando de Moraes Farias logo ocupado por Johildo Lopes de Athayde e Marli Geralda Teixeira.

Houve secretárias e bibliotecárias: Cira, Marita Frank, Iêda Machado, Eliana Barbosa. A organização do Centro em setores de atividades evidencia quais atividades empenhava-se em realizar: divulgação de informações a um público mais amplo; atividades de extensão universitária através de cursos e palestras; realização de pesquisas no âmbito das ciências humanas e sociais. O Centro contou com diversos colaboradores como o poeta e crítico teatral Carlos Falck e o jornalista Flávio Costa, que auxiliavam na divulgação das atividades do

CEAO com notas jornalísticas. O artista polivalente Lênio Braga Brasil criou a capa das primeiras edições da revista do CEAO, a *Afro-Ásia*<sup>10</sup>. A professora de geografia Teresinha Pena de Carvalho auxiliou na confecção de mapas e realização dos cursos de geografia africana implementados junto com os cursos de história da África no CEAO em 1965.

## **As viagens à África ocidental**

“Agostinho realmente revolucionou a metodologia entre nós. Porque nós éramos muito livrescos àquele tempo. Foi ele quem nos deu a possibilidade de fazer pesquisa de campo” (COSTA LIMA, 2004). Com tais palavras, Vivaldo da Costa Lima apresentou o diferencial metodológico que a proposta de viajar e pesquisar diretamente no continente africano representou naqueles idos de 1959. Se a África, através dos traços culturais mantidos no Brasil, já era alvo de sua pesquisa em Salvador, conhecê-la pessoalmente tinha muito de extraordinário. Sobretudo porque, exceto para o grupo aqui apresentado bem restrito de interessados nas relações da Bahia com a África, ainda era vigente na sociedade a ideia que os intensos laços construídos durante a vigência do período escravista haviam se rompido completamente.

Conhecer países africanos era uma proposta animada pelo intercâmbio que o fotógrafo e etnólogo francês radicado em Salvador Pierre Verger realizava pessoalmente, desde 1949, entre a busca e análise de documentos para a pesquisa acadêmica e a vivência religiosa no interior do Benin. Sua pesquisa abordava as relações comerciais escravistas entre a Bahia e o Golfo do Benin junto a seu trabalho fotográfico e experiência religiosa que evidenciava a manutenção de tradições culturais de um lado e outro do Atlântico (VERGER, 1987). Pierre Verger foi mais que um cicerone para os pesquisadores do CEAO. Disponibilizou seu conhecimento acerca das relações entre Brasil e África, indicou e discutiu pontos de pesquisa, acompanhou os primeiros passos desses pesquisadores na África. Sua experiência com viagens, fundamental para a construção de conhecimento sobre a África, foi estímulo decisivo para Costa Lima que embarcou em dezembro de 1959 e passou pouco mais de três anos entre Nigéria, Gana e Benin tendo retornado no início de 1963 (VERGER, 2008).

A documentação consultada não revela qualquer informação sobre a emissão de passagens para as duas partidas do professor. As viagens de Vivaldo, assim

---

<sup>10</sup> Pintor, desenhista, ilustrador, publicitário, gráfico e fotógrafo.

como a de Pedro Maia para Dacar, haviam sido decididas durante o reitorado de Edgard Santos. O reitor, conhecido pelos investimentos no campo artístico e cultural, não se oporia a tamanha realização uma vez que era um dos maiores entusiastas do Centro, pode-se dizer uma realização também sua. Vivaldo, então com 34 anos, não era casado ou possuía filhos de modo que embarcou para a pesquisa no exterior sem data afixada para retorno.

Condição diferente foi vivenciada por Yêda Pessoa de Castro e Guilherme de Souza Castro. Liberados de suas respectivas funções para estarem à disposição do CEAO em junho de 1961, às vésperas de momentos de incerteza resultantes da não recondução de Edgard Santos à reitoria, em julho, e a renúncia inesperada do presidente da república, Jânio Quadros. O primeiro era apoiador das atividades do Centro e o segundo havia estabelecido ações para a aproximação com o continente africano nas quais Agostinho da Silva tentava inserir os pesquisadores baianos. Em meio à situação, as passagens para os pesquisadores só foram custeadas pela reitoria após longo período de insistência e negociação, em janeiro de 1962, seis meses após o pedido. Naquele momento, o semestre letivo na Universidade de Ibadan, que tem um cronograma letivo diferente do brasileiro, já estava no final. Ou seja, a viagem dos professores ocorreu num momento em que não havia garantias de hospedagem pela universidade que deveria ter sido acertada e confirmada antes do início do semestre letivo, iniciado em outubro de 1961.

Uma série de impasses, desde a chegada dos Castros em Gana, onde aguardaram Vivaldo por dez dias, passando pela chegada a Ibadan, na qual descobriram não ter acomodação ou aulas garantidas, até o estabelecimento na Universidade da Ifé, foram interpretados de diferentes maneiras pelos pesquisadores do CEAO: Guilherme, Waldir e Vivaldo. Os dois primeiros pensaram em falta de cooperação daquela universidade para com o Brasil. O terceiro entendeu que a ausência de confirmação sobre a ida dos professores causou todos os mal-entendidos e constrangimentos que os professores experimentaram. A expectativa em torno das passagens fez os pesquisadores embarcarem dois dias após a liberação sem realizar as confirmações necessárias que resultou nessa chegada marcada pela sensação de abandono tão bem documentada na correspondência emitida por Guilherme Castro a Waldir Oliveira (REIS, 2011).

As condições de vida naqueles países estrangeiros eram bem diferentes das condições que os pesquisadores viviam no Brasil. O primeiro impacto era causado pelo custo de vida muito mais alto. Somava-se a isto o vínculo precário com a universidade que não lhes garantia hospedagem ou transporte

sem custos. Para sobreviver, Guilherme Castro dispunha do salário pago pela UFBA que, em função do valor crescente do dólar, tinha de ser depositado com bastante antecedência, dificultando enormemente o repasse. Deste modo, ter dinheiro em mãos no exterior para suprir as necessidades básicas era algo nem sempre possível.

Essas condições precárias eram motivo para a insistência de Agostinho da Silva, através do CEAO, para que o governo brasileiro estabelecesse uma política de aproximação com o continente. Assim poderia haver apoio institucional para os pesquisadores. Com o anúncio da política africana de Quadros, uma possibilidade, ainda que elementar, foi a vinculação como leitores do governo brasileiro no exterior, para a realização de cursos livres<sup>11</sup>. Como leitor, Costa Lima atuou na Universidade de Ibadan (1961) e na Universidade de Gana (1961- 62) e Pedro Maia na Universidade de Dacar (1961-1970), o que lhes garantiu uma quantia mensal de 150 dólares pagos em lotes trimestrais. Guilherme Castro foi vinculado como leitor da Universidade de Ifé (1962-63)<sup>12</sup>.

A referência a dinheiro, ou à falta dele, é constante na correspondência enviada pelos pesquisadores Costa Lima e Castro ao Centro embora a ênfase fosse completamente diferente. Quando soube que poderia ser leitor, já na Nigéria, Costa Lima especulou que assim disporia de recurso para a compra de um carro. Isso provavelmente aconteceu, dada a necessidade de grande circulação que mantinha pelos países, embora não haja mais registro específico sobre o assunto.

Costa Lima referiu-se ainda a envios de dinheiro realizados pelo irmão Sinval Lima, sempre com a recomendação que os valores deviam subsidiar meses. Possivelmente Sinval acompanhava o pagamento do irmão na Bahia garantindo o envio. Não se deve ficar com a impressão de que Costa Lima não tinha dificuldades com dinheiro enquanto realizava sua pesquisa. O fato é que ele, normalmente, não deixava esse ponto ser a principal discussão de suas longas e constantes cartas<sup>13</sup>. O que parece é que conseguia articular-se razoavelmente bem frente às condições difíceis. Pesaria nessa postura um espírito aventureiro desse pesquisador, uma organização financeira metódica, ou os repasses financeiros de seu irmão eram mais robustos dada a melhor condição da família?

---

<sup>11</sup> Na definição de Costa Lima, “o leitorado não implica em cursos regulares nem nada, mas em presença, palestras e vários departamentos, escolas secundárias, ocasionais projeções de filmes e slides e pequenas conferências, *Lectures* sobre cultura e História do Brasil”. Correspondência de Costa Lima a Waldir Oliveira, 20/09/1962. CEAO.

<sup>12</sup> Correspondência de Waldir Oliveira para Costa Lima, 25/10/1961. CEAO.

<sup>13</sup> Correspondência de Costa Lima para Waldir Oliveira, 19/07/1962. CEAO.

Leitor desde março de 1961, outra vinculação no continente prometia melhorar suas condições: como adido cultural da embaixada brasileira em Acra, Gana. Resultado de entendimentos de Agostinho da Silva com o Ministério das Relações Exteriores, Costa Lima já dispunha de experiência naqueles países o suficiente para auxiliar o embaixador Raymundo de Souza Dantas na primeira embaixada brasileira na África subsaariana. Seria um cargo importante para o CEAO porque garantia a inserção de um pesquisador de seu quadro num espaço importante para o projeto de incrementar as relações culturais entre o Brasil e países africanos. Vale destacar que outros intelectuais no Brasil também disputavam o espaço aberto pelas ações governamentais.

Costa Lima mudou-se de Ibadan, na Nigéria, para Acra, em Gana, em outubro de 1961 e foi compartilhar com Souza Dantas as dificuldades de instalar a embaixada brasileira num destacado país africano frente a importantes contradições políticas do governo brasileiro. Embora o Brasil afirmasse uma política de aproximação com a África, tinha um posicionamento dúbio em relação ao colonialismo português e mandou seu primeiro embaixador negro para a África, único entre todo o corpo diplomático brasileiro. O governo do estadista Kwame Nkrumah estava atento às articulações brasileiras (SOUZA DANTAS, 1965).

Em Acra, Vivaldo vivenciou dificuldades materiais e políticas. Ao chegar, encontrou o caso dos estudantes angolanos que, refugiados naquela cidade, solicitavam bolsas de estudo no Brasil. A situação, embora tratada como confidencial, evidenciou que a ação brasileira no continente era limitada: afirmava o anticolonialismo, mas fechava os olhos para a guerra colonial angolana. Possivelmente foi este um motivo importante para que Costa Lima não fosse credenciado como adido. Sua ação foi ampla e de grande valia para Souza Dantas, mas seu ordenado era de leitor da Universidade de Gana<sup>14</sup>. Na oportunidade escreveu “política e diplomacia... duas coisas para o que não nasci e de que não entendo”<sup>15</sup>.

As articulações políticas não atrapalharam a pesquisa de Vivaldo que continuou a circular pelos países vizinhos como Benin e Costa do Marfim a investigar grupos étnicos e suas práticas religiosas. Souza Dantas reconheceu o empenho e seriedade do trabalho de Vivaldo quando publicou um diário sobre sua missão africana (SOUZA DANTAS, 1965). O leitor ficou um ano exato em Gana<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Correspondência do Ministério das Relações Exteriores para a embaixada brasileira em Acra, 08/07/1962. Arquivo Histórico do Itamaraty (AHI).

<sup>15</sup> Carta enviada por Costa Lima a Waldir Oliveira, 02/10/1961. CEAO.

<sup>16</sup> Autorização para contrato em Correspondência do MRE para Raymundo de Souza Dantas, 02/08/1962. AHI.

Em 1962, mudou-se para o Benin a fim de investir num projeto nutrido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais: a instalação de um centro de estudos brasileiros num país africano.

Suas gestões com o governo daquele país resultaram na cessão de uma velha casa na capital Cotonou. Seu empenho e estímulo não conseguiram superar a negativa de qualquer apoio da UFBA ou do Itamaraty que, desgastados com as incertezas da política para a África, aliada à difícil situação denunciada por Guilherme Castro na Nigéria, e considerando o custo de vida dobrado na cidade de Porto Novo onde se instalou, resultaram no retorno de Vivaldo à Bahia, no início de 1963, sob ordens expressas do reitor<sup>17</sup>.

Através da correspondência enviada por Guilherme Castro ao CEAO tem-se a impressão de que a estadia na Nigéria não foi nada produtiva. O desespero causado pela chegada inesperada do casal deu lugar a um *continuum* de reclamações, cobranças e frustrações. O professor reclamou do atraso de cartas na Bahia, da situação “drástica” em relação à falta de dinheiro que os deixavam “quase passando fome”<sup>18</sup>, da necessidade de um carro (algo incomum no contexto baiano), da frieza dos ingleses “pretos ou brancos”<sup>19</sup>, da inexistência de um leitorado “de fato”<sup>20</sup>.

Costa Lima, que prestava todo apoio possível ao casal, no que resultou a ida e estabelecimento na cidade de Ifé, foi visitá-los em julho de 1962 e concluiu que a situação “nunca foi tão assustadora nem tão crítica”<sup>21</sup>. Na opinião do leitor em Acra, faltava ao casal planejamento econômico. E deu o exemplo do carro que enfim compraram utilizando todo o dinheiro relativo a dois trimestres recebidos de uma só vez<sup>22</sup>. Como poderiam se manter, ao gastar o dinheiro de um semestre na compra de um carro usado?

Costa Lima referiu-se ainda à falta de “ímpeto” e “arrojo” do novo leitor receoso da dificuldade de expressar-se em inglês. Se chegaram em janeiro, oito meses depois, em outubro, o ano letivo se iniciaria. Às vésperas do início das aulas, Guilherme Castro simplesmente “desistia de tudo” e alegava não ter mais ânimo ante os dias sucessivos de apreensões para continuar o trabalho. As con-

<sup>17</sup> Carta de Flávio Costa, diretor em exercício do CEAO, a Waldir Oliveira, 04/02/1962. CEAO.

<sup>18</sup> Correspondência de Guilherme Castro para Waldir Oliveira, 05/04/1962. CEAO.

<sup>19</sup> Correspondência de Guilherme Castro para Waldir Oliveira, 14/04/1962. CEAO.

<sup>20</sup> Correspondência de Guilherme Castro para Waldir Oliveira, 23/03/1962. CEAO.

<sup>21</sup> Correspondência de Costa Lima para Waldir Oliveira, 05/07/1962. CEAO.

<sup>22</sup> Correspondência de Costa Lima para Waldir Oliveira, 05/07/1962. CEAO.

siderações dramáticas que chegavam ao CEAO também foram enviadas a Lauro Escorel, chefe do Departamento Cultural do Itamaraty, que mandou as passagens de retorno com urgência<sup>23</sup>. Waldir Oliveira, diretor do CEAO, reconheceu que após quase um ano no exterior, o casal de professores não havia se adaptado e estava endividado.

Mesmo reconhecendo a dificuldade em gerenciar o limitado dinheiro, parece que outro fator era preponderante na desistência do professor: a dificuldade de inserção naquela universidade. A experiência no Brasil, que os legava certo reconhecimento e deferência por se tratarem de funcionários públicos, então ligados à universidade baiana, não era a mesma em Ibadan ou Ifé. O professor sentia-se ignorado por ambas as universidades uma vez que não era convidado a dar aulas ou participar de qualquer atividade.

Guilherme não entendeu, ou não aceitou, as condições precárias que a Universidade de Ibadan ou Ifé ofereciam, de aulas e cursos livres que dependiam, como alertava Vivaldo, de sua articulação. Não podia esperar um convite, tinha de se oferecer. A falta de um lugar assegurado e estável, mesmo temporário, pode ter sido a justificativa para sua desistência. Na correspondência afirmou: “o mais importante de tudo é a definição de meu *status* aqui, na Universidade de Ifé”<sup>24</sup>. Tanto Costa Lima quanto Castro chegavam ao continente como desbravadores, abrindo um campo de trabalho e pesquisa em meio à precariedade tanto de vínculos institucionais quanto financeiros.

Guilherme teria regressado não fosse a intervenção de Yêda. A professora havia viajado na condição de colaboradora de pesquisa, e como esposa, embora já fosse conhecida pelo interesse no estudo das línguas populares. Contudo, o leitorado e o vínculo com a UFBA estavam a cargo de Guilherme, de modo que Yêda, mesmo tendo participado ativamente dessa experiência, não menciona no currículo Lattes a vinculação com o CEAO nesses anos iniciais de 1960. Após o ultimato de Guilherme para retornar, a professora que não tinha o hábito de corresponder-se com o CEAO, passou a escrever num tom completamente diferente do companheiro. Não se deteve em problemas, ressaltou o trabalho de pesquisa, enviou um artigo e, mesmo com as passagens de retorno em mãos, justificou a necessidade de permanecerem na Nigéria até julho de 1963, quando se encerraria o período letivo.

<sup>23</sup> Carta enviada por Waldir Oliveira a Lauro Escorel, 23/10/1962. CEAO.

<sup>24</sup> Correspondência de Guilherme Castro para Oliveira, 10/09/1962. CEAO.



De volta à Bahia e ao CEAO, os pesquisadores haviam reunido dados de campo. Costa Lima e seu interesse pelos grupos étnicos e práticas religiosas que teriam relação com o Brasil. Yêda e Guilherme Castro informações sobre a língua portuguesa falada na comunidade de retornados e sobre a língua iorubá falada na Nigéria e em terreiros baianos.

As viagens tinham um nítido tom de aventura. Ingressar no CEAO, um espaço que buscava produção de conhecimento sobre terras tão distantes, geográfica e politicamente, preconizava também aproximação *in loco*. Se Vivaldo da Costa Lima e Pedro Maia, Guilherme Castro e Yêda Pessoa de Castro foram os primeiros, outros pesquisadores ligados ao Centro não deixaram de ir, mesmo que para a participação em eventos ou realização de cursos. Nesse ponto, o continente africano era o alvo principal, mas outros destinos também foram considerados. Na verdade, parecia uma marca dos integrantes do CEAO, era quase uma necessidade, a disposição para viajar e construir conhecimento e vivenciar experiências em outras terras. Lembrando o texto de Fernanda Arêas Peixoto (2015), a viagem era uma vocação.

Waldir Oliveira, que esteve na direção do CEAO ao longo dos anos 1960, fez diversas viagens. Em dezembro de 1962, o professor de geografia esteve em Acra, para o I Congresso Internacional de Africanistas, de onde rumou para a França, a fim de especializar-se em geografia humana na Universidade de Strasbourg durante um semestre. No retorno, passou um mês nas principais cidades de Angola a realizar pesquisa. Vivaldo da Costa Lima esteve no segundo semestre de 1965 a especializar-se em universidades inglesas. Em 1967, Júlio Braga passou um ano entre Dacar, Benin e Nigéria, com bolsa de pesquisa do Instituto Fundamental da África Negra (IFAN). O professor de literatura Fernando da Rocha Peres, do setor de informação do Centro e secretário da *Afro-Ásia*, esteve durante o primeiro semestre de 1967 a realizar pesquisa em Portugal. Yêda e Guilherme Castro retornaram à Nigéria, entre 1969 e 1971, como *research fellow* e leitor, respectivamente, da Universidade de Ifé. Na oportunidade, Yêda, que chegou um pouco depois, foi acompanhada de seus dois filhos pequenos e sua mãe, que passou dois meses a auxiliá-los na instalação<sup>25</sup>. Paulo Farias cursou o mestrado em *African Studies* na Universidade de Gana, entre 1964 e 66 e, nos meses seguintes, obteve bolsa do IFAN em Dacar. Todos têm artigos publicados na revista *Afro-Ásia*, resultado da pesquisa que empreenderam.

---

<sup>25</sup> Correspondência de Yêda Pessoa de Castro para Waldir Oliveira, 09/03/1970. CEAO.



As viagens se davam após grande negociação, insistência e busca de recursos de modo que houve tentativas malogradas como a candidatura de Dilza Segalá, assistente da pesquisa de Vivaldo, para “estágio em África”<sup>26</sup> ou o pedido de uma viagem à Índia para o pesquisador Cid Teixeira<sup>27</sup> que não se realizaram.

Se o objetivo prioritário das viagens era o estabelecimento de condições para a realização de pesquisa, outras viagens de caráter mais transitório, como a participação em eventos, não apenas reforçavam esse caráter de intercâmbio nutrido pelo Centro, como os colocava frente a diferentes situações que acabaram por influenciar a produção acadêmica – e os rumos pessoais – dos pesquisadores. As décadas de 1960 e, em menor medida, de 1970 foram marcadas pela realização de grandes eventos acadêmicos e culturais no continente africano<sup>28</sup>.

Frente à emergência de nações independentes, acadêmicos, políticos e artistas se reuniam para discutir, produzir e divulgar conteúdos e conhecimentos que dessem sustentação àquela nova ordem política e oferecessem ao mundo outros referenciais pelos quais pudessem ser conhecidos. Era necessário refutar cientificamente a perspectiva europeia de subordinação colonial que não atribuía civilização ou humanidade aos povos africanos, razão que justificaria a colonização econômica, política e cultural. Uma vez que esses pressupostos eram assegurados, sobretudo, pela antropologia (colonial), essa disciplina aliada à história e às artes foram especialmente mobilizadas para desfazer a ideia de ausência de passado e futuro do continente africano.

---

<sup>26</sup> Correspondência de Agostinho da Silva para Wladimir Murtinho, 28/07/1961. CEAO.

<sup>27</sup> Correspondência de Agostinho da Silva para a Embaixada da Índia no Brasil, 03/08/1961. CEAO.

<sup>28</sup> Em especial, o I e II Congresso Internacional de Africanistas, respectivamente, Acra (1962) e Dacar (1967). E o I e II Festival de Artes Negras, respectivamente, Dacar (1966) e Lagos (1977).

**Figura 1** – Waldir e Vivaldo (ao centro) no II Congresso Internacional de Africanistas, 1967.



**Fonte:** Acervo do CEAO.

A formação de novos estudiosos foi estimulada. Intelectuais assumiram a condução de estados nacionais, a exemplo de Leopold Senghor, no Senegal, e Kwame Nkrumah, em Gana. Nessas reuniões, com os maiores especialistas em assuntos africanos, emergiu o projeto da UNESCO de redação de uma História Geral da África, finalmente publicado vinte anos depois.

Do CEAO, Vivaldo da Costa Lima e Waldir Oliveira participaram como representantes brasileiros no I e II Congresso Internacional de Africanistas ocorridos, respectivamente, em Acra, 1962 e Dacar, 1967. Nesses espaços, os pesquisadores baianos tiveram contato com pesquisadores de referência de modo que não podiam estar alheios às principais questões das ciências sociais e humanas do período. No Congresso de 1967 apresentaram uma comunicação enviada por Yêda Pessoa de Castro, na seção de linguística, a única de uma pesquisadora brasileira (PESSOA DE CASTRO, 1967). O depoimento de Paulo Farias, cuja bolsa de mestrado foi resultado da articulação de Vivaldo, ressalta como estavam antenados a grandes pesquisadores do período (MORAES FARIAS, 2010).

A produção intelectual que emergia do contexto de descolonização tinha um sentido político claro: a afirmação de um repertório africano. Resta perguntar de que modo essas discussões influenciaram a produção de pesquisadores do CEAO. A participação de Costa Lima na embaixada brasileira em Acra e o caso

dos estudantes africanos revelaram o quão complicado podia ser o envolvimento em questões políticas diretas. Na Bahia, a preocupação que norteou os trabalhos desses pesquisadores era a afirmação política de terreiros de candomblé. E nesse ponto acabam por se aproximar das discussões mais amplas que acompanharam no cenário acadêmico internacional. Partiam do pressuposto que havia alguma correspondência entre práticas culturais da religiosidade de matriz africana no Brasil e na África. Assim, valorizavam um patrimônio africano e auxiliaram a projetar algumas personalidades de terreiros baianos que, nesse intercâmbio entre Brasil e África, tiveram a oportunidade de seguir para lá.

Neste contexto se insere a ida de Mestre Didi para pesquisa etnográfica e exposição artística no Daomé (atual Benin) e Nigéria, terra de seus ancestrais. Este colaborador do CEAO desde a fundação do Centro e aluno da primeira turma do curso de iorubá viajou por quatro meses, em 1967, com bolsa da UNESCO e em companhia de sua esposa, a antropóloga Juana Elbein dos Santos. Em 1966, realizou-se em Dacar o I Festival Mundial de Artes Negras. Waldir Oliveira integrou o comitê organizador, seguiu como representante brasileiro e articulou a participação de grupo de capoeiristas de Mestre Pastinha. Sua intervenção para que a ialorixá Olga do Alaketo fosse responsável por um jantar com comidas típicas afro-brasileiras oferecido na capital senegalesa foi a primeira de outras experiências que ela teria no continente africano, e nos Estados Unidos, como uma representante da cultura afro-brasileira. O II Festival Mundial de Artes Negras e Cultura, realizado em Lagos, Nigéria, 1977, contou com expressiva delegação brasileira em que a ida de Olga e “as danças dos orixás”, articulada pelo CEAO, foi um dos pontos altos do evento.

A participação em atividades e eventos de grande vulto realizados no exterior buscava conferir visibilidade e legitimidade ao trabalho desenvolvido no CEAO dentro da UFBA. Desde seu surgimento, a reserva de um espaço e de recursos dentro da universidade baiana para ações com foco ou envolvimento de pessoas negras, em âmbito local, nacional ou internacional, especialmente através do CEAO, sempre foi motivo de questionamento. A proposta do CEAO, a eleger elementos culturais negros para estudo, no Brasil e na África, estava na contramão desse direcionamento. A inserção desses pesquisadores em formação e, portanto, jovens num campo de pesquisa que buscava estabelecer, certamente disputava lugar com outros pesquisadores estabelecidos ou envolvidos em áreas do conhecimento sedimentadas ou aparentemente mais relevantes, como na disputa entre o CEAO e profissionais da Faculdade de Medicina para inauguração do Museu Afro-Brasileiro.

Disputas e rivalidades comuns no meio acadêmico eram motivadoras da insistência desses pesquisadores em obter respaldo internacional. Contudo, mesmo circulando entre especialistas que fervilhavam, tratava-se de universidades africanas que não possuíam, nem de longe, o respaldo que instituições europeias e norte-americanas gozavam no Brasil. Daí compreende-se a insistência de Vivaldo da Costa Lima em realizar uma pesquisa dentro dos parâmetros acadêmicos e com rigor metodológico e sua especialização em universidades renomadas como o *School of Oriental and African Studies* (SOAS) na Universidade de Londres onde esteve entre setembro e dezembro de 1965<sup>29</sup>.

As disputas ficaram evidentes em relação aos intelectuais interessados no mesmo campo de estudos. Na Bahia, um grupo restrito de intelectuais estava interessado na cultura afro-brasileira de modo que todos se conheciam. O grande colaborador do grupo do CEAO foi Pierre Verger, desde a fundação até os anos 1980. Com outros intelectuais, que nutriam interesses semelhantes, não havia demonstração de qualquer proximidade ou realização de atividades conjuntas. Alguns são citados em comentários ácidos. A ida do professor da UFBA, o reconhecido geógrafo Milton Santos, a Dacar, em 1961, e a possibilidade que havia de assumir um posto importante nos cargos resultantes da política africana levaram Vivaldo a redigir uma carta eivada de um tom grotesco<sup>30</sup>. Sobre os folcloristas na Bahia, o antropólogo do CEAO disse só entenderem de capoeira. Acaso referia-se a Waldeloir Rego, reconhecido pelo trabalho com este tema?

A disputa era declarada com intelectuais que assumiram o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (depois Centro de Estudos Afro-Asiáticos), no Rio de Janeiro. Caso da indisposição entre Waldir Oliveira e Eduardo Portela, o diretor do centro carioca, que quase chegaram às vias de fato (OLIVEIRA, 2009). No Rio, outros intelectuais disputaram espaço nas ações culturais voltadas para o continente africano. Ou eram baianos, caso de Jorge Amado e Eduardo Portela, ou tinham grande circulação em Salvador e no terreiro Opô Afonjá, como o casal de escritores Zora Seljan e Antonio Olinto designados, respectivamente, leitora e adido cultural em Lagos, Nigéria, em julho de 1962.

Souza Dantas, Verger ou Costa Lima não pareciam demonstrar interesse em aproximar-se do casal. O embaixador os chamou de interesseiros e questionou o credenciamento e pagamento de salário numa embaixada que não estava

<sup>29</sup> Ver diversas correspondências enviadas de Costa Lima para Waldir Oliveira entre 21/09/65 e 04/01/66. CEAO.

<sup>30</sup> Carta enviada por Costa Lima a Agostinho da Silva, 10/03/1961. CEAO.

ainda em funcionamento<sup>31</sup>. Costa Lima, em 19 de julho de 1962, escreveu: “a besta do Olinto que deu uma entrevista cabotina na Bahia”<sup>32</sup>. Gaparino Damatta, que foi credenciado à embaixada brasileira em Acra, não poupou o casal de verdadeiros xingamentos numa carta enviada a Waldir Oliveira em 1964. Apenas para adentrar no tom dado a essa correspondência, basta dizer que chamou Zora de “chata” e o “casal de vigaristas”, que viviam a falar mal de Souza Dantas “a Deus e o mundo”. E após palavras de baixo calão, arrematou: “a inimigo não dou colher de chá e nem perdão, mesmo na hora da morte”<sup>33</sup>. Evidência dessa rivalidade foi a vinda da retornada Romana da Conceição ao Brasil, em 1963, organizada por Olinto, que não recebeu destaque nas atividades do CEAO. Olinto (1964) publicou o livro *Brasileiros na África* e, em nenhum momento, referiu-se ao trabalho dos pesquisadores do CEAO na costa ocidental africana.

Obviamente, as rivalidades, disputas, chateações, indisposições e amizades existiam no grupo do CEAO. Pedro Maia, de Dacar, registrou que Oliveira não lhe escrevia nenhuma carta. O professor de língua portuguesa tinha partido antes que Oliveira se estabelecesse no CEAO. Ambos não demonstravam qualquer proximidade e dialogavam muito pouco em cartas num tom nada amistoso. Seria por conta disso que a correspondência de Maia ao CEAO era escassa? Ao que parece Maia era reservado, mas outras pessoas recebiam cartas, enviadas de Dacar, com maior regularidade e num tom completamente diferente, conforme registrou Milze Eon (2012), uma amiga do professor, cujos envelopes eram

[...] tão recheados que eu tinha de abri-los com muito cuidado, para que seu conteúdo não derramasse nem fosse danificado. De Dakar, ele mandava até as primeiras flores dos flamboyants, entre postais, contos, poesias, recortes de jornal com notícias várias.

Waldir Oliveira e Pedro Maia até ensaiaram cartear-se após encontrarem-se pessoalmente, em Dacar, em 1962, ou no contexto da visita do presidente Senghor ao Brasil, em 1964, mas uma dinâmica de incessantes cartas não foi verificada entre os dois. Maia se indispôs com Oliveira quando este em 1966, antecipando uma possível saída do adido em Dacar, começou a recomendar

<sup>31</sup> Correspondência de Souza Dantas para Ministério das Relações Exteriores, 20/07/1962. AHI

<sup>32</sup> Correspondência de Costa Lima para Waldir Oliveira, 19/07/1962. CEAO.

<sup>33</sup> Correspondência de Gasparino Damatta para Waldir Oliveira, 26/08/64. CEAO.

nomes de professores baianos para substituí-lo<sup>34</sup>. Na oportunidade, Waldir buscou desculpar-se: “Fico amolado porque você não me escreve. Se mantivéssemos uma correspondência ativa, você nunca poderia chegar a pensar mal de mim”<sup>35</sup>. Maia permaneceu no cargo até 1970.

Guilherme Castro, que chegou ao CEAO num momento de crise e de muitas cobranças que não tinham àquele momento respostas, não demonstrou ou parece ter construído qualquer aproximação com Oliveira. A partir de sua correspondência, parecia uma pessoa difícil de negociar e acatar conselhos, conforme observado na experiência vivida na Nigéria. Enquanto Vivaldo tentava resolver ou minimizar as dificuldades lá encontradas, Castro não o poupou de um comentário maledicente sobre a palestra de Vivaldo em Ibadan que o deixou furioso<sup>36</sup>.

Vivaldo da Costa Lima, sempre interessado na realização de sua pesquisa, nunca demonstrou interesse em assumir a direção do CEAO. Contudo, seu nome sempre figurava como segunda opção da lista tríplice enviada para o reitor, empurrando Guilherme para a terceira posição. Ou seja, o nome Waldir Oliveira seguia em primeiro e o de Guilherme Castro seguia em terceiro lugar, evidenciando que tinha interesse em assumir a direção, o que finalmente ocorreu em 1972<sup>37</sup>. Desse modo, essa disputa pela direção do CEAO marcou a relação entre os dois professores. Inclusive, Waldir Oliveira afirma que sua saída da direção do Centro, após onze anos consecutivos, sendo substituído por Guilherme, foi resultado de um golpe, embora não ofereça detalhes (OLIVEIRA, 2009). A correspondência de Oliveira para Castro era apazível quando o linguista estava bem longe, ou seja, na Nigéria<sup>38</sup>.

Houve o estabelecimento de vínculos afetivos e amistosos, como Yêda e Vivaldo que foram compadres. Waldir Oliveira, nos depoimentos contemporâneos, não demonstra nutrir qualquer suscetibilidade em relação à Yêda. Júlio Braga teve seu ingresso na pesquisa acompanhado por Vivaldo, Verger e Yêda. Os dois primeiros são sempre citados como referências pessoais e intelectuais especiais para Júlio (BRAGA, 1988). Mas em livros publicados nos anos 1990, Júlio não

<sup>34</sup> Correspondência de Waldir Oliveira para Hélio Scarabotolo, Chefe de Cooperação Intelectual do Itamaraty, 09/05/1966. CEAO.

<sup>35</sup> Correspondência de Waldir Oliveira para Pedro Maia, 22/11/1966. CEAO.

<sup>36</sup> Correspondência de Costa Lima para Waldir Oliveira, 07/07/1962. CEAO.

<sup>37</sup> Atas do Conselho Deliberativo do CEAO em 15/07/1964 e 08/01/1968. Livro de Atas do CEAO nº 01. CEAO.

<sup>38</sup> Ver correspondências de Waldir Oliveira para Guilherme Castro em 28/01/1970, 15/03/1970, 14/04/1970, 09/11/1970 e 11/12/1970. CEAO.

faz maior referência ou destaca o trabalho da pesquisadora do CEAO. Foi Júlio Braga quem sucedeu Yêda Castro na direção do CEAO em 1990<sup>39</sup>. Seria essa sucessão o motivo da disputa e desencontro entre os professores?

Se Júlio questionou a permanência de Yêda por uma década à frente do Centro, Yêda, após sair do CEAO e da UFBA, não deixou de acompanhar e criticar publicamente as ações que as gestões seguintes faziam do patrimônio construído pelo Centro (BACELAR, 2014). Numa entrevista concedida muito recentemente, mesmo perguntado sobre o assunto, Braga não destaca o trabalho dos primeiros pesquisadores do CEAO (BRAGA, 2015). Talvez, para afirmar sua autonomia no trabalho acadêmico que deve ter sido, muitas vezes, mesmo com sua longa trajetória de trabalho e pesquisa, apresentada como um aluno dos mesmos.

Costa Lima e Oliveira sempre demonstraram grande proximidade e amizade, observada com o envio de muitas lembranças e abraços, e também presentes trazidos do continente africano<sup>40</sup>, se indispuseram, nos anos 1980, após uma publicação conjunta e a falta de consenso acerca da ordem dos autores. Trata-se de *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*, na qual Oliveira figura como primeiro autor e Costa Lima como segundo (OLIVEIRA; COSTA LIMA, 1987).

## Entre pesquisas e candomblés

Frente ao esforço de realizar pesquisa e estudos no continente africano – e também na Europa – e as dificuldades em manter as atividades do CEAO, Waldir Oliveira e Vivaldo da Costa Lima insistiam e estimulavam uma ampliação e aperfeiçoamento da equipe do Centro de Estudos. Ambos pensavam e muitas vezes se referiam ao estabelecimento de um *staff* do CEAO, ou seja, um grupo de especialistas nos temas afro-brasileiros e articulados com o intercâmbio acadêmico e cultural com o continente africano. Se no início dos anos 1960 o estímulo era seguir para a África, em meados da década, quando Vivaldo conheceu o cenário europeu, direcionava para lá seu estímulo para cursos com especialistas.

Nesse ínterim houve o incentivo para que dois jovens colaboradores descrevessem e aprofundassem a trajetória acadêmica. Paulo Fernando de Moraes

---

<sup>39</sup> Diretores do CEAO até 1994: Agostinho da Silva (1959-1961), Waldir Freitas Oliveira (1961-1972), Guilherme de Souza Castro (1972- 1979), Nelson de Araújo (1979-1981), Yêda Pessoa de Castro (1981- 1990), Júlio Braga (1990-1994).

<sup>40</sup> Em 16 de novembro de 1961, Waldir Oliveira pedia a Costa Lima o envio de “duas autênticas máscaras africanas” para sua esposa. CEAO.



Farias e Júlio Santana Braga. Quando se aproximaram do CEAO, ambos ainda cursavam a graduação. Embora Costa Lima os estimulasse a seguir para a Europa, Farias teve uma bolsa de mestrado em Estudos Africanos na Universidade de Gana, em 1964, e Braga viajou para o Senegal com bolsa do IFAN, em 1968.

O nome de Júlio Braga é registrado na correspondência do CEAO desde 1961 quando Costa Lima, ao mandar lembranças à equipe do Centro, o citava<sup>41</sup>. Desde então, sua aproximação com o Centro se deu em função do auxílio prestado, cada vez maior, à pesquisa com os terreiros em Salvador. Braga cursou a Faculdade de Filosofia entre 1964 e 1967. Enquanto se graduava, Costa Lima tentava conseguir uma bolsa de pesquisa no exterior.

Segundo Jocenilda Bispo, integrante do terreiro do Alaketo, Júlio lá vivia desde quando chegou adolescente do interior. Ela relembra Braga mais jovem em meio a presença constante de Costa Lima e Pessoa de Castro que realizavam pesquisa (BISPO, 2014). Não é possível informar quando exatamente se conheceram, o fato é que sua presença naquele terreiro o aproximou dos pesquisadores do CEAO. Teriam eles o influenciado a seguir para o curso de filosofia? No CEAO, Braga compartilhava da confiança de Costa Lima que não colocava sua pesquisa em mãos de pessoas que lhe causassem desconfiança. A trajetória acadêmica de Braga demonstra que, uma vez aproximado dos candomblés soteropolitanos através da vivência no Alaketo e da pesquisa de campo, o professor tomaria temas relativos a essa religião para o desenvolvimento de pesquisa.

A correspondência de Vivaldo emitida de Londres, em 1965, registra a preocupação em conseguir uma bolsa de estudos para Braga considerando que em breve concluiria a graduação. Nessa oportunidade, Costa Lima pensava em algo como o estabelecimento de “uma equipe permanente e treinada”<sup>42</sup> e citava o nome de Braga como possível. Costa Lima contatou e conversou com diferentes professores, a exemplo de John Fage – professor de arqueologia em Gana – com o qual pensava na possibilidade de um intercâmbio. “Nós da Bahia mandaríamos alguém para pós-graduação (achei mais viável o curto diploma de *African Studies* que é uma sessão apenas de 1 ano letivo, formativos óbvios) e eles mandariam um pós-graduado para estudos brasileiros”<sup>43</sup>. Dentre as ideias surgidas, Braga aproveitou uma possibilidade para o continente africano. Tratava-se, em 1968,

<sup>41</sup> Correspondência de Costa Lima para Waldir Oliveira, 27/10/1961. CEAO.

<sup>42</sup> Correspondência de Costa Lima a Waldir Oliveira, 14-16/11/1965. CEAO.

<sup>43</sup> Correspondência de Costa Lima a Waldir Oliveira, 28/10/1965. CEAO.



de uma bolsa de pesquisa do Instituto Fundamental da África Negra em Dacar, Senegal. Bolsa semelhante foi concedida no ano anterior a Paulo Farias.

Júlio Braga seguiu para Dacar em janeiro de 1968. Conforme o relatório de Waldir Oliveira ao reitor Roberto Santos, essa bolsa foi resultado de articulações realizadas no II Congresso de Africanistas (Dacar, dezembro de 1967) que reuniu grandes nomes da intelectualidade africana. Vincent Monteil, o diretor do IFAN, mantinha alguma correspondência com o CEAO, que resultou na publicação de um artigo na *Afro-Ásia* e sua vinda ao Brasil (MONTEIL, 1967).

A correspondência remetida por Braga, em Dacar no primeiro semestre do ano, revela que os primeiros momentos após sua chegada tanto como os momentos finais, antes de regressar ao Brasil, foram marcados pelo acometimento de febres que o deixaram dias acamado. Durante o primeiro semestre, o professor tratou de aprofundar o estudo da língua francesa e organizar o plano de trabalho com orientações de Vivaldo da Costa Lima via correspondência. Com o incentivo de Verger, optou por seguir para o Benin e Nigéria. Seu interesse estava circunscrito às “religiões africanas”<sup>44</sup>. Nos parcos informes enviados ao Brasil acerca da pesquisa, revelou interesse especial nos ritos do culto a Exu-Elegbá, mais tarde, revelou ter recolhido material acerca do culto à Iansã naqueles países. Da comunidade de retornados brasileiros em Porto Novo, Benin, cidade sede de sua estadia durante o segundo semestre do ano, Braga enviou um pequeno artigo publicado na *Afro-Ásia*, em 1968 (BRAGA, 1968).

A experiência de Júlio Braga entre Senegal, Benin e Nigéria, em 1968, revela que embora a bolsa tenha sido confirmada a poucos dias de sua viagem, o pesquisador tinha um interesse bem específico naquela porção do continente africano: o culto aos orixás. Com a vivência e experiência nos candomblés baianos, Braga, em 1968, mostrava-se bastante interessado no assunto. A opção em seguir ao Benin estava diretamente ligada à possibilidade de aprofundar conhecimentos que seriam proveitosos para o seu trabalho no CEAO. Braga estava consciente da importância que os estudos acerca do candomblé tinham para o CEAO uma vez que visava “os trabalhos futuros aí no Centro”<sup>45</sup>.

Durante o período em que esteve no Benin, Braga passou por rituais religiosos que o consagraram como um iniciado na religião dos orixás e o possibilitou assumir, no retorno a Salvador, o cargo de babalorixá no terreiro que atualmente dirige. Numa entrevista recente, Braga afirmou que sua iniciação

<sup>44</sup> Correspondência de Júlio Braga para Waldir Oliveira em 20/06/1968. CEAO.

<sup>45</sup> Correspondência de Júlio Braga para Waldir Oliveira, 09/04/1968. CEAO.

naquele pequeno povoado no interior do continente, tal como fizera Verger, se deu em função de motivos pessoais que o levaram a assumir a responsabilidade com o culto. Essa afirmação evidencia uma decisão solitária e completamente desvinculada com um contexto em que uma relação direta com os rituais realizados no continente africano conferia maior legitimidade às práticas realizadas na Bahia. E Braga, que publica bastante a respeito do candomblé, abordou a questão nos anos 1990:

Elemento novo na composição da imagem da África, são intelectuais cada vez mais se submetendo aos rituais iniciáticos, e nesta condição, influenciando na reinvenção permanente do candomblé, produzindo uma cultura nova alimentada com as leituras de clássicos da bibliografia especializada em assuntos afro-brasileiros (BRAGA, 1988, p. 55).

Verger e o prestígio no Opô Afonjá acabavam por ser a principal evidência dessa situação, pujante nos anos 1950 e 1960. Em meio à luta para legitimar o candomblé como religião, investia-se num repertório africano de matriz iorubá. Conforme ressaltou Braga, foi em companhia de Verger que adentrou a região de Sakete para passar pelo tempo e rituais necessários (BRAGA, 2015).

Se Braga levou a situação ao extremo, tornando-se mais tarde um líder religioso, não era o primeiro do CEAO a vincular-se ao candomblé. Na verdade, a ideia do Centro surgiu através do português Agostinho da Silva, mas sua organização e seu funcionamento estiveram em diálogo com demandas de terreiros de Salvador, notadamente os de maior prestígio nos quais os pesquisadores circulavam e alguns afiliaram-se. Verger foi acolhido no Opô Afonjá no qual Costa Lima assumiu os cargos de Elemaxó e Obá Odofin. Yêda, embora não apresente a credencial religiosa, é reconhecida como povo de santo, como angoleira. Júlio Braga tornou-se ogã do terreiro Ile Opo Aganju, de Pai de Balbino e, nos anos 90, babalorixá do terreiro Axelojá. Waldir Oliveira, embora não demonstre qualquer intimidade com o culto aos orixás, resalta o fato de ter sido “suspensão” (chamado) para ser ogã do Afonjá. E Agostinho da Silva esteve próximo do terreiro do Alaketo. A natureza da pesquisa e das atividades desenvolvidas no Centro aproximava os intelectuais dos terreiros, além de tentar atender algumas de suas demandas.

O esforço para que representantes da religião e cultura afro-brasileira conhecessem e vivessem as raízes de onde emanaram suas práticas mantidas na Bahia está inserido nesse contexto maior em que tanto praticantes da religião

quanto pesquisadores uniam esforços para legitimar a prática do candomblé como religião com origens reais e conhecidas, ou seja, origens africanas. E mais, apresentavam essa contribuição africana à cultura baiana como um diferencial fundamental que fazia da Bahia um espaço de coexistência e convivência racial ímpar. Referendavam a ideia de que o candomblé mantido especialmente pelas casas mais visibilizadas de Salvador, de ascendência iorubá ou nagô, contribuiria para uma “civilização baiana”, ou seja, uma sociedade marcada pela ideia de democracia racial freyriana<sup>46</sup>.

O CEAO trabalhava num projeto político para que Salvador fosse reconhecida no seu diferencial resultado da manutenção de tradições africanas contribuindo para a visão dessa cidade como uma cidade africana fora do continente. As pesquisas empreendidas por Costa Lima, Pessoa de Castro e Braga apresentavam o terreiro em sua interação com a sociedade uma vez que na dinâmica do terreiro se verificava a dinâmica da sociedade, a exemplo do estudo de Costa Lima e as considerações sobre hierarquias, conflitos e interdições (AUGRAS, 2000).

Nesse movimento de valorização dos terreiros, os pesquisadores do CEAO, nos anos 1960, não priorizaram a dinâmica do racismo em suas análises e, valendo-se do espaço aberto pela teoria freyriana, podiam afirmar sua africanidade como modo de justificar e legitimar a aproximação e trabalho nos terreiros. Verger e Costa Lima tinham sua inserção assegurada pelo fato de comungarem do culto aos orixás. Pessoa de Castro e Oliveira encontraram na mestiçagem a justificativa para, afirmando-se não brancos, justificarem a aproximação com o mundo dos candomblés (PESSOA DE CASTRO, 2012).

Nesse ponto, Oliveira fez a defesa mais aguerrida da mestiçagem brasileira o que, por sua vez, invalidaria as discussões acerca das hierarquias sociorraciais no Brasil. Nas entrevistas utilizadas nesse trabalho, Oliveira relembra as cobranças para que nos anos 1970 um homem negro assumisse a direção do CEAO. Sobre isso, o diretor do CEAO assumiu a *mea culpa*, reivindicando ser sua responsabilidade ter aberto espaço para os negros na universidade o que, por sua vez, deu margem para a busca de outros direitos, como as cotas raciais das quais também discorda (OLIVEIRA, 2009, 2004).

Vivaldo da Costa Lima, Yêda Pessoa de Castro e Waldir Oliveira, que são brancos na Bahia, buscavam uma valorização do candomblé, mas não compar-

<sup>46</sup> Mesmo reconhecendo que Freyre oferecia o embasamento teórico, os pesquisadores do Centro de Estudos não davam ênfase a sua produção. Possivelmente porque, àquele momento, Freyre representava uma escola pernambucana que rivalizava com uma escola baiana, a qual o CEAO se filiava.

tilhariam de outras demandas políticas propostas pelo movimento negro cada vez mais organizado nos anos 1970. Isso não significa que estavam longe das tensões raciais que se verificavam na universidade ao tratar de um tema alvo de grande preconceito e desconhecimento como o candomblé. Contudo há que se ponderar sobre a relação estabelecida pela universidade com os professores baianos e com os professores estrangeiros que trataram do tema e que, parece, sempre gozaram de maior prestígio e reconhecimento.

Júlio Braga um homem negro-mestiço (para usar sua categoria) acaba por representar o contraste. Se um homem como Verger é reconhecido pelo ingresso no culto aos orixás e o extraordinário que isso significou para um homem francês, Braga como um homem do povo, mesmo com a trajetória acadêmica que construiu na vida, é um babalorixá baiano a semelhança de outros e sua iniciação no continente africano é ainda hoje alvo de controvérsias para o povo de santo sendo louvada por uns e questionada por outros.

As tensões raciais vivenciadas pelos professores pesquisadores do CEAO tomariam nova dimensão nos anos 1970 quando o governo brasileiro investia numa imagem internacional de inexistência de racismo amparada, cada vez mais, na exposição de expressões culturais numa conjuntura de grande repressão política. O Ministério das Relações Exteriores, sempre requisitado para, na medida do possível, amparar financeiramente as ações de intercâmbio do CEAO, buscou em seus especialistas os argumentos e representantes da mestiçagem brasileira em grandes eventos internacionais no continente africano.

Em 1969 a pesquisa de campo de Costa Lima foi concluída. Foi também neste ano que Yêda e Guilherme Castro rumaram novamente à Universidade de Ifé, respectivamente, pesquisadora e leitor brasileiro, contra todas as recomendações em contrário em função da instabilidade política do país. Naquele ano, Vivaldo Costa Lima se dedicaria a analisar e redigir o texto acerca dos dados obtidos, e Yêda Pessoa de Castro viajava para a coleta de novos dados. Ambos se esforçavam para sistematizar as pesquisas de uma década em dissertações de mestrado.

Aquele ano marcou a história da universidade com a implementação de uma ampla reforma universitária que estabeleceu a departamentalização e trouxe novos enquadramentos funcionais. Isso trouxe grande impacto para o CEAO uma vez que desde 1964 estava difícil justificar à reitoria a manutenção dos salários daqueles pesquisadores. No final de 1965, Yêda Pessoa de Castro ficou sem contrato com a universidade, o que Vivaldo entendeu como um “golpe”

ao Setor de Linguística<sup>47</sup>. Essa instabilidade é motivo para que a professora, que desenvolvia atividades de pesquisa no Centro desde 1962, só se refira oficialmente ao vínculo com o CEAO a partir de 1966, quando um novo contrato foi estabelecido.

A instabilidade significava limitação nos recursos para o desenvolvimento da pesquisa de modo que Waldir Oliveira teve de responder à reitoria que as pesquisas estavam entre as prioridades do Centro<sup>48</sup>. Os cursos existiam para discutir conteúdos e questões trazidas a partir da pesquisa de campo que os pesquisadores se esforçavam por manter. A situação esteve de tal modo precária que, no final da década, Waldir tentou vincular Vivaldo e Guilherme como funcionários do CEAO para manter seus salários. Esse contexto de reiteradas dificuldades institucionais culminou com as mudanças trazidas pela reforma universitária que subordinou o CEAO, antes vinculado diretamente à reitoria, à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas<sup>49</sup>.

Tanto o texto de Yêda Pessoa de Castro (1981) como uma nota de rodapé de teor semelhante no livro de Costa Lima (2003), ao abordar as consequências da reforma universitária, enfatizam as novas atividades dos professores em detrimento das consequências para o CEAO que somente anos depois seriam destacadas como uma tentativa de desmantelamento do Centro<sup>50</sup>.

O pronto ingresso de Vivaldo e Yêda na primeira turma dos cursos de mestrado inaugurados na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA revela mais que o desejo, a necessidade de obter uma titulação que conferisse respaldo aos pesquisadores e condições de figurar entre os docentes universitários. Ambos defenderam suas dissertações em 1972. Waldir Oliveira já havia cursado uma especialização na França e ocupava o posto de professor adjunto na Universidade desde 1967 sem, portanto, uma necessidade institucional de novo título. Júlio Braga não tardou e cursou seu mestrado na UFBA tendo-o concluído em 1975.

<sup>47</sup> Correspondência de Costa Lima para Waldir Oliveira, 20/10/1965. CEAO.

<sup>48</sup> Correspondência de Waldir Oliveira para Roberto Santos, 19/03/1969. CEAO.

<sup>49</sup> Ver correspondência de Waldir Oliveira para Joaquim Batista Neves, em 04/02/1970 e 05/03/1970. CEAO.

<sup>50</sup> Ver Ata do Conselho Deliberativo do CEAO, 22/07/81. Livro de Atas do CEAO. Correspondência de Oliveira para Paulo Farias, 20/03/1970. CEAO.

## **À guisa de conclusão**

Vivaldo da Costa Lima, Yêda Pessoa de Castro, Guilherme de Souza Castro, Waldir Freitas Oliveira, Júlio Santana Braga são pesquisadores que tem sua história acadêmica marcada pelo trabalho desenvolvido no Centro de Estudos Afro-Orientais instalado na Universidade Federal da Bahia nos meses finais de 1959. Desde então, e com o estímulo institucional de Agostinho da Silva e acadêmico de Pierre Verger, enveredaram por pesquisas que focaram temas voltados para a história e antropologia de povos da África Ocidental e sua conexão com os afro-brasileiros, em especial, os afro-baianos.

O anos 1960 foram fundamentais para a formação acadêmica destes pesquisadores, os quais se tornariam reconhecidos décadas depois no cenário baiano pelo trabalho de trazer à tona a história de povos africanos importantes para a constituição da população negra baiana, em especial, aquelas relacionadas ao candomblé de matriz iorubá. Para tanto, um ponto fundamental para compreender as trajetórias que descreveram foi o esforço dispendido em realizar viagens de pesquisa ao continente africano configurando um pioneirismo, em relação à intelectuais brasileiros, que só havia sido realizado antes por Gilberto Freyre.

Para que vivenciassem a África *in loco* foi necessário além de particular disposição pessoal, o enfretamento de dificuldades estruturais de setores da Universidade baiana e do Ministério das Relações Exteriores. A primeira instituição não via relevância em tal proposição e a segunda, embora afirmasse uma política de aproximação com a África desde 1961, não proporcionava as condições necessárias para o bom desenvolvimento de pesquisas. O tom de aventura experimentado pelos pesquisadores em suas diferentes incursões no exterior somavam-se à instabilidade de vinculação na UFBA que não garantia a manutenção dos contratos. Emergiram também dificuldades relativas a inserção precária em Universidades africanas, a instabilidade política dos países recém-independentes e a disputa e dissensos entre os próprios pesquisadores baianos ou com outros pesquisadores brasileiros interessados no continente africano.

As trajetórias dos pesquisadores do CEAO, entre 1959 e 1972, revelam o período em que tornavam-se professores universitários em meio à busca por legitimidade de suas pesquisas as quais, ao terem o termo África entre as palavras chave, limitava o reconhecimento dos mesmos na Universidade. 1972 é o ano em que, devido a reforma universitária, os professores do CEAO são lotados como professores efetivos em diferentes faculdades, inaugurando um período de estabilidade institucional (REIS, 2015).

A nova vinculação dos professores e, por consequência, a diminuição das atividades do Centro<sup>51</sup> não arrefeceu o interesse pelo mesmo. O grupo mais estreito de professores pesquisadores que teve sua trajetória marcada pelo trabalho no Centro de Estudos continuaria a mantê-lo como espaço prioritário para suas atividades, enfrentando novos desafios para sua manutenção, até a aposentadoria nos anos 1990.

### **AFRICA IN LOCO: RESEARCHERS ITINERARIES AT THE CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS (1959-1972)**

**ABSTRACT:** *The Center for Afro-Oriental Studies was founded at the University of Bahia in 1959 with the objective of developing research, teaching and extension activities. Its first director, Luso-Brazilian George Agostinho da Silva brought together young Bahian researchers willing to embark on African and Afro-Brazilian themes. The goal of conducting field research on the African continent has brought together researchers with diverse academic backgrounds. Waldir Freitas Oliveira, Vivaldo da Costa Lima, Yêda Pessoa de Castro, Guilherme Castro and Júlio Santana Braga excelled in this pioneering research experience in West African countries, in a decade in which there was an awakening of interest in African history in Brazil and gradually appreciation of Afro-Brazilian religions.*

**KEYWORDS:** *África. Candomblé. Centro de Estudos Afro-Orientais. Intellectuals.*

### **REFERÊNCIAS**

AUGRAS, M. O terreiro na academia. In: MARTINS, C.; LODY, R.; SANTOS, S. (de Oxóssi, Mãe.). **Faraimará:** o caçador traz alegria. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 46-61.

BACELAR, J. [maio 2014]. Entrevistadora: Luiza Reis. 2014.

BISPO, J. [maio 2014]. Entrevistadora: Luiza Reis. 2014.

BRAGA, J. Sou criança em relação a esse mundo milenar. [abr. 2015]. Entrevistadora: Cleidiana Ramos. **A Tarde**, 2015. Disponível em: <<http://atarde.uol.com.br/muito/noticias/1655275-braga-sou-crianca-em-relacao-a-esse-mundo-milenar>>. Acesso em: 27 abr. 2018.

<sup>51</sup> Uma evidência dessa fase do CEAO é a revista *Afro-Ásia* que vinha sendo publicada ininterruptamente até 1970 e experimentou grande irregularidade desde então.



- BRAGA, J. **Fuxico de candomblé**. Feira de Santana: Ed. da UEFS, 1988.
- BRAGA, J. Notas sobre o Quartier Brésil no Daomé. **Afro-Ásia**, Salvador, n.6-7, 1968.
- COSTA LIMA, V. [2004]. Entrevistadores: Edson Farias e Fernando Rodrigues. 2004.
- COSTA LIMA, V. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. 2 ed. rev. Salvador: Corrupio, 2003.
- EON, M. S. **Petrus, Pedro Moacir Maia**. 2012. Disponível em: <<http://lcfaco.blogspot.com.br/2012/11/petrus-pedro-moacir-maia.html>>. Acesso em: 27 abr. 2018.
- MONTEIL, V. O Islão na África Negra. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 4-5, 1967.
- MORAES FARIAS, P. F. [2010]. Entrevistadora: Luiza Reis. 2010.
- OLINTO, A. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: GDR, 1964.
- OLIVEIRA, W. F. [2009]. Entrevistadora: Luiza Reis. 2009.
- OLIVEIRA, W. F. [2004]. Entrevistador: Cláudio Pereira. 2004.
- OLIVEIRA, W. F.; COSTA LIMA, V. **Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos**: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.
- PEIXOTO, F. A. **A viagem como vocação**: itinerários, parcerias e formas de conhecimento. São Paulo: FAPESP: EdUSP, 2015.
- PESSOA DE CASTRO, Y. [mar. 2012]. Entrevistadora: Denny Fingergut. **Programa Perfil e Opinião**, 2012. Disponível em: <[www.youtube.com/watch?v=dzk9SxgKhVY](http://www.youtube.com/watch?v=dzk9SxgKhVY)>. Acesso em: 29 abr. 2018.
- PESSOA DE CASTRO, Y. **A Experiência do CEAO**. Datilografado. [S.l.]: [s.n.], 1981.
- PESSOA DE CASTRO, Y. A sobrevivência das línguas africanas no Brasil: sua influência na linguagem popular da Bahia. **Afro-Ásia**, Salvador, n.4-5, p. 25-34, 1967.
- REIS, L. N. dos. **De Improvisados a eméritos**: trajetórias de intelectuais no Centro de Estudos Afro-Orientais (1959-1994). 2015. 310f. Tese (Programa Multidisciplinar



em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

REIS, L. N. dos. O caso dos Souza Castro: itinerários de dois pesquisadores do Centro de Estudos Afro-Orientais na Nigéria (1962-1963). **Outros Tempos**, São Luís, v.8, p.170-188, 2011.

SOUZA DANTAS, R. de. **África difícil**: missão condenada. Rio de Janeiro: Leitura, 1965.

VERGER, P. Cartas de Pierre Verger a Vivaldo da Costa Lima. **Afro-Ásia**, Salvador, n.37, p. 241-288, 2008.

VERGER, P. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII ao XIX**. São Paulo: Corrupio, 1987.

## **ARQUIVOS CONSULTADOS**

Acervo do Centro de Estudos Afro-Orientais.  
Arquivo Histórico do Itamaraty – Brasília.  
Fundação Pierre Verger.

Recebido em 10 de outubro de 2017

Aprovado em 4 de fevereiro de 2018



# DA MADRAÇA À UNIVERSIDADE: ITINERÁRIOS DE JOVENS TAMACHEQUE NO EGITO

Denise Dias Barros<sup>1</sup>  
Mahfouz Ag Adnane<sup>2</sup>

**RESUMO:** A atenção neste artigo recai sobre os itinerários formativos de jovens tamacheque no Egito, que iniciaram seus estudos em escolas corânicas (madraças). Eles foram atraídos por Al-Azhar, importante universidade muçulmana, no entanto, todos entenderam a importância de realizar estudos pós-graduados na Universidade do Cairo, que lhes daria acesso ao que chamam de ‘estudos modernos’. A discussão baseia-se em trabalho de campo – realizado no Egito entre 2010 e 2015 e no Mali, entre 2010 e 2017 –, com diferentes momentos de observação, entrevistas, convívio, passeios e viagens de grupo. As narrativas convergem para a experiência e percepção da importância dos estudos por eles chamados de “modernos”, sobretudo, no contexto da vida de pessoas que iniciaram sua formação nas escolas corânicas ou franco-árabes. Esses jovens atravessaram fronteiras de diversas ordens – físicas, afetivas e simbólicas –, construindo projetos possíveis, movimentando-se por meio do real que foram, simultaneamente, criando.

**PALAVRAS-CHAVE:** Juventude Africana e Educação Superior. História do Saara contemporâneo. Kel Tamacheque. Mobilidade africana e educação no Egito. Educação e horizontes imaginativos.

---

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo (Usp), São Paulo – SP – Brasil. Docente e orientadora do Programa de Pós-graduação Interunidade em Estética e História da Arte. Antropóloga e terapeuta ocupacional dedicada aos estudos africanos, particularmente selo-saarainos, com destaque para as sociedades Dogon e Kel Tamacheque. Membro fundador da Casa das Áfricas e do núcleo Amanar. [ddbarros@usp.br](mailto:ddbarros@usp.br).

<sup>2</sup> Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Puc), São Paulo – SP – Brasil. Doutorando e Mestre em História Social. Membro e pesquisador da Casa das Áfricas, núcleo Amanar. Membro do CECAFRO, Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora. [tidjefene@gmail.com](mailto:tidjefene@gmail.com).

## Introdução: do roubo das lágrimas a horizontes intelectuais

*Car nous savons ravauder et rapiécer l'esprit du voyage*

Mahmoudan Hawad (1995, p.55).

Neste texto, a atenção recai sobre itinerários formativos de jovens estudantes tamacheque no Egito, vindos de diferentes regiões situadas no Mali e Níger: Timbuctu (Zarho) e Azawagh (Tahoua-Kiota), respectivamente. Eles chegaram ao Cairo atraídos por Al-Azhar, consagrada instituição de ensino e referência muçulmana mundial, entretanto, consideraram mais promissor dar continuidade nos estudos de pós-graduação na Universidade do Cairo<sup>3</sup>. Ir ao Cairo, saindo de Zarho ou de Tahoua-Kiota, carrega também a história do desafiar o improvável e tornar produtivas as brechas de políticas diversas e anacrônicas. Cada narrativa expressa elos silenciados, conflitualidade e agenciamentos distintos de horizontes imaginativos (CRAPANZANO, 2004).

Este artigo constrói-se no ato de narrar trajetórias de vida a partir da combinação de duas perspectivas que se combinaram para permitir tanto o trabalho de campo, realizado entre 2010 e início de 2015 no Egito, quanto sua textualização. Somos dois autores, diversos na formação, antropologia e história, assimétricos na trajetória acadêmica, uma professora e pesquisadora com história de estudos na região Dogon (Mali), outro doutorando – cuja trajetória de vida identifica-se com as trilhas narrativas –, que tem se dedicado ao estudo da história tamacheque contemporânea. É, portanto, na sinergia e complementariedade de nossas perspectivas e formações que este estudo pode tomar a forma atual.

Nas duas viagens iniciais da primeira autora, o trabalho tinha como foco as associações e organizações de estudantes africanos. Os contatos com a Associação dos Estudantes do Mali foi a ocasião para os autores deste artigo iniciarem um processo de colaboração, que levou à formação de um grupo de debates com membros de Afous-Afous Egito, que reunia estudantes da diáspora tamacheque. Os intercâmbios tornaram-se constantes – presenciais ou virtuais –, facilitados pelas redes sociais, incluindo estudantes que retornaram para suas terras natais. Em meio a essas situações de encontros, criou-se um espaço de confiança mútua e de convergência de interesses para a produção de reflexões sobre a diáspora

<sup>3</sup> A pós-graduação em uma universidade pública, com ensino secular, parece estar atualmente no horizonte de muitos estudantes de graduação. Dessa forma, suas escolhas sinalizam a priorização, durante o percurso, da formação intelectual dissociada da religiosa.

tamacheque, pesquisando, sobretudo, questões relativas à escolarização contemporânea.

As entrevistas trabalhadas neste artigo, realizadas, por ambos os autores, entre janeiro e março de 2015, foram precedidas de discussão sobre o conjunto do projeto de pesquisa (objetivos, metodologia, além da linha geral da proposta de textualização e da criação/realização de documento audiovisual). Em dezembro de 2014, definimos, além disso, o roteiro e a produção de um documentário com entrevistas e cenas de debates ficcionais no Saara egípcio. As filmagens ocorreram entre janeiro e março de 2015, a partir de grande investimento do grupo que se encontrava no Egito (total de sete pessoas) e a colaboração essencial de Marcelo Schellini, fotógrafo ítalo-brasileiro.

A abordagem entrelaça experiências singulares, história e percepções culturais, realçando, como sugeridos por Gonçalves (2012) e Crapanzano (1984), a pertinência de uma reflexão simultânea da pessoa, história e cultura em constante movimento (BOURDIEU, 1992). As narrativas constituem cenários reflexivos multissituados (MARCUS, 1998), que religam, por meio de trilhas pessoais, trajetórias de formação no contexto atual das dinâmicas entre territórios saarianos. Buscamos, igualmente, enquadramentos de interações para a contextualização e a compreensão (BATESON, 1980) das trajetórias de formação pessoais.

Em suas trajetórias, os estudantes mobilizam imaginação e sonho (BAVA, 2014; CLIFFORD, 1994), ampliam possibilidades para que seja viáveis o tecer de desejos capazes de desafiar presente e futuro, atravessando distâncias culturalmente erguidas entre real e imaginário (ACHEBE, 2000; CRAPANZANO, 2004). Tais possibilidades erguem-se por fragmentos de informações recuperados dos primeiros anos de escolarização. Suas histórias dão corporeidade às narrativas de heróis culturais (veiculados pela literatura oral e poemas) e históricos (ancestrais, religiosos, políticos e intelectuais). Nota-se que a presença da escola decorre, em suas biografias, de iniciativas de retornados – sobretudo, da Arábia Saudita e da Líbia – da migração ou exílio tamacheque. Esse movimento havia sido iniciado nos anos da repressão colonial francesa às diversas revoltas ocorridas nas primeiras décadas do século XX (BOILLEY, 1993; AG ADNANE, 2014) e, intensificado em seguida às independências, devido aos conflitos reiterados com os governos centrais de Bamako e Niamey desde 1963 (BOILLEY, 1999; AG DOHO, 2010; LECOCQ, 2010).

A articulação de dois conceitos complementares baliza nossa leitura dos percursos formativos dos jovens tamacheque no Cairo, aqui percebido como caminhos abertos ao imponderável e, por vezes, com forte sentido iniciático:

a noção de viagem no contexto da vida nômade saariana e a noção de *ghorbat*<sup>4</sup> (tomada no sentido de sentimento de exílio ou estar longe de casa e/ou fora de lugar) que Walid El Khachab (2010) propõe para pensar a diáspora e exílio de pessoas de culturas muçulmanas, transferindo-o do universo sufi<sup>5</sup> medieval para o contemporâneo.

Por um lado, a reflexão sobre a noção de *ghorbat*, de Khachab, parece inspiradora para compreender dimensões da experiência dos estudantes universitários tamacheque tanto em sua busca de conhecimento quanto no trabalho de se construírem em dimensões renovadas de sua conectividade cosmopolita. Ela permite a justaposição do inesperado no jogo imaginativo, intersticial e fluido para compreensão histórica, (inter)cultural e, também, espiritual e psíquica. Conhecimento e conectividade emergem em meio à necessidade da capacidade da juventude tamacheque de pensar o contemporâneo em sua complexidade e de construir possibilidades de futuro

Por outro, Claudot-Hawad (2002) pondera sobre a “arte nômade de viajar”, com suas mobilizações culturais e geografia social, seus polos de atração fundamentais, além das formas de buscar equilíbrio das relações entre conhecido e desconhecido na mobilidade intelectual, cujos horizontes vão além do contexto de suas fronteiras políticas, culturais e religiosas. O conceito de viagem, apreendida a partir de uma perspectiva nômade, ressalta a dimensão relacional da territorialidade e espacialidade em movimento, que religa grandes distâncias no Saara, sendo ela mesma redimensionada atualmente nos espaços digitais.

As trajetórias das trilhas narrativas aqui discutidas desenharam-se, portanto, em territórios saarianos múltiplos, dentro da mobilidade desenhada na historicidade dos Kel tamacheque. Dida Badi (2001) demonstra que o Saara se configurou como espaço aberto à mobilidade humana por razões políticas, econômicas, comerciais e religiosas. Nisto incluem-se as conexões entre Agadez, no atual Níger, Fezzan, agora na Líbia e o Egito; entre os estados Hauça (sul do Níger e do norte da Nigéria atuais) e entre Touat, no sul da Argélia, Fezzan e Trípoli (ABOUBACAR, 2005). Em outras palavras, entre circuitos de horizontes plurais no/do Saara, apesar da construção intelectual que tem enfatizado

<sup>4</sup> غربة: separação, sensação ou sentimento de não reconhecimento do outro em si, de não pertencimento, estar cercado por uma alteridade radical ou ser muito diferente em um grupo social; estar longe de casa e fora de lugar (ABDEL-NOUR, 2004).

<sup>5</sup> Dimensão esotérica ou mística do Islã que se estruturou em ordens ou confrarias com grande número de escolas ou caminhos (*tarīqah*) sob a condução de um mestre espiritual (*cheikh*). Na África do oeste, as mais conhecidas são a Qadiriyyah, a Tijāniyyah e a Muridiyyah.

a divisão entre norte e sul do deserto, com uma imensa e inóspita barreira a separar duas margens (MORAES FARIAS, 2004; LECOCQ, 2010). A conectividade cultural e social das sociedades saarianas aponta os limites heurísticos de tal abordagem – ainda dominante nos estudos sobre a história das relações políticas, sociais e culturais –, “apesar de uma compreensão das qualidades conectivas do Islã como uma religião mundial”, conforme enfatiza Baz Lecocq (2015, p. 1). Nesse sentido, lembramos Moraes Farias (1989) quando aponta que já nos séculos XIII e XIV, as caravanas para o *hajj*<sup>6</sup> levavam muçulmanos e não-muçulmanos e, semelhantes a nossos dias, as trocas incluíam não apenas artigos de valor religioso.

Ressaltamos aqui os efeitos do espaço de trocas emergentes da mobilidade de estudantes e seus múltiplos significados existenciais e relacionais. Suas narrativas apontam, além disso, para a força heurística da consciência criadora e da mobilidade/movimento constitutiva da experiência humana e para a atualidade da viagem como busca de conhecimento no Saara. Claudot-Hawad (1996), por sua vez, enfatiza que a mobilidade e o princípio do movimento encontram-se nas entranhas da visão de mundo tamacheque, assim é, igualmente o caminhar da viagem, pontuada por etapas nas trilhas narrativas aqui em análise.

Sublinhamos, porém o caráter exploratório deste texto, uma vez que seria preciso, para elaboração, um conhecimento da historicidade tamacheque aprofundada, de sua cosmogonia, assim como, da mística sufi. Este texto, talvez seja muito mais a expressão do nosso próprio caminhar, pontilhado por conhecimentos parcelares, aproximações, intuições e afetações comuns e diferenciadas das autorias deste texto. Há a pesquisadora que faz sua própria trilha ao adentrar um conjunto complexo de questões da história saariana, do Islã no norte e no oeste africano e, sobretudo, dessa grande viagem da construção do conhecimento em meio a conflitos entre sociedades e estados-nação e à fragmentação cotidianamente dolorosa das fronteiras impostas às sociedades do deserto. Movimento diferente experimenta o segundo pesquisador, que sendo tamacheque e tendo percorrido trilhas semelhantes às de outros jovens tamacheque, busca a distância capaz de viabilizar a pergunta e a crítica, ampliar e abrir horizontes interpretativos para seus próprios desafios, que inclui vir ao Brasil para a pós-graduação em história, saindo de Gao, no Mali para Al-Azhar e Universidade do Cairo no Egito. De sua militância em associações estudantis e do interesse pela pesquisa, nasceu nossa parceira acadêmica.

<sup>6</sup> Peregrinação à Meca que deve ser realizada no 12º mês do calendário muçulmano. Trata-se do quinto pilar do Islã.

## **Trilhas narrativas: entre percursos, reflexões e conexões**

A reflexão recai sobre os itinerários em narrações pessoais, trilhas narrativas, que convergem para a experiência e percepção da importância dos estudos chamados de modernos, sobretudo, no contexto da vida de pessoas que iniciaram sua formação nas escolas corânicas ou franco-árabes em regiões saarianas, neste caso, Níger e Mali. Apresentamos três narrativas, organizadas em duas trilhas ou percursos narrativos, reunidas a partir do ponto de partida de cada estudante. Assumem, na narração, a temporalidade do processo de escolarização, pontuada por reflexões dos autores deste artigo, afim de sinalizar suas conexões mais significativas e realçar a contextualização histórica e cultural. As narrativas apresentadas são caminhar de homens, pois a totalidade dos jovens que se estudavam Cairo, no período coberto pela pesquisa (2003 a 2015), vindos do Saara tamacheque eram homens assim como a grande maioria de outros estudantes, africanos de diversas partes do continente. A presença das mulheres tamacheque na história da escolarização é um debate importante e complexo que esperamos realizar oportunamente. Mas, é importante registrar que mesmo a presença masculina é muito pouco expressiva se comparada à de outras sociedades do Mali e Níger como Soninké, Fula, Songhoi, Bambara Hauça ou Zarma.

### **Trilha Tahoua-Kiota ao Cairo: saber, mobilidade em caminhos sufis**

Ahmed nasceu no final dos anos 1980, em Tahoua na Tamasna (região de estepe) tamacheque, onde nasceram também seus pais e avós e muitas outras gerações que o antecederam. Ele pertence à *tawsit*<sup>7</sup> Daghmanna, mas seus pais migraram para o sul, estabelecendo-se em Kiota, cerca de 125 Km a nordeste de Niamey (Níger). Cresceu ouvindo histórias de seu território, de conflitos tamacheque com os governos do Níger e morte de parentes. Seus pais, porém, desejavam dar aos filhos uma vida diversa da que poderiam ter em Tahoua. Assim, aos cinco anos foi para escola. “O sul é mais avançado e o estudo lá é mais forte”, disse ele durante nossa conversa (Entrevista 2). Os Tamacheque em Kiota convivem com os Zarma, Hauça e Fula, criando uma oportunidade para aprender suas línguas e Ahmed não a desperdiçou. Os Kel Tamacheque separados de sua territorialidade de origem, afirma ele, “não conseguem caminhar

<sup>7</sup> *tawsit* (plural *tiwsatin*), unidade sócio-política constituída por alianças endogâmicas. Ver debate sobre o parentesco tamacheque em “Le fils et le neveu” (BERNUS et al., 1995).



como caminhavam antigamente”, falando de muitas transformações vividas pelos tamacheque em Kiota, entre elas o cultivo da poesia, da literatura e da escrita *tifnagh* (ou *tifinar*).

Kiota, no Níger, é ainda uma localidade de história singular por ter sido fundada por Cheikh Aboubacar Hassoumi (Hâchimi), um erudito discípulo de Cheikh Ibrahim Niasse da Tidjaniya de Kaolack no Senegal. Ele (e, posteriormente, seu filho Moussa Aboubacar) foi defensor e promotor da educação, criando madraças<sup>8</sup> modernas e de centros de formação.

Durante seu primeiro ano escolar, houve uma importante mudança e sua escola deixou de ser franco-árabe para assumir o árabe como única língua de ensino-aprendizagem, tornara-se Instituto Al-Azhar de Kiota. Ali estudou os 12 anos até concluir o liceu. No último ano, soube que os 10 melhores estudantes teriam bolsas para o Egito. Ele – além de 9 amigos – decidiu que se esforçaria e faria tudo para conseguir uma bolsa. Assim, sonhou em ir para aquele país que, então, lhe parecia muito longe. Do Níger partiram em 2007, 30 jovens, ele foi o único tamacheque. Segundo ele, as famílias não costumam gostar que os filhos estudem muito tempo, nem que saiam para estudar em outro país, mas esse não foi seu caso, já que teve apoio dos pais durante todo seu percurso. Com a mãe havia aprendido *tifnagh* (tifinar) desde pequeno e seria esse o modo pelo qual se comunicou com ela em suas cartas do Cairo.

Entre os jovens estudantes colaboradores desse estudo, Ahmed é quem mais conhece *tifnagh* e quem fala, segundo seus amigos, o tamacheque mais erudito e bonito. O prazer da língua se expressa no gosto pela literatura oral e a narração. Divertia-nos frequentemente com seus contos e histórias da infância. Em uma viagem que fizemos em janeiro de 2015 com o grupo de estudantes tamacheque da Associação Afous-Afous Egito para Bahariya<sup>9</sup>, Ahmed indignou-se várias vezes diante do que entendia ser a recusa egípcia de proteger e de reconhecer as inscrições nos rochedos de *Qasr el-Zabou* como sinalização da presença *amazigh* antiga. Diante das inscrições rupestres adulteradas, porém nas quais ele podia reconhecer letras *tifnagh* exclamou: “Vejam! Eles arabizaram até mesmo as montanhas”. Existe efetiva falta de estudos na região, contudo, Frédéric Colin e Françoise Labrique (2001), além de Ahmed Fakhry (2003), dão razão à indignação do jovem de Tahoua. Estamos aqui diante de um lugar de memória

<sup>8</sup> Tradução do termo *madāris* (sing. *madrasat*) que referindo a um lugar específico, escola ou faculdade, para o estudo islâmico.

<sup>9</sup> Oásis a 370 km a sudoeste do Cairo, região de Giza.

que testemunha de um lado, o conflito entre história e memória (MORAES FARIAS, 1993) e, de outro, narrativas concorrentes (árabe e tamazight/tamazirt).

Tendo estudado em uma das poucas instituições africanas capazes de garantir o reconhecimento e equivalência de estudos, ele chegou ao Egito e pode cursar diretamente o que escolheu, ou seja, Lei Islâmica, na Faculdade de Direito e Lei Islâmica, sem passar pelo chamado exame de admissão (*qubūl*), como ocorre com a maioria dos/as africanos/as. Diante desse exame, a maioria absoluta é obrigada a refazer os estudos até mesmo a partir do 7º ano. Existem poucas instituições, segundo Bava e Pliez (2009), com acordos para equivalências de ensino com o complexo educacional de Al Azhar, como é o caso das universidades de Kano na Nigéria e de Say no Níger, além dos Institutos de Touba, Tivaouane (Senegal) e de Kiota (Níger).

Nesses acordos, prevê-se a adoção do mesmo programa de ensino e a presença de professores da renomada instituição muçulmana em seus quadros. O Egito é terra de sábios (*imaghran*), enfatizou Ahamed. Em sua escola no Níger havia (e ainda há) mais de 20 professores egípcios, segundo ele, de todas as disciplinas. África e Ásia constituem áreas de grande investimento político-econômico de Al-Azhar (ZEGHAL, 1996; BAVA; PLIEZ, 2009), associado à predicação e difusão religiosa. René Otayek (1988, p.40) afirma que existe uma forte identificação entre Al-Azhar e o próprio Egito: “O islã é al-Azhar e al-Azhar, é o Egito”.

Ahmed terminou a faculdade em 2011, quatro anos após seu ingresso. Quando se preparava para voltar para Kiota, decidiu dar continuidade e fazer pós-graduação. Naquele ano, havia dois jovens tamacheque de Azawad que faziam seus mestrados na Universidade do Cairo. Achou que este seria, também para ele, um caminho a seguir. No entanto, teve que superar dificuldades para fazer mestrado em ciências políticas na Universidade do Cairo, sobretudo, devido à sua graduação em jurisprudência islâmica. Hoje, no seu terceiro ano, prepara sua dissertação em ciências políticas – sobre a política francesa na Argélia –, no Instituto de Pesquisas e Estudos Africanos da Universidade do Cairo, e investe no aprendizado da língua francesa. Essa mudança para uma formação laica é compreendida como fundamental para ampliar suas chances de trabalho ao voltar para o Níger. Ressaltamos que o jovem fez toda sua formação em instituição vinculada à Al-Azhar: do primeiro ano escolar até a conclusão da universidade.

A trajetória de Ahmed reatualiza a importância do sufismo, nesse caso da ordem sufi Tijāniyyah (fundada por Sayyidina Ahmed Ibn Mohammed Ibn

Mokhtar Tidjāniyy), a qual confere à educação grande importância. No contexto de Kiota no Níger, há empenho coletivo na criação de escolas, buscando encontrar um compromisso e mediação entre modernidade e espiritualidade muçulmana. Esse movimento pode ser igualmente percebido nas escolhas dos processos formativos de Ahmed e na ativa participação de sua família para viabilização de caminhos da sua mobilidade, reavivando uma preocupação que valoriza a fluidez na espacialidade tamacheque. Na sua bagagem, está o trânsito de conhecimentos em suas diversas dimensões existenciais e de geração de possibilidades de vida: carrega consigo a palavra tamacheque como conteúdo significativo de pontos de estabilidade afetiva. Sonha hoje em, superado o desafio da pesquisa do mestrado, poder de alguma maneira, trabalhar pela valorização da língua tamacheque e da escrita *tifinagh*. Ele, jovem tamacheque urbano que cresceu fora de seu ambiente ancestral<sup>10</sup>, foi entre os cinco entrevistados de 2015, aquele que optou pela língua tamacheque como sendo aquela por meio da qual poderia se expressar mais confortavelmente em discussão reflexiva.

### Trilha Zarho-Timbuctu ao Cairo: Ghorbat moral e ghorbat cultural

Na segunda trilha narrativa, dois jovens Kel Ansar *win Emaynadj* (do Leste), da localidade de Zarho (sub-região de Ber em Timbuctu), mobilizam de forma semelhante uma construção de pertencimento vinculada ao Islã e à migração de um ancestral comum.

Ambos relatam que, segundo seus familiares, são descendentes – como todos os Kel Ansar<sup>11</sup> – de apoiadores (*ansar*) do Profeta Muhammad de duas comunidades de Medina (Aus e Khazraj), para a propagação do Islã no Saara *amazigh* (amazir) do norte da África: Muhammad El Mokhtar Ibn Mustafa, conhecido como *Infā* (que significa em tamacheque “que seja útil”). Muhammad El Mokhtar era descendente de Aboubakar Al Ansari da linhagem Banu-Kinanah, que saiu de Medina durante a primeira *fitnat*<sup>12</sup> entre os Sahaba (companheiros do Profeta) no ano 64 da hégira (ano 683 gregoriano). *Amaknud* (o baixo, na língua tamazight) foi o primeiro descendente de Aboubakar, nascido de mãe tamazirt de Cirene (atual Barca, na Líbia), conforme as pesquisas de

<sup>10</sup> Em seu caso, ancestralidade e nomadismo são dimensões de herança recebida dos pais e de outros tamacheque de Kiota.

<sup>11</sup> Ainda que sejam diversas as linhagens e unidades políticas (*tawsit*) Acherifen, Kel Arizaf, Kel Inagozmi, etc.

<sup>12</sup> O grande conflito interno à comunidade muçulmana, ocorrido entre 651-52 AD / 30 AH e que terminou com os califas conhecidos como “os bem-guiados” – al-khulafā’ ar-rāshidūn – e que estabeleceu a dinastia Umayyad.

Abdallah Mohamed Mahdi Al Ansar (2010/1431 A.H., p.90), também originário de Zarho.

Como relatado, os Kel Ansar construíram seu pertencimento por meio de alianças matrimoniais e garantiram seu prestígio como homens de saber e de paz engajados nos códigos de honra, mas também, como religiosos e mediadores entre mundo visível e não visível, entre Islã e práticas ancestrais, além de conselheiros políticos (NORRIS, 1979). Os descendentes dos Ansar reivindicam, portanto, uma herança simbólica, cultural e religiosa importantes, e buscam em nossos dias, manter esse legado investindo na escolarização de seus filhos. Destaca-se na história tamacheque do século XX, a luta de Mohamed Ali Ag Attaher Al Ansar (AL ANSAR, 1990), liderança da resistência anticolonial que entendeu que era necessário preparar as novas gerações para as novas formas de poder que se gestavam antes das independências (AG ADNANE, 2014).

Mesmo sendo resistentes à colonização francesa, eles incentivaram seus filhos a aceitar a escolarização. Para eles, esta seria outra maneira de resistir ao inimigo. Visionários, queriam preparar o futuro de seus filhos. Isso lhes valeu para ter quadros formados no momento da independência. Esta tradição de conhecimento continuou, assim como sua sensibilidade para a política. Sensíveis à poesia e à música, eles também, fizeram destas uma ferramenta de combate (ARKAM, 2011, p.229).

A confederação Kel Ansar (ou Kel Antessar) inclui, também, outras comunidades tanto sedentárias quanto nômades, vivendo em vasto espaço compreendido entre as atuais Mauritânia e Timtaghène (no extremo nordeste do atual Mali) e entre Taoudení (ao norte de Timbuctu) e margens do rio Níger ao sul de Timbuctu.

Do'as e Sadahel nasceram e passaram a primeira infância de Zarho. Eles realizaram seus primeiros anos de estudo na madraça *Sabil Al Falah Al Ansar*, situada na vila de Ebang a 5 Km de Zarho. A escola foi construída no início dos anos 1980 por iniciativa de Omar Abdulkader Al Ansar, “um sábio que havia viajado muito, um intelectual que participava de conferências e colóquios em muitos países” (sic Sadahel. Entrevista 1) e o suporte da população e dos migrantes Kel Ansar que vivem na Arábia Saudita. Keenan (2013, p. 282) resalta que: “desde a independência do Mali, ondas de migração forçada e voluntária criaram redes sociais e espaciais de longo alcance”. Vários estudantes dessa escola, que possui apenas os 6 anos iniciais de formação, seguiram seus estudos

fora de Zarho, sendo que alguns frequentaram universidades (língua e literatura árabe, engenharia, química e biologia, entre outras) sobretudo na Líbia, Argélia e Marrocos<sup>13</sup> (Entrevista 2).

Do'as é de uma família nômade, que teve muita dificuldade para criar condições para que ele pudesse iniciar os estudos em 1997, aos 8 anos de idade. Da turma com cerca de 14 crianças, apenas dois (ele e Sadahel) concluíram o ensino básico<sup>14</sup>. Gostava da escola, pois, como relata, conheceu algo muito novo em sua experiência de vida: um lugar com muitas crianças, onde tinha muito prazer em brincar com os amigos. Ele deu continuidade aos estudos em Timbuctu, cidade em que concluiu o ensino fundamental<sup>15</sup> e, após cursar dois anos do ensino médio, antecipou a realização do exame final, obtendo seu certificado de conclusão<sup>16</sup>. Desejava estudar no exterior e tinha em seu horizonte a Argélia, o Marrocos e a Tunísia, mas terminou indo para Bamako (Entrevista 2), buscando formas de dar continuidade a seu projeto. Soube da possibilidade de bolsa para Al-Azhar por meio de amigos e, após obter a bolsa, viajou para o Cairo em 2007.

A viagem é tema constante em suas conversas. Sem o apoio do governo de Mali<sup>17</sup> desde 2003, os estudantes que optam pela bolsa Al-Azhar devem assumir os custos do transporte até o Egito, assim como eventuais retornos durante as férias. Do'as decidiu, assim, percorrer por terra o caminho transsaariano, o que fez na perspectiva da ética de hospitalidade, combinando etapas de anfitriões tamacheque no Fezzan (na atual Líbia) e no Ahaggar (na atual Argélia). Segundo Mernissi (2005 apud KHACHAB, 2010, p. 62) a hospitalidade sufi é princípio sedimentado em uma ética e em um dinamismo contido no encontro da diferença, de tal modo que, o desconhecido carrega em si uma fonte de riquezas, não de ameaça: “os sufis celebram a diversidade como uma expressão fascinante da complexidade humana em seu conceito de espelho cósmico”.

---

<sup>13</sup> Em 2012 a escola passou a ser supervisionada pelo Ministério da Educação do Mali, mas está atualmente com muitas dificuldades devido à guerra, muitos deslocados, seguiram para o campo de refugiados na Mauritânia ou migraram para lugares da rede de conexão Ansar no norte da África e na Arábia Saudita.

<sup>14</sup> *Certificat d'Études Primaires* (CEP).

<sup>15</sup> *Diplôme d'Études Fondamentales* (DEF).

<sup>16</sup> *Bacalauréat: exame e diploma* (BAC).

<sup>17</sup> Desde os acordos com o governo de Nasser em até 2003, havia um complemento que garantia passagem de ida e volta no início e conclusão, além de bilhete de 3 em 3 anos no período de férias e um valor em dinheiro a cada três meses.

Sadahel, que é de família sedentarizada, inscreveu-se, após a escola de Zarho, em uma escola de Timbuctu<sup>18</sup> – exemplo do dinamismo urbano cosmopolita no Saara – para cursar o estudo fundamental Nour El-Moubine, onde obteve o *Diplôme d'Études Fondamentales* (DEF)<sup>19</sup>. Sua trajetória comprova determinação nos estudos, mesmo dizendo que seus sonhos eram moderados (sic, Entrevista 1). Passou um ano, após finalizar o ensino fundamental, procurando sem sucesso um liceu em Tamanrasset (região tamacheque conhecida como Ahaggar), na atual Argélia: “meu dossiê ficou na gaveta”, enfatizou. Parte da família de Sadahel vive em Tamanrasset, que é uma referência cultural e política incontornável para a juventude tamacheque, destino de numerosos exilados do Mali e do Níger desde as independências. Nesse processo, inclui-se a população de Zarho, que é localidade fortemente marcada por processo migratório, sobretudo para Líbia (Ubari) e Arábia Saudita<sup>20</sup>, desde a década de 1960-70, período em que muitos também se dirigiram para os campos de refugiados (especialmente em Tamanrasset)<sup>21</sup>.

A história política não se separa, portanto, dos desenhos dos horizontes individuais e dos destinos preferencias das viagens, inclusive aquelas voltadas para o estudo. Sadahel foi enfático ao entrelaçar a vida pessoal e situação social e política: “nós crescemos com e sob os princípios do movimento nacionalista *amazigh* e, especialmente, azawdiano. As esperanças e sua visão de mundo e de futuro eram temas das reuniões de pessoas de todas as idades”. Discutia-se de forma mais ou menos intensa segundo o momento, sobre o sofrimento, os massacres de grupo, genocídios, além do que Sadahel nomeou de guerra moral e que incluía “as tristezas dos que se encontram nas profundezas das prisões até hoje por falsas acusações sem prova, motivadas apenas desejo de vingança de um opositor” [sic] (Entrevista 1). Acrescentou, ainda, que conheceu “pessoas-símbolo dessa luta que pagaram caro o sonho de libertação de nosso território” [sic] (Entrevista 1). O jovem enfatizou que muita gente migrou nos anos 1970,

---

<sup>18</sup> “[...] regroupe des Touaregs, des Berbères Sanhadja, des Songhaï, des Peuls, des Soninké, des Haoussa... Elle est le terreau de plusieurs langues, de plusieurs cultures réunies sous l'égide d'un pouvoir d'essence religieuse, celui des notables, des lettrés” (ARKAM, 2011, p.227).

<sup>19</sup> Conta que o diretor foi assassinado em 2014 pelo exército do Mali.

<sup>20</sup> “In Libya, Kel Antessar men joined the low ranks of the Islamic Legion and were naturalised as Libyan nationals” (GIUFFRIDA, 2005, p. 524).

<sup>21</sup> “Kel antessar migration and sedentarisation among the Kel antessar are strategies that recur throughout time. The last conflict in northern Mali showed that survival of drought victims, floating migrants and refugees is increasingly related to the provision of external aid.” (KEENAN, 2013, p.282).

1980 e 1990 e que “ambições e aspirações” são temas constantes de conversações e encontros em sua vila natal.

Na volta da Argélia, foi para Bamako, pois ainda desejava continuar sua formação. Estudou no Instituto Islâmico do Fleuve Djoliba, instituição com fortes laços científico-culturais com Al-Azhar, contando com professores egípcios e missões frequentes. Foi lá que soube da possibilidade de concorrer a uma bolsa de Al-Azhar. Viveu em Bamako cerca de dois anos dos quais guarda lembrança como tempo de sofrimento, “Eu senti muita *ghorbat*<sup>22</sup> moral e *ghorbat* cultural, passava de um mundo a outro”. Esse foi um ponto sobre o qual Sadahel se deteve, falando de seu estranhamento do universo cultural de Bamako (*ghorbat* cultural), mesmo vivendo com a família de seu próprio tio e sem problemas de sobrevivência. O estranhamento e o sentimento de ser estrangeiro parecem aqui reenviar não ao mundo doméstico, mas social e cultural. As línguas, francesa e bamanan, eram substratos culturais de seu sentimento de ser um estranho (*gharib*, غريب) na capital de “seu” país, onde era constantemente chamado de *toubabou* (termo usado para se referir a europeus e, de forma mais geral, aos ocidentais por associação a cor da pele ou ao modo de vida). Merece atenção sua expressão, uma *ghorbat interna*, em que se esculpe no corpo existencial, uma dimensão política e social, constituindo sentimento de não pertencimento pleno de ambiguidades e confusão (portanto, de sofrimento), expresso com frequência pelos tamacheque que conheci. Para ele, Bamako era uma passagem, espaço de trânsito<sup>23</sup>.

De fato, Sadahel não chegou a finalizar o liceu no Mali, conseguiu a bolsa Al-Azhar e foi para o Cairo em 2009, antes de concluir e de fazer o exame nacional de conclusão (BAC). No Cairo, foi obrigado, após o exame de admissão (*qubūl*), a (re)iniciar o 11º ano escolar, contudo, devido a seu empenho e aplicação fez exames antecipadamente e obteve bons resultados no exame de fim do ensino médio egípcio. Logo em seguida, ingressou e está na graduação em jornalismo e comunicação da Universidade Al’Azhar.

Quando chegou ao Egito, foi recebido por jovens tamacheque que o precederam. Sobre esse momento comentou que “a sociedade azawadiana é religiosa e coesa entre si, visto a cultura, a vizinhança e a solidariedade onde quer que estejam”, acrescentando que “aqui não me senti como estrangeiro, não vivi o sentimento de *ghorbat* nem moral nem cultural” [sic] (Entrevista 1).

<sup>22</sup> Sadahel, que preferiu fazer sua entrevista em árabe, teve sua entrevista traduzida por um dos jovens tamacheque do Cairo.

<sup>23</sup> Ver sobre Tamacheque em Bamako, o estudo de Canut e Iskrova (1996).



Sadahel disse que foi recebido afetuosamente:

[...] fomos diretamente para o quarto dos azawdianos no Cairo, lugar de acolhida, abrigo social da sociedade azawdiana em toda sua diversidade e composição, era a púlpito intelectual naquele tempo: partilhávamos ideias e visões políticas e, igualmente, discussões científicas e outras sobre nossa sociedade em toda sua extensão desde o sul da Líbia, passando pela Argélia, Níger e Mali, terminando no Marrocos e na Mauritânia. [sic] (Entrevista 1).

A viagem-busca é dimensão importante tanto para Sadahel como para Do'as. Ela reenvia, em seus itinerários pessoais, a um esforço de resistir e ir além de uma trama esgarçada, rasgada pela marcha tamacheque contemporânea. Desse sentimento de esgarçamento social e cultural no presente da *tumast*<sup>24</sup> tamacheque, a juventude percorre em suas andarilhagens tortuosas, tendo o saber nos passos e no horizonte, as suas aspirações. Este é, enfim, um retecer-se existencial e uma forma de reconfiguração de *seu-ser-no* mundo com o Outro.

Aqui, a formação intelectual apresenta-se como possibilidade de autoinscrição no contemporâneo amparado por subjetividade e em uma ética comum muito distanciada de uma concepção de nacionalidade (KHACHAB, 2010), mais próxima, talvez, do sentido sufi de pertencimento, no qual é possível sentir-se em casa fora de seu ambiente familiar e social, sem ser despojado de sua etnicidade. O árabe, além da língua tamacheque, a presença de outros jovens numa mesma comunidade de destino, o islã e Al-Azhar, somados à ampliação e intensificação de relações criadas/favorecidas pelas redes sociais e, mais recentemente, o *WhatsApp*, compõem os elementos para que as terras do Nilo fossem percebidas, ao menos em parte, como tamacheque. Nesse movimento, pode-se dizer que subsiste uma relação entre nomadismo, viagem e aventura do conhecimento, pois cria em cada um o imperativo do movimento. Khachab (2010, p. 62) conclui: “O nomadismo extremo dos sufis, em que o corpo está sempre em um ambiente familiar independentemente do contexto geopolítico, paradoxalmente pode ser algumas vezes convertido em uma territorialidade enraizada”. Ou seja, vive-se o imperativo da transformação do desconhecido em aprendizagem de si e do mundo para fazer face à ansiedade e às aspirações.

---

<sup>24</sup> Noção que remete ao vasto conjunto da sociedade tamacheque, frequentemente traduzida por nação.



## **Caminhos que levam ao Cairo: Al-Azhar, destino partilhado em uma alter-territorialidade**

A Universidade Al-Azhar significa uma dimensão incontornável para a história dos estudantes tamacheque no Egito. Apenas um dos onze jovens tamacheque que estudaram no Cairo entre 2003 e 2015 havia chegado por meio de percurso que não tinha Al-Azhar em seu horizonte. A antiga instituição islâmica representa um horizonte pluridimensional e uma mina simbólica: de saber e formação, de conexão intelectual, social e cultural.

Trata-se do mais antigo estabelecimento universitário para os muçulmanos do mundo, fundado em 970 D.C. pelos fatímidas, desenvolvendo-se a partir da mesquita. No século XX, o Egito, enquanto Estado, passou a usá-lo em sua diplomacia. Muhammad ‘Abduh (1849-1905) foi um importante líder reformador, *mufiti* (conselheiro legal islâmico) entre 1899 e 1905, que defendeu uma interpretação literal do Qur’ân e da Shari’at, ao mesmo tempo em que insistiu na necessidade de desenvolver as ciências e a tecnologia para permitir aos muçulmanos de fazer face à modernidade ocidental (LUIZARD, 1995). Pierre-Jean Luizard afirma que Al-Azhar corresponde, ainda, a um sistema político-religioso sob a liderança do Estado nacional egípcio, peça fundamental da legitimidade religiosa dos governantes, de Muhammad Ali a Sissi.

Em 1930, seus colégios e institutos foram reorganizados com três campos de ensino: a teologia islâmica, jurisprudência e língua árabe. Em 1961, uma nova reformulação tornou possível a criação de faculdades de ciências como medicina, comércio, agronomia, engenharia, língua e tradução (BAVA, 2014). De acordo com Brown (2011, p.4) houve uma ampliação em 1961,

[...] quando uma série de faculdades seculares foram associadas; até então, o ensino superior em al-Azhar tinha sido extensivo, mas dedicado exclusivamente aos estudos islâmicos. Além do ensino superior, uma rede nacional de escolas é supervisionada pela instituição.

No que se refere à sua importância na África, é preciso lembrar seu elo com uma história secular de mobilidade das elites muçulmanas africanas (BAVA; PLIEZ, 2009). Além disso, desde as lutas pelas independências e as políticas nasseristas para África, o Egito reforçou sua ligação histórica e socio-cultural dos países africanos, notadamente através da cooperação em educação e cultura em que Al-Azhar constituiu um elo significativo. Nasser não com-

preendia o Saara como barreira, mas como ligação no seio do pan-africanismo (UNESCO, 1984).

Complementar à política de Nasser e às bolsas de Al-Azhar, anualmente destinadas a estudantes africanos, o Egito desenvolve desde 2006 a chamada “Iniciativa Mubarak de Pós-Graduação de futuros líderes africanos”, oferecendo bolsas para estudantes africanos em vários campos científicos. Essa iniciativa integrou uma política de relações internacionais voltadas para a África, conforme o “*Egyptian Fund for Technical Cooperation with Africa*”, estabelecida desde o governo de Anwar El Sadat e ampliada por Hosni Mubarak (El-KAMEL, 2010).

As narrativas dos jovens tamacheque assim como as pesquisas apon- tam para relações que se renovaram ao longo dos séculos entre Al-Azhar, o Saara Central e o oeste do continente Africano (BAVA, 2014). Entre 1961 e 2005, 24,13% (5.447) dos mestrados foram concluídos por jovens de países africanos (SALL, 2009). Esses dados indicam a relevância da educação no interior da mobilidade africana, configurando o que Mazzela (2009) chama de mundialização estudantil. Em 2010, havia cerca de 4.500 estudantes estrangeiros segundo o então diretor da cidade universitária d’Al-Azhar<sup>25</sup> (Bu’ûth), Abdoul Mounim Hafiz Fudah<sup>26</sup>. Sophie Bava (2009) enfatiza que a universi- dade continua capacitando professores para transmitir conhecimento religioso em madraças e mesmo em universidades, notadamente na África do Oeste. Recruta, igualmente, futuros estudantes por meio de bolsa de estudos, com transporte e acomodação após um concurso, frequentemente mediados pelas Embaixadas egípcias.

Nos diferentes relatos, a vida social na universidade realizava-se, sobretudo, entre estudantes estrangeiros, principalmente africanos. Isso era reforçado pelo grande número de associações estudantis organizadas por regiões africanas, paí- ses, etnias e mesmo por ordens ou confrarias muçulmanas. A convivência com a sociedade egípcia era percebida como restrita e frequentemente circunscrita a situações formais, salas de aula ou eventuais trabalhos e contatos institucionais. Na Universidade do Cairo, contudo, havia uma interação mais próxima entre os estudantes tamacheque e jovens egípcios/as.

Estudar em Alzhar – independentemente da região de origem dos jovens tamacheque – constitui, igualmente, uma oportunidade de viajar, uma chance, um sonho, como nos elucida Sophie Bava (2014). A perspectiva dos jovens

<sup>25</sup> Cerca de 250 - 110 vivendo na cidade universitária - eram malineses (AG ADNANE, 2011).

<sup>26</sup> Seriam 9 mil estudantes, segundo Nasr Addine, (Entrevista 3).

tamacheque assemelha-se mais a um *jihad*<sup>27</sup>, a uma oportunidade sendo esculpida no improvável. Eles remetem em suas narrativas, de forma eloquente, mais precisamente a um dispositivo com conotação de travessia, de caminhar com etapas a serem ultrapassadas, sendo processo assumido individualmente e que se entrelaça a uma necessidade de extraversão e de formação como projeto de futuro e como forma de resposta aos desafios políticos, econômicos e culturais do Sael e do Saara tamacheque.

Nota-se aqui, conforme anteriormente referido, que o Saara construído como margem ou fronteira natural, cultural e histórica além de manter invisível a longa e rica história de suas sociedades, inviabiliza a compreensão dos seus sentidos plurais no bojo da mundialização estudantil contemporânea e das formas criativas dos horizontes imaginativos da/na territorialidade móvel e intersticial do mundo tamacheque contemporâneo. Eles revelam o poder do laço social tecido na relação com o saber, simultaneamente biográfico e impregnado de subjetividade.

Os espaços formativos assim compreendidos coabitam e tencionam tradições e saberes constituídos e são estratégias de uma visão de mundo que lhes dá contorno. Há, portanto, no campo da educação, espaços sociopolíticos que se desenvolveram ao longo da história segundo as orientações e confluências sociais e culturais específicas. Nota-se, assim, um contingente importante de crianças e jovens cujas trajetórias revelam a presença de “espaços formativos” (que envolvem iniciativas de pessoas, grupos, comunidades culturais e associações religiosas) muito diversos daquele proposto e sancionado pelas autoridades dos Estados nacionais. Estes, contudo, convivem – de forma mais ou menos tensa – com os interesses das elites muçulmanas. Estas últimas procuram abrir ou ampliar possibilidades de formar suas crianças, mesmo sem deter a hegemonia no campo da educação. Nesse sentido, o aporte econômico – notadamente até início dos anos 2000 – desde a Arábia Saudita a Kuwait, tornou o gerenciamento das políticas de educação mais complexo, tanto no Mali quanto no Níger.

Em contraste com o enrijecimento das fronteiras, vemos diferentes modalidades e de iniciativas conduzidas por pessoas/grupos. As trajetórias das pessoas singularmente caminham igualmente por traçados culturais e modalidades derivadas da mobilidade tamacheque na forma da sua própria concepção de viagem e de movimento. Há, assim, de um lado a resistência cultural e a fluidez de circulações e movimentos humanos e, de outro, a dinâmica tensa entre

---

<sup>27</sup> Aqui, utilizado em seu sentido de esforço pessoal, envolvendo engajamento espiritual e disciplina.

as fronteiras pós-coloniais. Abre-se aqui uma discussão sobre a educação e os investimentos para a formação de elites que obedecem a projetos plurais e, por vezes, antagônicos.

## **Conclusão: Itinerários imaginários do saber**

Gostaríamos de concluir evocando os Itinerários imaginários de Mahmoudan Hawad (1987, 1988, 1989, 1995, 2002), artista e poeta Ikaskazen (Kel Aïr), em cuja criação literária a noção de viagem conduz a uma espiral de reflexões em ebulição e movimentos permanentes. Viagem e movimento são noções centrais em sua obra, retomando Dahhia Abrous (2002), como expressão do caminhar-transe, atravessada por suspensão do tempo-espço para que a reflexão possa inundar a busca de/nos horizontes do deserto. Hawad abraça em sua poesia, o movimento do caminhante que o constrói na marcha que é busca, resistência e inovação no conjunto de sua produção literária: *L'anneau-sentier* (1989), *Caravane de la soif* (1988), *Chants de la soif et de l'égarment* (1987), *Buveurs de braises* (1995), entre outros.

A viagem – enquanto etapas de distanciamento das espacialidades e relações-abrigo – tornou-se, portanto, cada vez mais ousada, carregada de riscos e abertas a novos percursos de horizontes desconhecidos. Outros desafios sucederam-se.

O tema da viagem como desafio das dinâmicas culturais e fundamental para a consolidação do conhecimento e da força política é trabalhada intensamente pela literatura oral tamacheque, servindo aqui de apoio para a reflexão. Em um conto publicado por Hélène Claudot-Hawad (2002), os riscos da viagem revelam-se como processo formativo importante, expondo a pessoa a provas de habilidades e maturidade tanto pessoal quanto cultural. Diz a narrativa:

Aniguran ia viajar, levando seu filho e seu sobrinho. Assim, disse a sua irmã para que preparasse a viagem. Ela trabalhou durante semanas a fim de garantir que a bagagem ficasse pronta. Aniguran precisava atravessar o deserto até os limites de seu país e conhecer seus adversários, ou seja, tudo o que podia representar a alteridade: outras pessoas, sociedades, culturas e outros conhecimentos. Ele deveria fazer prova de força física, moral e de honra, envolvendo todas as suas habilidades. Na porta do deserto, Aniguran pediu às crianças para que dessem “a parte deles para o deserto”. O filho jogou, então, tudo que tinha. O sobrinho, por sua vez, dirigiu-se

com seu camelo para se juntar a seu tio e ficou ao seu lado, inventando histórias, debatendo e falando sem parar e com eloquência até que o sol se pôs, a fim de mostrar ao seu interlocutor, sua cultura e conhecimento. Ao chegar o fim da tarde, Aniguran disse aos meninos, “nós vamos acampar aqui, peguem suas provisões e que cada um se alimente com o que trouxe”. O filho surpreendido, exclamou: “mas, você disse para darmos nossa parte ao deserto, eu lhe dei a minha.” Adlessar, o sobrinho, explicou, então para seu primo, que “a parte do deserto, na viagem, é o conhecimento, e quem diz saber fala da arte da palavra”. (Extraído e adaptado de CLAUDOT-HAWAD, 2002, p.18-19).

Conhecimento e viagem são de muitos modos, portanto, entrelaçados no imaginário tamacheque. Se o conceito de viagem pode estar associado à superação de riscos, a viagem para se acessar a escola tem um lugar particular na história. Os itinerários desses jovens, como de tantos outros/as, conduzem de um país a outro do Saara e a universos urbanos de seus horizontes de aspirações. Esses jovens atravessaram tempo-espço políticos, fronteiras de diversas ordens: físicas, afetivas e simbólicas, vivenciando sequências de eventos relativos a escolhas e projetos possíveis, movimentando-se por meio do real que foram, simultaneamente, inventando. Mover-se é arriscar-se num projeto de mundo alimentado no/pelo movimento entre estranhamento e proximidade fugaz. Eles sofrem os anseios das descontinuidades e das falências, mas insistem em circular por meio de formas de comunicação, viabilizadas ou ampliadas pelas redes sociais e *Whatsapp*.

As trilhas narrativas fazem ressaltar percursos em que a religiosidade sufi constitui passarela para uma esfera pública, que restitui a todos eles a condição de cidadãos políticos e culturais cosmopolitas. Eles trabalham em confluências múltiplas: de línguas (tamacheque, árabe, francês) e de tradições intelectuais (árabes e ocidentais, sobretudo, produção histórica e política). Não se pode esquecer aqui, as redes e laços tecidos pela dimensão artística explícita, por exemplo, na emergência e dinâmicas da *guitarra* do movimento da Techúmara (*Teshumara*) tamacheque desde os anos 1980-90 (AG ADNANE, 2014), como veiculadora de horizontes que revelam um “cosmopolitismo crioulo” (ROSA, 2015; GABRIEL; ROSA, 2015), indo bem além da dicotomia entre cultura e nomadismo tamacheque e o contemporâneo.

Aqui, a tessitura de continuidade permanece revitalizada pela cadeia narrativa de metamorfoses e de pertencimento ancestral comum em que passado-

-presente-futuro formam uma percepção de territorialidade saariana comum que continuou a desestabilizar fronteiras (coloniais e pós). São, entretanto, travessias cada vez mais povoadas por novas formas de riscos e periculosidade. Por outro lado, cada um em seus itinerários (re)constrói e (re)aviva, de modo diverso e múltiplo, sua luta existencial e política. Eles tecem, com outros de sua geração, as etapas de uma viagem que os desfiem a um nomadismo outro, a metamorfoses de horizontes e nomadismos que exigem ser inéditos.

### ***From madrasahs to Egyptian Universities: itineraries of Tamasheq students***

**ABSTRACT:** *This paper focus on the itineraries of young Tamasheq students in Egypt that began their education in Koranic or French-Arabic schools (madrasahs). They were all attracted by Al-Azhar, revered tertiary institution and a household name in the Islamic world. However, all of them have considered the University of Cairo as a more promising place to continue their studies on the postgraduate level, providing them with access to what they call 'modern' studies. This paper is based on fieldwork carried out in Cairo between 2010 and the beginning of 2015 and in Mali between 2010 and 2017. Our reflexions spring from a set of observation strategies, daily life interviews, group tours, participation in festive events, meetings and discussions. We have attempted to trace the importance of a space of emerging exchanges through the mobility of students, as well as the current importance of travel in search for knowledge in the Sahara.*

**KEYWORDS:** *Youth in African Higher Education. Kel Tamacheque students. African mobility and education in Egypt. Education and imaginative horizons. Saharan contemporary history.*

### **REFERENCIAS**

ABDEL-NOUR, J. **Dictionnaire Abdel-Nour al-Mufasssal arabe-français et français-arabe.** Paris: Albouraq, 2004.

ABOUBACAR, A. **Les relations entre les deux rives du Sahara du XI<sup>o</sup> au début du XX<sup>o</sup> siècle.** Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2005.

ABROUS, D. Le voyage dans l'œuvre littéraire de Hawad. In: CLADOT-HAWAD, H. **Voyager du point de vue Nomade**. Paris: Paris-Méditerranée, 2002, p.167-175. Disponível em: <<http://www.editions-amara.info/le-voyage-dans-loeuvre-litteraire-de-hawad/>>. Acesso em: 23 set. 2017.

ACHEBE, C. **Home and Exile**. New York: Anchor Books, 2000.

AG ADNANE, M. **Ichumar**: da errância à Música como Resistência Cultural Kel Tamacheque (1920-2010): Raízes Históricas e Produção Contemporânea. 2014. 180p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

AG ADNANE, M. L'expérience de l'Union Générale des Unions et Associations des Etudiants Africains en Egypte - GUASA - et la formation de réseaux. In: POINT SUD. **Workshop Spaces in Movement**: New Perspectives on Migration in African Settings, Bamako, 19-23 jan. 2011. Point Sud Center for Research on Local Knowledge has the support of Frankfurt University and the German Research Foundation (DFG) for Africa-related activities in the humanities and social sciences.

AG DOHO, S.A. **Touareg 1973-1997**: Vingt-cinq ans d'errance et de déchirement. Paris: L'Harmattan, 2010.

AL-INSAR, M.A.A.A. La scolarisation moderne comme stratégie de résistance. **Revue du monde musulman et de la Méditerranée**, Paris, n.57, p. 91-98, 1990.

AL ANSAR, A. M.d M. **الأوفى في تاريخ بني أنفا الأنصار** [História dos filhos de Infa Al-Asar]. Riad: Dar Al-kitab wa Al-Sunna, 2010.

ARKAM, F. S. Espace sacré et pouvoir symbolique au Sahara: l'influence des chorfa marabouts originaires de l'Essuk dans la gestion de la cité en Ahaggar. **Insaniyat إنسانيات**, Oran, n. 51-52, p. 221-235, 2011. Disponível em: <<http://insaniyat.revues.org/12701>>. Acesso em: 11 abr. 2015.

BADI, D. **Les migrations touarègues**. Alger: Publications du CNRPH, 2001.

BATESON, G. **Mind and nature**: A necessary unity. Toronto: Bantam Books, 1980.

BAVA, S. Al Azhar, scène renouvelée de l'imaginaire religieux sur les routes de la migration africaine au Caire. **L'Année du Maghreb**, Aix-en-Provence, n.11, p.37-55, 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/annee-maghreb/2217>. Acesso em: 26 set. 2017.



BAVA, S. Les étudiants africains d'Al Azhar au Caire: entre mobilité traditionnelle et nouveaux projets migratoires. In: MAZZELLA, S. (Org.) **La mondialisation étudiante: Le Maghreb entre Nord et Sud**. Tunis-Pairs: IRMC- Khartala, 2009. p.347-359.

BAVA, S.; PLIEZ, O. Itinéraires d'élites musulmanes africaines au Caire. **Afrique contemporaine**, Paris, v. 3, n. 231, p.187-207, 2009.

BERNUS, S. et al. **Le fils et le neveu**. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1995.

BOILLEY, P. **Les Touaregs Kel Adagh: Dépendances et révoltes: du Soudan français au Mali contemporain**. Paris: Karthala, 1999.

BOILLEY, P. et al (Org.). **Nomades et commandants: administration coloniale et sociétés nomades dans l'ancienne AOF**. Paris: Karthala, 1993.

BOURDIEU, P. **Invitation to a Reflexive Sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

BROWN, N. J. **Post-Revolutionary al-Azhar**. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2011.

CANUT, C.; ISKROVA, I. Langues et identités en question: Le cas des touaregs en milieu urbain (Bamako, Kidal). In: CLAUDOT-HAWAD, H. (Org.). **Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes**. Nouvelle édition. Aix-en-Provence: Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, 1996. Disponível em: <<http://books.openedition.org/iremam/2826>>. Acesso em: 29 mar. 2018.

CLAUDOT-HAWAD, H. Noces de vent: épouser le vide ou l'art nomade de voyager. In: CLAUDOT-HAWAD, H. (Org.). **Voyager d'un point de vue nomade**. Paris: Paris-Méditerranée, 2002. p.11-36.

CLAUDOT-HAWAD, H. Personnages de l'entre-deux chez les Touaregs: L'initié, l'évadé, l'aggag, le soufi. In: CLAUDOT-HAWAD, H. (Org.). **Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes**. Nouvelle édition. Aix-en-Provence: Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, 1996. Disponível em: <<http://books.openedition.org/iremam/2826>>. Acesso em: 27 mar. 2018.

CLIFFORD, J. Diasporas: Cultural Anthropology: **Journal of the Society for Cultural Anthropology**, Washington, v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994.



COLIN, F.; LABRIQUE, F. Recherches archéologiques dans l'Oasis de Bahariya (1997-2000). **Dialogues d'histoire ancienne**, Cairo, v. 27, n.1, p.159-192, 2001.

CRAPANZANO, V. **Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

CRAPANZANO, V. Life Histories. **American Anthropologist**, Malden, v. 86, n. 4, p.953- 960, 1984.

EL-KAMEL, H. **Egyptian Diplomacy and International Relations**. Madrid: Elcano Royal Institute, 2010. Disponível em: <<https://www.files.ethz.ch/isn/116848/WP%2013,%202010.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2017.

FAKHRY, A. **The oases of Egypt: Bahriyah and Farafra Oases**. Cairo: The American Univ. in Cairo, 2003. First edition: 1974.

GABRIEL, S. P.; ROSA, F. (Org.). **Cosmopolitan Asia: Littoral Epistemologies of the Global South**. London; New York: Routledge, 2015.

GIUFFRIDA, A. Clerics, Rebels and Refugees: Mobility Strategies and Networks among the Kel Antessa. **The Journal of North African Studies**, London, v.10, n.3-4, p.529-543, Sept/Dec. 2005.

GONÇALVES, M. A. et al. (Org.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

HAWAD, M. **Détournement d'horizon**. Octon: Greges, 2002.

HAWAD, M. **Buveurs de braises**. Saint Nazaire: MEET/ Maison des Ecrivains Etrangers et des Traducteurs, 1995.

HAWAD, M. **L'Anneau-Sentier**. Céret: Ed. de l'Aphélie, 1989.

HAWAD, M. **Caravane de la soif**. Aix-en-Provence: Edisud, 1988.

HAWAD, M. **Chants de la soif et de l'égarement**. Aix-en-Provence: Edisud, 1987.

KEENAN, J. **The Sahara: Past, Present and Future**. London: Routledge, 2013.

KHACHAB, W. E. Sufis on Exile and Ghorba: Conceptualizing Displacement and Modern Subjectivity. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, Durham, v. 30, n. 1, p.58-68, 2010.

LECOCQ, B. **Disputed Desert**: Decolonisation, Competing Nationalisms and Tuareg Rebellions in Northern Mali. Leiden; Boston: BRILL, 2010. (Afrika-Studiecentrum, 19).

LECOCQ, B. Distant shores: a historiographic view on the Sahel Sahara divide. **Journal of African History**, Cambridge, v. 56, n.1, p.23-36, 2015.

LUIZARD, P-J. Al-Azhar, institution sunnite réformée. In: ROUSSILLON, A. **Entre réforme sociale et mouvement national**: Identité et modernisation en Égypte (1882-1962), p. 519-548. Le Caire: CEDEJ-Égypte/Soudan, 1995. Disponível em: <<http://books.openedition.org/cedej/1442>>. Acesso em: 07 nov. 2016.

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. In: MARCUS, G. **Ethnography through Thick/Thin**. Princeton: Princeton University Press, 1998. p.79-104.

MAZZELLA, S. **La mondialisation étudiante**: Le Maghreb entre Nord et Sud. Tunis-Pairs, IRMC- Khartala, 2009.

MORAES FARIAS, P. F. **Sahel, a outra costa da África**. Curso ministrado por de Paulo Farias. Casa das Áfricas, São Paulo, 29 set. 2004. Video podcast no dailymotion, 50 min. Disponível em: <<http://dai.ly/xc4gfj>>. Acesso em: 21 ago. 2017.

MORAES FARIAS, P. F. **Histoire contre mémoire**: Epigraphie, chroniques, tradition orale et lieux d'oubli dans le Sahel Malien. Rabat: Institut des études africaines, 1993. (Conférences, 13).

MORAES FARIAS, P. F. Pilgrimages to Pagan Mecca. In: BARBER, K.; MORAES FARIAS, P.F. de (Org.). **Discourse and its disguises**: the interpretation of African oral texts. Birmingham: Birmingham University Press, 1989. p.152-170. (African Studies Series 1).

NORRIS, H.T. A summary of the history of the Eastern Kel Antasar attributed to Ibn As-Najib (1710-1720). **The Maghreb Review**, London, v.4, n.2, p.36-40, 1979.

OTAYEK, R. L'islam dans son miroir ou comment des journaux égyptiens voient l'islam en Afrique noire, **Politique Africaine**, Paris, v.30, p.32-49, 1988. Disponível em <<http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/030032.pdf>>. Acesso em: 23 set. 2017.

ROSA, F. **The Portuguese in the Creole Indian Ocean:** Essays in Historical Cosmopolitanism. New York: Palgrave Mcmillan, 2015. Palgrave Indian Ocean World Studies Series.

SALL, M.Y. **Al-Ahar d'Égypt, l'autre institution d'enseignement des Sénégalais.** Caire: Édition de l'auteur, 2009.

UNESCO. **Les relations historiques et socioculturelles entre l'Afrique et le monde arabe de 1935 à nos jours:** documents de travail et compte rendu des débats du colloque tenu à Paris du 25 au 27 juillet 1979. Paris: Unesco, 1984.

ZEGHAL, M. **Gardiens de l'Islam:** Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine. Paris: Presses de Sciences Po, 1996.

## ENTREVISTAS

AL ANSAR, Abdou Rahmane Mohamed Ammoulou. Sadahel. [Cairo, jan., 2015]. Entrevistadores: Denise Dias Barros e Mahfouz Ag Adnane. Entrevista 1, pesquisa de campo.

AL ANSAR, Abdou Rahmane Mohamed Saleh. Do'as [Cairo, jan., 2015]. Entrevistadores: Denise Dias Barros e Mahfouz Ag Adnane. Entrevista 2, pesquisa de campo.

ADDINE, Nasr. Sociedade dos africanistas no Egito. [Cairo jul., 2013] Entrevistadores: Denise Dias Barros e Mahfouz Ag Adnane. Entrevista 3, pesquisa de campo.

Recebido em 20 de outubro de 2017

Aprovado em 17 de janeiro de 2018



# CAPULANAS E MACUTI – CAMADAS DE TECIDOS, FOLHAS E HISTÓRIAS

Helena Santos Assunção<sup>1</sup>

Aiúba Ali Aiúba<sup>2</sup>

**RESUMO:** Este texto é um esforço conjunto por parte de uma antropóloga brasileira e um historiador moçambicano de pensar elementos da materialidade que constituem e caracterizam a Ilha de Moçambique. Abordaremos dois “objetos”, um na esfera da arquitetura, o *macuti*, e outro na esfera do vestuário, a *capulana*, apresentando sua relevância social e algumas das múltiplas formas de uso e significados que lhes são associados. Após esse exercício de comparação e aproximação, voltaremos nossa atenção a uma situação onde esses dois elementos revelam-se fundamentais: os ritos funerários.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Macuti*. *Capulana*. Ilha de Moçambique. Materialidade.

## Preâmbulo

Este texto é um esforço conjunto por parte de uma antropóloga brasileira e um historiador moçambicano de pensar elementos da materialidade que constituem e caracterizam a Ilha de Moçambique. Abordaremos dois “objetos”, um na esfera da arquitetura, o *macuti* (telhado de folha de palmeira), e outro na esfera do vestuário, a *capulana* (tecido estampado africano), apresentando sua relevância social e algumas das múltiplas formas de uso e significados que lhes são associados. Após esse exercício de comparação e aproximação, voltaremos nossa atenção a uma situação onde esses dois elementos revelam-se fundamentais: os ritos funerários.

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ – Brasil. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. [helena.s.assuncao@gmail.com](mailto:helena.s.assuncao@gmail.com).

<sup>2</sup> Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC), Rio de Janeiro – RJ – Brasil. Doutorando em História Social da Cultura. Universidade Lúrio, Moçambique. Professor na Faculdade de Arquitetura e Planejamento Físico e pesquisador do CEDIM (Centro de Estudos e Documentação da Ilha de Moçambique). [aiubaali@gmail.com](mailto:aiubaali@gmail.com).

O texto possui uma intenção e caráter mais etnográfico e descritivo do que de discussão teórica mais aprofundada. Por se tratar de um texto escrito a quatro mãos, no qual em alguns momentos a singularidade da experiência sobrepõe-se à possibilidade de um discurso conjunto, optamos por alternar entre a primeira pessoa no singular e no plural ao longo da escrita. Acreditamos que as especificidades do local de fala e perspectivas de cada um são relevantes para a construção e complementaridade das reflexões presentes no texto. Assim, quando o contexto se referir a *capulanas*, a voz em primeira pessoa singular é da autora, e quando se referir ao *macuti* é do autor. Os nomes utilizados são reais, pois as pessoas presentes no texto consentiram ou expressaram vontade que se mantivessem os nomes originais. As imagens são nossas (salvo quando especificada a autoria na legenda) e também tiveram permissão de uso. Quanto às convenções gráficas, optamos por deixar em itálico as palavras em *macua* ou expressões locais; para as palavras em árabe, optamos por utilizar as variantes locais, explicitando as formas literárias em notas de rodapé.

## Introdução

Uma nova perspectiva de se pensar a História Social trouxe consigo questionamentos a essencialismos associados ao conceito de cultura que vigoravam na maneira como a Ciência Social era pensada e escrita, muitas vezes marcada por um caráter estático, homogêneo e com fortes influências coloniais, que culminava em uma hierarquização das culturas. Nesse contexto, nota-se uma avalanche de intelectuais que se preocupam em abordar o que Peter Linebaugh e Marcus Rediker (2008), na sua obra *A hidra de muitas cabeças*, consideram uma “história vista de baixo”, na qual, dialogando permanentemente com a Antropologia, valorizam os chamados “sujeitos subalternos” e enfatizam o dinamismo e fluidez da cultura.

Nesse sentido, também tentaremos aportar uma “visão de baixo” para introduzir os leitores e leitoras a essa ilha e às paisagens urbanas e dinâmicas humanas que se configuram ali. Seguindo a proposição de Michel de Certeau (2000), em *A Invenção do Cotidiano*, vamos olhar para este espaço a partir da perspectiva da cidade caminhada, vivida, em contraponto a uma “visão de cima”, na qual a cidade é planejada, desenhada, analisada.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> O autor, ao analisar as “práticas de espaço” pensa uma distinção entre a perspectiva de um “voyeur” e um “caminhante”- o que leva também a um deslocamento do conceito de “cidade” ou cidade-conceito, “instaurada pelo

## A ilha caminhada

Ao atravessar a ponte que liga a Ilha de Moçambique ao resto do continente – uma ponte de 3,5km de mão única, com alguns pontos que permitem esperar outro veículo passar – podemos cruzar com algumas pessoas pescando com fio e anzol, carros levando turistas, ou *chapas*<sup>4</sup> com moradores que vão até o Lumbo (continente) para fazer o *rancho*<sup>5</sup>. Também avistamos barcos à vela (*dhow*<sup>6</sup>) que indicam a aproximação a uma “estética árabe/asiática”<sup>7</sup> e já começamos a sentir a proximidade com as águas do Índico, que isolariam a pequena ilha<sup>8</sup> não fosse por essa mesma ponte que acabamos de atravessar.

A paisagem arquitetônica da Ilha oferece imagens dos encontros de homens e mulheres de distintas origens – africanos, árabes, indianos, portugueses – que tiveram lugar ali, bem como do efeito do tempo (de transformação e destruição) sobre as construções que os evidenciam. A divisão política e urbana entre “cidade de pedra e cal” e “cidade de *macuti*” também revela-nos memórias de uma segregação colonial – quando a primeira era o local dos brancos, e a segunda dos “indígenas”. As casas de *macuti* que compõem esta última são, basicamente, construções de pau-a-pique com cobertura vegetal de palha de coqueiro<sup>9</sup>. Essa divisão é hoje atualizada de outras formas, sendo a primeira parte

---

discurso utópico e urbanístico” para a análise das “práticas urbanas”, “que deveriam levar a uma teoria das práticas cotidianas, do espaço vivido e de uma inquietante familiaridade da cidade” (CERTEAU, 2000, p. 174-175).

<sup>4</sup> *Chapas* são vans que realizam o transporte coletivo em Moçambique. Como as *peruas* no Brasil, são kombis ou outros modelos, particulares que circulam com um motorista e um trocador e quantos passageiros couberem, sentados e em pé. Os *chapas* circulam nas cidades do país, mas também fazem viagens inter-municipais, como é o caso do trecho Nampula-Ilha de Moçambique (capital da província), que leva em torno de 2h30min. No caso do pequeno trecho que liga a Ilha ao continente, costumam ser caminhonetes com a traseira aberta, onde as pessoas se sentam ou ficam em pé. Em Maputo esse transporte é chamado de *mylove*.

<sup>5</sup> “Fazer o rancho” é realizar a “compra de mês” para a casa, comprando alimentos básicos em grande quantidade, já que não é possível fazer dentro da Ilha.

<sup>6</sup> *Dhow* (em árabe: دَوَّالَة *dāw*) é o nome genérico dado aos tradicionais veleiros utilizados na região do Mar Vermelho e do Oceano Índico que possuem um ou mais mastros com velas latinas. Fonte: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Dhow>>. Acesso em: 22 maio 2018.

<sup>7</sup> Para um ponto de vista “ocidental” sobre a estética “oriental”.

<sup>8</sup> A área peninsular é de apenas 1 km<sup>2</sup>, sendo 3 km de comprimento e 300m de largura. Ilha de Moçambique é um distrito administrativo que também compreende uma zona continental de maior extensão. No texto estamos nos referindo, especificamente, à área peninsular, que constitui a cidade de nome Ilha de Moçambique.

<sup>9</sup> Segundo Hougaard e Kruse (1985, p.150): “[...] o modo de construção mais corrente é pau-a-pique, com cobertura de quatro águas assente em bambu. Os tetos são feitos em mangal ou bambu e rebocados. As paredes exteriores são rebocadas em argamassa de cal e caiadas com cal pigmentada. As vedações dos quintais são feitas geralmente em bambu.”

da cidade o local de hospedagem e passeio de turistas - os *whites*, ou *mucunhas*<sup>10</sup> como são chamados pelos ilhéus – e a “cidade de macuti”, com os bairros Litine, Esteu, Santo Antônio, e Areal – onde reside a maior parte da população local, majoritariamente negra ou mestiça<sup>11</sup>. Alguns desses bairros, como Litine e Esteu, encontram-se em uma área rebaixada da cidade, cujo solo foi utilizado para a construção da “cidade de pedra e cal”, oferecendo à vista um mar de telhados de *macuti*. Antes de descer as escadas que dão acesso ao bairro, é possível ter uma visão “de cima”, na qual vemos mangas, piri-piri (pimenta), peixe, mandioca, secando sobre os telhados de placas de zinco ou de *macuti*, e os labirínticos caminhos de areia que ligam as casas e quintais umas às outras. Muitas pessoas circulam e fazem atividades nesses espaços “fora da casa”, os quintais: local de cozinhar, comer, brincar, receber visitas, e até mesmo de dormir, quando está muito quente. Entrando nos bairros, praticamente só se ouve conversas em *emakhuwa*<sup>12</sup> (língua macua), e as pessoas se saudando com o característico “salamaleico” (*Saalam Aleikun*). O islamismo – religião professada por quase a totalidade dos ilhéus, e uma das mais perceptíveis heranças da influência árabe – também se deixa ver nas muitas mesquitas presentes na cidade, nas constantes orações e preparações (*Udus*) e nas vestimentas – sobretudo às sextas-feiras, quando os homens estão de *malea* (nome local da vestimenta islâmica). As mulheres, por sua vez, sempre envoltas pelas capulanas, lenço na cabeça, e *nsunki* ou *hijab*.

*Capulanas* são, em geral, tecidos industrializados de algodão estampados, de dimensões fixas (1m x 1,80m), provenientes da Índia, China, Tanzânia, costa ocidental africana, ou produzidos localmente na cidade de Nampula. Esses tecidos são muito comuns em diversos países africanos, variando suas estampas e formas de uso, mas, basicamente, são utilizados para envolver o corpo da mulher da cintura até os pés, para amarrar bebê nas costas, cobrir a cabeça e carregar coisas. O *nsunki* é uma forma de cobrir a parte de cima do corpo com a capulana (como se fosse um xale). O *hijab* é um tecido já cortado no formato do rosto

<sup>10</sup> *Mucunha* é o termo na língua local (macua) para designar os brancos.

<sup>11</sup> Existe também o “turismo doméstico”, de moçambicanos que visitam a Ilha, que podem tanto ficar na cidade de pedra e cal quanto na cidade de macuti. A divisão “racial” da Ilha apresenta algumas exceções, e não é tão forte quanto no período colonial, mas ainda pode ser percebida nos dias de hoje.

<sup>12</sup> Macua (*emakhuwa*) é a língua com mais falantes em Moçambique, sobretudo na região norte, nas províncias de Nampula, Niassa, Cabo Delgado e Zambézia. É a língua que se ouve nas ruas, mercados, e estradas, no dia-a-dia. A língua oficial do país, usada nas repartições, bancos, escolas, administração é o português.

Moçambique é um país multi-étnico, cuja riqueza e complexidade cultural se manifesta nas mais de vinte línguas faladas no território. Neste ensaio, focamos nosso escopo de análise no grupo etno-linguístico macua da província de Nampula, e, mais especificamente, nas povoações do litoral da província, chamadas *macuas naharrás*.



para tapar a cabeça, pescoço, ombros, colo e braço. Atualmente, também vemos algumas mulheres de burca, mas são minoritárias.

Tendo em vista esta breve descrição do que seria uma paisagem da Ilha de Moçambique, vamos voltar nosso olhar especificamente para o macuti e a capulana, no intuito de mostrar como elementos da cultura material podem ser extremamente ricos para compreender as relações sociais e identitárias de um determinado local.

## Camadas de tecidos, folhas e histórias

O macuti e a capulana formam não apenas camadas materiais – de tecidos e folhas – mas também camadas de histórias e memórias, pessoais e locais, que tentaremos explorar no texto. Embora os tecidos sejam muito mais “efêmeros” do que elementos materiais da arquitetura – tanto pelo tipo de material e de uso, quanto pela maior variabilidade dos padrões e das modas que se sucedem – o uso das capulanas tem um caráter de permanência e remonta à própria história da Ilha de Moçambique.

Segundo as mulheres da Ilha com quem tive oportunidade de conversar, algumas delas sendo indicadas justamente por serem mais idosas e conhecerem histórias ‘de antigamente’, a capulana teria vindo dos indianos ou dos árabes. Na verdade, parecia-me que não importava tanto a proveniência exata dos tecidos: as capulanas chegavam às mãos delas através das “lojas dos indianos”, e isso era o traço distintivo mais importante – comprar na loja – em relação aos “macuas do interior”<sup>13</sup>, que utilizavam tecidos fabricados a partir de cascas de árvores, chamados *nakotho*, como relatou D. Muhanjuma.<sup>14</sup> Ao lhe indagar se na Ilha já haviam usado também esse tecido artesanal, ela respondeu-me, um pouco exasperada, “nós íamos usar *nakotho* por quê? Se tínhamos loja aqui?”. Em outra entrevista, com Sania (minha anfitriã) e sua tia, as duas discutiram sobre a provável origem das capulanas, começando pela suposição que tinham sido os árabes a trazê-las, ou os indianos – e descartando as duas, pois estes usavam vestimentas diferentes – chegaram, então, à conclusão que “é nossa naturalidade macua”.

<sup>13</sup> Também chamados simplesmente “macuas” em certas ocasiões pelos habitantes do litoral, quando estão se colocando como “mais civilizados” que os do interior, que seriam “atrasados”.

<sup>14</sup> D. Muhanjuma é uma senhora batuqueira (que participa de cerimônias tradicionais como os ritos de iniciação femininos e danças), portanto conhecedora da “cultura da Ilha”. Ela foi esposa do pai de Sania, minha anfitriã na Ilha, que participou da entrevista como tradutora.

A nosso ver, essas considerações estão conectadas ao contexto histórico e social da Ilha de Moçambique: entreposto comercial, primeira capital do país, e ponto de confluência de diversas culturas; gerando assim conexões e misturas, sendo a própria “cultura swahili” um exemplo forte disso<sup>15</sup>. Esse dentro-e-fora é constitutivo de qualquer formação cultural, mas particularmente presente nesse local, com uma valorização acentuada no que vem de fora como o “civilizado”.

## **Histórias de macuti – uma visão da ilha a partir das casas**

As conexões também podem ser percebidas nas dimensões arquitetônicas - sendo as “casas de macuti” parte desses elementos “endêmicos” - e são um dos motivos pelos quais a Ilha de Moçambique foi reconhecida como Patrimônio Mundial da Humanidade em 1991, tendo, para essa distinção, sido considerados dois critérios (IV e VI), sendo o primeiro mais relevante para nossa reflexão. O critério (IV) elucida:

A cidade e as fortificações da Ilha de Moçambique são exemplos excepcionais da arquitetura e técnicas de construção, onde as tradições locais, a influência portuguesa e, até certo ponto, a influência árabe e indiana se amalgam. Alguns materiais usados e a persistência dos princípios decorativos ilustram uma etapa significativa na história humana. A tipologia da arquitetura tradicional do Macuti demonstra a coexistência de dois diferentes estilos arquitetônicos ao longo do tempo e no espaço (UNESCO, 1999).

A Ilha de Moçambique possui uma arquitetura bastante rica, que é exemplo excepcional de uma dicotomia urbana resultante da diversidade cultural e interação entre as pessoas de diferentes origens: bantu, swahili, árabe, persa, indiana, europeia, o que, sem dúvida, enaltece o caráter transnacional da pequena Ilha.

Com a presença europeia a partir do século XV, a construção da cidade manteve a sua estrutura anterior e os edifícios foram construídos em pedra coral,

---

<sup>15</sup> A “cultura swahili”, também fruto dos cruzamentos do Índico na costa oriental africana, engloba uma série de grupos étnicos articulados pela língua *kiswahili* e pelo islamismo. No caso do grupo étno-linguístico macua, as populações da costa, chamadas *macua naharrá*, não falam o *kiswahili*, como as outras populações do litoral índico; no entanto, apresentam elementos culturais e religiosos comuns que permitem inseri-las no espectro da “cultura swahili”.

cal e madeira. A escassez de mão-de-obra portuguesa fez com que a construção dos edifícios fosse igualmente assegurada pelas comunidades africanas e pelas comunidades hindus viradas para as artes finas. Algumas coberturas eram em macuti, mas predominavam os terraços, denotando a influência de Diu (na Índia) e semelhanças com o Algarve (em Portugal), para aproveitar a água das chuvas que eram recolhidas em cisternas.

A parte norte, Cidade de Pedra e Cal, de raiz swahili, mas com fortes influências árabe e portuguesa, possui uma estrutura e um desenho do edificado relativamente homogêneo, e ali vive uma parte relativamente pequena da população da Ilha, estando uma parte dos edifícios em situação de abandono e/ou em ruínas, e outra em recuperação.

A parte sul, Cidade de Macuti, também de origem swahili e de construção tradicional local, possui um “valor de conjunto”, em que o evidente interesse de cada edifício dilui-se por corresponder a um mesmo modelo que se repete *ad infinitum* (CESO-CI, 2009)<sup>16</sup>.

**Figura 1** – A esquerda, Cidade de Pedra e Cal; A direita, Cidade de Macuti.



**Fonte:** imagens cedidas por Cláudio Zunguene.

As razões para a sua “divisão” associam-se às formas como a ocupação portuguesa operou-se. Durante séculos, a presença portuguesa teve que coabitar com o “outro”, primeiro árabes e populações islamizadas, indianos e, por fim, os concorrentes europeus (franceses), já no século XVII. A economia da Ilha, baseada no comércio de ouro, marfim e âmbar, e, mais tarde, o tráfico de pessoas

<sup>16</sup> CESO-CI Internacional, é uma empresa de consultoria que elaborou o Plano de Desenvolvimento Integrado da Ilha de Moçambique em 2009.

(escravizados)<sup>17</sup> (CAPELA; MEDEIROS, 1987) tornava-a atrativa e obrigava os seus ocupantes a estratégias de convivência e de defesa. A construção da cidade colonial é disso um reflexo. Retrata uma lógica defensiva, quer perante o exterior quer no espaço da própria ilha. Para Sousa (2009), essa tensão ficou bem patenteada no século XIX, em razão das ameaças de rebelião no continente, que fizeram com que se acerbassem as normas de controle.

Na Cidade de Pedra e Cal, um conjunto de posturas camarárias obrigava os seus moradores a uniformizar as suas habitações (cores, fachadas, condições higiénicas). Por outro lado, nenhum escravizado<sup>18</sup> podia construir palhotas dentro da cidade, a não ser no terreno do seu senhor e sob o seu controle. Em contrapartida, os negros livres podiam construir palhotas noutras áreas, segundo as determinações das autoridades camarárias, ou seja, na cidade de Macuti. Aqui se procurava ordenar o espaço público; impedir uma excessiva proximidade entre as casas e uniformizar o seu aspecto exterior (altura, reboco das paredes etc.).

Na cidade de Macuti, foram-se instalando os escravizados e trabalhadores das pedreiras, do qual era extraída a pedra de coral aplicada na construção da cidade colonial. Escravizados vindos do continente tornaram-se criados e rendeiros e por isso ganharam o direito de permanecer na ilha e nela erguerem as suas tradicionais casas de macuti.

Após a independência de Moçambique, em 1975, foi decretada a nacionalização do parque imobiliário, dando direito aos cidadãos de ocuparem casas vagas. Na Ilha de Moçambique, o abandono de grande parte das casas de pedra pelos portugueses permitiu que as mesmas fossem ocupadas pelos habitantes da cidade de Macuti. Mas a sua ocupação nunca chegou a ser total, e a progressiva degradação dos edifícios acabou por ditar o seu segundo abandono.

Hoje, a distribuição da população mantém-se, estruturalmente, quase a mesma. A Cidade de Pedra e Cal, com um pouco mais de 400 construções, encontra-se em ruínas ou em recuperação essencialmente para fins turísticos e provisão de serviços sociais básicos oferecidos pelas autoridades governamentais (cartório, posto policial, escolas, centros de saúde, museus etc), assim como igrejas, restaurantes e lojas. Os novos habitantes são uma pequena burguesia ligada aos serviços, governo local e estrangeiros, pouco mais de 2000 habitantes. Os

---

<sup>17</sup> Os escravizados eram recrutados nas regiões circunvizinhas da Ilha de Moçambique e eram comercializados nos pequenos portos da própria Ilha e Mossuril para exportação. Grande parte deles eram levados em navios para o Brasil, concretamente para o Rio de Janeiro e Bahia.

<sup>18</sup> Alguns escravizados permaneciam na Ilha onde se dedicavam a trabalhos domésticos em casas de famílias que detinham sua posse.

últimos, na maioria europeus ou de origem europeia, associam-se, sobretudo, às atividades turísticas, isto é, alojamento, restauração e comércio.

A Cidade de Macuti é, pelo contrário, sobrepovoada. Em menos da metade da Ilha erguem-se cerca de 1200 construções, assombradas pelos mesmos problemas da era colonial, sobretudo a deficiência de planejamento e saneamento. A grande maioria dos cerca de 17000 habitantes da Ilha reside nessa área, em que as relações sociais dos seus habitantes são mais coesas, trabalhando no pequeno comércio informal e na pesca. Mesmo que a Ilha de Moçambique seja majoritariamente classificada como vivendo em estado de “pobreza” (CESO-CI, 2009), as atividades do “macuti” (pesca e comércio informal, nos bairros considerados “pobres”) são as que se afiguram como principais fontes econômicas da Ilha atualmente, para além do turismo.

Também é na cidade de Macuti onde a cultura imaterial – as tradições vivas representadas pelas manifestações culturais como o Tufo<sup>19</sup>, Maulide<sup>20</sup>, entre outras são destacadas.

Atualmente, as cidades de Pedra e Cal e Macuti refletem não só uma mistura de saberes populares, como também um desenvolvimento urbano dentro de um *continuum* cultural, em que o desenho arquitetônico e as técnicas construtivas locais e exógenas foram ajustados ao contexto social e do meio ambiente local.

Embora com construções de pau-a-pique, em sua maioria cobertas com macuti, os bairros apresentam igualmente habitações em pedra e cal ou alvenaria. De fato, a cidade de Macuti já tem predominância de outras tipologias e o macuti, como material de construção, está em rápido desaparecimento devido a alguns fatores, nomeadamente:

---

<sup>19</sup> Uma dança tradicional de origens árabes, ligada a religião muçulmana, que pode ser praticada em cerimónias, festas e datas específicas do calendário islâmico e incorporou-se no litoral oriental de Moçambique, majoritariamente na província nortenha de Nampula. É uma dança essencialmente feminina, na qual os homens apenas participam como instrumentistas. Todavia, há casos em que os grupos são compostos só por mulheres. Normalmente as mulheres reúnem-se para dançar Tufo trajando capulanas e blusas com cores vivas. Os seus rostos são cobertos por mussiro, uma espécie de creme facial usado pelas mulheres Macuas. Com um lenço enrolado na cabeça, e para dar o toque final no visual, elas abusam das joias, colares e pulseiras. Para mais informações sobre o Tufo, ver o artigo de Signe Arnfred (2011), “*Tudo dancing – Muslim women’s culture in northern Mozambique*”.

<sup>20</sup> É uma demonstração da fê apresentada só por homens que cantam e dançam, e com uma espécie de alfinete, navalhas, pregos grandes de aço ou ferro, espetos de ferro ou outros instrumentos afiados que se dá o nome de “tupachi”, que penetram no corpo, perfurando a carne e que tem como admiração do público esses dançarinos não sangram nem os corpos ficam com marcas das perfurações. Esta dança era antigamente muito praticada nos casamentos islâmicos, e atualmente é mais praticada na Ilha de Moçambique, Angoche e Pemba.

1. A eclosão de uma doença (vulgarmente conhecida por amarelecimento letal) que dizima as palmeiras/coqueiros de onde é extraído o macuti;
2. A crescente onda de substituição desse material por outros usados na cobertura das casas, considerados modernos (como é o caso das chapas de zinco).

Esse segundo aspecto me levou a refletir sobre as consequências da troca do teto de macuti por chapas de zinco para o modo de vida das pessoas. Essa é uma das questões que motivou as reflexões conjuntas que realizamos no decorrer do texto.

O macuti está inserido naquilo que os arquitetos consideram “arquitetura vernacular”, apropriada, por exemplo, ao clima, que é predominantemente tropical húmido na Ilha, fazendo com que a maior parte do ano seja caracterizada por altas temperaturas. Nessa situação, o macuti oferece melhor conforto térmico às famílias, tornando as casas mais frescas e saudáveis em relação às chapas de zinco que, nesses casos, transformam as casas em autênticos “fornos”. Os arquitetos que trabalham nessa área, portanto, consideram o teto de macuti como a melhor opção para os habitantes que não têm condições de construir casas de betão.<sup>21</sup>

**Figura 2** – Construção de telhado macuti.



**Fonte:** Solje Sollien (2011, p.318)<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Para mais informações sobre o macuti enquanto elemento de arquitetura, ver Sollien (2011).

<sup>22</sup> A imagem foi disponibilizada ao autor através do pesquisador Jens Hougaard, arquiteto dinamarquês estabelecido na Ilha de Moçambique, mas também é utilizada no artigo de Solje Sollien.

O debate sobre o macuti esteve presente em alguns eventos promovidos pela Faculdade de Arquitetura e Planeamento Físico da Universidade Lúrio (UniLúrio), por meio do Centro de Estudos e Documentação da Ilha de Moçambique (CEDIM), nos quais tive oportunidade de participar, não como arquiteto, muito menos como planejador físico, mas como um historiador curioso. E foi movido por essa curiosidade que comecei a interessar-me em participar ativamente nesse debate. Tomei a iniciativa de conversar espontaneamente com as pessoas sobre o assunto, e tive várias respostas quando questionei-as sobre a origem do coqueiro, para depois chegar ao macuti. À semelhança do que acontece com a capulana, disseram-me que teria vindo “provavelmente” da Ásia, através dos indianos ou dos árabes, e, numa outra conversa, disseram-me que era mesmo uma planta local – afirmando que faz parte da “nossa cultura”.

Portanto, prevalece a dúvida sobre a origem dessa planta, mas o certo é que o seu plantio na Ilha e um pouco por todo país foi fomentado durante o período colonial. Para além de macuti, o coqueiro também produz madeira (usada sobretudo nas casas de macuti), coco (indispensável na gastronomia local), copra (polpa seca do coco), usada no fabrico de sabão e óleo (de cozinha ou mesmo para pele).<sup>23</sup>

Nesse contexto, acredito que o macuti passaria a fazer parte da vida dos ilhéus pela facilidade de aquisição, e, principalmente, de sua composição, para que seja usado no teto das casas (arte que é de domínio de homens, mulheres e crianças). Importa referir que sua relevância social não se restringe apenas a “cobrir casas”, pois também é usado para construção dos quintais, produção de cestos (usados na pesca), e, mais importante ainda – associado à religião islâmica –, revela-se fundamental nos ritos funerários, que aprofundaremos mais adiante.

## **Histórias de capulanas – uma visão a partir das mulheres**

Diferentemente do que ocorre com o macuti, que é um elemento comum nas zonas costeiras de Moçambique, as capulanas espalharam-se pelo país tor-

---

<sup>23</sup> Parece-nos que a questão sobre as origens da capulana ou do macuti são menos importantes do que as práticas atuais que os constituem como objetos socialmente relevantes. É mais interessante, portanto, se perguntar o que eles fazem.



nando-se atualmente um símbolo nacional da “mulher moçambicana” e, especificamente, da “mulher macua”. De acordo às mulheres da Ilha, são elas as primeiras a usarem as capulanas – o que é confirmado pela expressão que ouvi recorrentemente na cidade de Nampula, quando me aconselhavam ir até a Ilha de Moçambique porque lá “são as donas das capulanas”. O uso teria então se espalhado pelo território moçambicano, primeiro para o interior da província de Nampula, e depois em direção ao sul. D. Muhamjuma conta, orgulhosamente, que “nós é que ensinamos os do sul a usar a capulana. Nós saíamos daqui com nossas capulanas e íamos para Maputo, elas gostavam e começaram a comprar as capulanas”<sup>24</sup>.

Embora se trate de uma vestimenta atualmente utilizada em todo território nacional – e tornando-se também um produto de “exportação”, usada pelos estilistas moçambicanos, procurada por turistas, fazendo, portanto, no sentido inverso, um movimento de dentro para fora –, a capulana, por suas múltiplas formas de amarrar, indica proveniências e status das mulheres, como um “sota-que” corporal.

As mulheres com quem conversei na Ilha criticam os usos “atuais” das capulanas (pelas meninas mais novas), assim como seus usos “no sul” ou “no interior”, sobretudo por usarem apenas uma capulana, de forma que se pode ver a roupa interior, ou por não saberem combinar a capulana e o lenço, por exemplo. Na Ilha existe toda uma etiqueta para o uso da capulana, que se faz em diversas camadas e combina vários elementos.

Além da “roupa interior” (que antigamente era feita de capulana), utiliza-se uma saia ou saiote, depois uma capulana amarrada com *nsaco* (espécie de cinto feito com uma capulana leve)<sup>25</sup>. Essa capulana de baixo também é chamada de *sesseca* e costuma ser uma capulana de ficar em casa, menos conservada. Por cima dessas camadas é que viria a capulana principal, que deve acompanhar (da

<sup>24</sup> Essa frase também deve ser percebida levando em consideração as assimetrias, tanto históricas e atuais entre o norte e o sul do país – que perpassam por questões culturais, como a matrilinearidade no norte e patrilinearidade no sul –, quanto políticas e econômicas, desde o tempo da colonização portuguesa e a transferência da capital do país para Lourenço Marques (atual Maputo) na região sul. Desde então o sul é considerado mais moderno e desenvolvido em relação ao norte.

<sup>25</sup> Para amarrar com *nsaco*, primeiro veste-se a capulana como um vestido, depois amarra-se uma capulana como se fosse um cinto na altura do umbigo e, em seguida, dobra-se a parte de cima deixando cair por cima do *nsaco*. O *nsaco* também é utilizado especialmente pelas mulheres que acabaram de ter filhos para que a barriga volte ao normal. A técnica de “amarrar a barriga” também é comum em outras partes do país, como discutido na monografia de Midalia Uamba (2013), “Vigiar outros corpos e contestar suas barrigas”.



mesma estampa) o *khimão* (blusa de manga comprida ornamentada, típica da Ilha, de influência indiana). Ou, no caso de estar com uma camisa comum, o *nsunki* deve ser usado para tapar a parte de cima do corpo. O lenço na cabeça também deve “acompanhar” a capulana e o *khimão*.

Para completar o figurino, também são adicionados adereços: pulseiras, brincos, anéis, colares e *maluatha* (tornozeleira), preferencialmente de prata ou de ouro, *owandja* (lápis de olho), *mulala* (raiz usada para deixar os lábios avermelhados, além de ser usada para higiene bucal), e *mussi* ou *nsiro* (madeira usada para fazer uma pasta branca passada sobre o rosto com fins estéticos e cosméticos, o qual tornou-se também um símbolo da Ilha e da “mulher macua”). Essa minúcia com os detalhes estéticos, com a combinação e todas essas camadas, não são equivalentes em outras cidades, como Nampula e as demais no interior da província. A etiqueta com a capulana também perpassa os gestos e a forma de sentar, de andar, como por exemplo: não deixar a capulana cair ao andar, levantar a capulana principal e sentar-se sobre a *sesseca* (para não sujar a principal), não mostrar as pernas ao sentar-se etc.

Todos esses elementos são importantes para a constituição da *muthiana orera* (uma mulher bela) e também de uma mulher decente, respeitável, e até mesmo da própria construção do que é ser uma “mulher macua”. Pela maneira de se vestir e de se portar, uma mulher macua é diferente de “outras mulheres” (de outras etnias/países) e de uma “criança” (uma menina que ainda não passou pelos ritos de iniciação femininos). Desse modo, a identidade de gênero e étnica é, também, afinal de contas, performativa.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Não iremos aprofundar essa questão, apesar de sua relevância, por não se tratar do objetivo principal do texto. Para maiores discussões sobre identidade de gênero ver Judith Butler (2003). Trata-se, aqui, de pontuar que o corpo biológico em seus aspectos de raça e sexo não são suficientes para compreender as identidades e sentidos sociais raciais, de gênero ou étnicas.

**Figura 3** – D. Velela, vizinha de Sania, com o “traje completo” de capulana e khimão<sup>27</sup>



**Fonte:** Foto de Helena Assunção.

No entanto, as capulanas não são apenas usadas como vestimenta, nas festas, batuques, e no dia-a-dia. Elas também servem para amarrar o bebê nas costas da mãe, envolver o bebê recém-nascido, carregar coisas, e quando estão muito *cansadas* (gastas, rasgadas) tornam-se pano para cozinha. Além disso, são utilizadas para envolver os mortos (o que será tratado no fim do texto). As capulanas também são guardadas e passadas de geração em geração: Nádia, uma amiga da Ilha, uma vez disse que “as capulanas são verdadeiros tesouros”. E, como tal, são guardadas em *malas* (baús de madeira), às vezes, a sete chaves. Uma das senhoras que entrevistei, por exemplo, disse que não podia me mostrar suas capulanas, pois havia enterrado as chaves da mala para que os netos não as roubassem. As capulanas são objetos extremamente valorizados, que implicam relações de dádiva e reciprocidade (sendo presentes por excelência na região), entre hóspedes e anfitriões, entre marido e esposa, e também como herança dentro da família. Além de dizer sobre relações no seio da família, as capulanas também são marcadas pelos acontecimentos locais, que podem ser recordados através do *nome* característico de cada capulana.

<sup>27</sup> As vizinhas de Sania, ao saberem que eu havia tirado fotos dela com suas capulanas, também quiseram que eu as fotografasse. Assim, colocaram suas melhores roupas e se arrumaram com todos os elementos citados acima – *mussiro*, *owandja*, colares, etc.

Várias capulanas têm nome, o qual pode ser atribuído pelo vendedor, mas, sobretudo, pelas compradoras, que o utilizam para se referenciar a uma ou outra. A maioria dos nomes descreve algum elemento da estampa: por exemplo, *nacorosso* (castanha), para as capulanas com desenhos indianos que se assemelham à castanha de caju, muito comum na região; *nassumburinha* (uma capulana estampada com sombrinhas); *nancole* (de coqueiro); *lágrima do Sporting* (uma capulana verde com pequenas gotas); entre outros. Ainda assim, há outras capulanas, nesse caso, *kissambis* – tecidos de fios tingidos com padrões geométricos coloridos –, que recebem nomes como “argamassa do banco”, pois os quadradinhos do desenho da capulana se assemelhavam aos do pavimento do Banco de Moçambique da Ilha; “Alberto Carlos”, pois o cantor de mesmo nome havia passado pela cidade logo antes de “sair” esse novo kissambi. Assim, essas capulanas também situam acontecimentos que fazem recordar histórias, lugares, paisagens, que as atrelam às próprias memórias da Ilha de Moçambique, sobretudo na experiência vivida pelas mulheres que a habitam.

As capulanas marcam, ao mesmo tempo, tanto uma historicidade do espaço, pontuada por acontecimentos pessoais ou públicos que acompanham a vida da comunidade que o habita, quanto uma história mais ampla e mais permanente – como “elemento” capulana, sem pensar em suas variações de estampa – que se relaciona com os cruzamentos culturais que ocorreram ali. De forma semelhante, o macuti como elemento arquitetônico e cultural, pode ser pensado como um “patrimônio” da Ilha e também está inserido na vida cotidiana, seja pela necessidade de trocar as folhas de macuti, que formam o telhado de tempos em tempos, e pelo “tempo de vida” desse material orgânico, seja pelo seu uso em rituais.

Os corpos que criam e fazem uso dessas capulanas e do macuti igualmente se deterioram e possuem um “tempo de vida” circunscrito e, quando este se encerra, no momento dos ritos fúnebres, esses dois elementos estarão novamente presentes, criando camadas e proteções para os corpos que serão enterrados.

### **Camadas de macuti e capulana – encerrando ciclos de histórias**

Os ritos funerários aqui tratados, valendo para a maioria dos rituais na costa norte de Moçambique, e especificamente na Ilha, dão-se dentro do contexto da religião islâmica. A morte no Islam, assim como em outros contextos, é pensada não como uma aniquilação total da existência, mas como passagem de uma vida para outra.

O corpo deve ser preparado para realizar a passagem e integrar o novo ciclo que se inicia após a morte terrena. Por isso, ele deve ser lavado, desobstruído e purificado. O processo de preparação e lavagem do corpo para o funeral requer vários conhecimentos, e costuma ser feito por pessoas mais experientes; no entanto, é uma tarefa que todo muçulmano deveria saber executar para poder enterrar seus familiares. A concepção de especialistas e profissionais funerários, que cobram por esse serviço, é rejeitada nesse contexto<sup>28</sup>. Esses conhecimentos são ensinados na *madrassa* (escola corânica), mas, além disso, para participar de qualquer parte do rito funeral, é necessário que a pessoa tenha passado pelos ritos de iniciação locais<sup>29</sup>.

O processo de lavagem é feito por mulheres, quando se trata de um corpo feminino, e por homens no caso contrário. Mas o enterro – o transporte do corpo até o cemitério e o processo em si de sepultamento – é feito por homens<sup>30</sup>. Nas várias etapas que envolvem o funeral de uma pessoa, as capulanas e o macuti desempenham funções importantes. Nos processos rituais as capulanas mais usadas são os *mucumis*: feitos de duas ou três capulanas costuradas criando um tecido de grandes dimensões. Para fazer mucumi, na Ilha de Moçambique, é mais comum que se utilize os *kissambis* (capulanas de fios tingidos, formando padrões geométricos coloridos).

---

<sup>28</sup> Como se lê em um trecho de um clássico da literatura islâmica sobre a morte, *A Demolidora dos Prazeres*: “Lamentavelmente, hoje alguns muçulmanos esquivam-se da lavagem do Mayit dos seus familiares, porque têm medo da morte, diz-se que quando morre algum parente seu, procuram alguém para executar essa tarefa, havendo mesmo aqueles que retribuem monetariamente pelo serviço prestado. Às vezes recorrem a pessoas não habilitadas para o efeito, e que nem sequer conhecem os preceitos da lavagem [...] é lamentável a nossa situação, se depois da nossa morte tivermos de ser entregues a tais pessoas, pelos nossos filhos, irmãos ou amigos. E a continuar neste rumo, qualquer dia será necessário o estabelecimento de agências funerárias tal como é a prática dos não muçulmanos [...]. Lavar o Mayit é uma das obrigações dos muçulmanos.” (MOHAMAD, 1993, p.70-71).

<sup>29</sup> Os ritos de iniciação no contexto macua marcam a passagem da infância para a idade adulta, e são momentos de aprendizagem sobre modos de ser e conviver naquelas sociedades. As idades, duração e forma dos ritos variam muito ao longo do território, mas a diferença entre a costa e o interior é bastante acentuada. Nas regiões costeiras, os meninos ficam em reclusão por um período maior, são circuncidados e recebem ensinamentos sobre respeito aos mais velhos, como tratar a esposa, como enterrar o morto etc. As meninas passam por uma primeira fase dos ritos quando menstruam, recebendo ensinamentos relativos aos tabus da menstruação, higiene, além dos conselhos sobre respeito, bom comportamento etc; e uma fase posterior, logo antes de se casarem, quando são ensinadas acerca da sexualidade, como se deve tratar o marido etc. Muitas vezes os ritos de iniciação tomam formas islamizadas, participando também líderes religiosos (*xehes*, *halifas*) das cerimônias, para além dos conselheiros/as. Os ritos são chamados localmente de *batuques* e envolvem música-dança-cantos em todo o processo de ensinamento.

<sup>30</sup> Traremos, portanto, a própria vivência do autor para descrição do transporte e enterro, tendo em vista que as mulheres entrevistadas pela autora não podiam descrevê-la.

Os mucumis são usados primeiramente durante o processo de lavagem do corpo. Tratando-se de preservar o corpo e sua imagem, este nunca fica exposto, como explica Sania<sup>31</sup>: *“o cadáver quando estiver no banho não pode ser lavado assim à vista com toda gente (...) para evitar que as pessoas falem mal daquela pessoa, porque existem aquelas pessoas que quando nós chamamos os nossos familiares começam a inventar histórias, depois a sair fora dizer que ‘ah estava cheio de feridas’ ‘epa, morreu de qualquer maneira’, ‘o corpo estava todo manchado’, então para evitarmos aquilo, tapamos o cadáver, depois começamos a lhe lavar.”*

Ela explica que são utilizados três mucumis para realizar esta lavagem: o corpo é enrolado no primeiro mucumi e lava-se por cima do tecido, para que outros não vejam, mas também para não haver contato direto entre o cadáver e as pessoas que realizam a limpeza. O xehe<sup>32</sup> Jirán Hamisse Mustafa (mesquita de Nampaco em Nampula) também aponta que se deve usar luvas durante essa limpeza, e não tocar nas áreas íntimas, para prevenir doenças, pois o falecido pode ter contraído cólera, ou outras doenças transmissíveis.<sup>33</sup> Durante a limpeza do cadáver, procede-se também uma limpeza abdominal, na qual retira-se todas as excreções, e tapa-se os ouvidos e o nariz com algodão.

Sania continua: *“Depois do banho tiramos aquele primeiro mucumi, guardamos, e colocamos o segundo mucumi. O [segundo] mucumi também limpo, colocamos aí e passamos com uma água mais limpa, mais pura, água sagrada, abençoada, passamos também por cima daquele mucumi a partir da cabeça até embaixo. Daí tira-se aquele segundo, guarda-se. Depois de se guardar, leva o terceiro mucumi, já cobre o cadáver, daí deixam para quando chegar a hora do cadáver já virem lhe vestir. As pessoas também não podem lhe vestir assim, abertamente, ela deve estar lá dentro do mucumi e ser vestida lá mesmo, com um familiar, aí tira-se o mucumi depois de ele vestir, para as pessoas se despedirem dele. Aí já são três mucumis. O primeiro do primeiro banho, o segundo do segundo banho e o por último a coberta após o banho.”*

Vestir o cadáver não é colocar sua roupa favorita, ou uma roupa elegante, como se costuma fazer nos rituais católicos. O xehe Mustafa acentua essa diferença com relação aos funerais cristãos, pois a passagem não tem que ser acompanhada de seus apegos terrenos, como roupas, tranças (podem ser mechas

<sup>31</sup> Entrevista com XX realizada dia 25/04/2017.

<sup>32</sup> Xehe, chehe, xeque ou xeique (em árabe shaykh) é um líder muçulmano. As formas usadas oralmente no dia-a-dia na região costeira do norte de Moçambique são *xehe* ou *chehe*.

<sup>33</sup> Entrevista com XX realizada dia 12/05/2017

trançadas junto ao cabelo das mulheres), unhas postiças etc., e tudo isso deve ser retirado. Além disso, haveria o risco da sujeira das roupas – *o casaco sujo, o xixi na calça*<sup>34</sup> – perturbar a purificação do corpo para o enterro. O cadáver é vestido com três capulanas brancas – chamadas de *santa, essanta* em *emakhuwa*, ou de *cafân* em árabe – e, depois de enrolado, amarrado com três fitas desse mesmo pano branco, chamadas *páfuta*, nos pés, no meio do corpo e na cabeça.<sup>35</sup>

De acordo com o relato de Sania, ainda leva-se mais quatro mucumis para tapar o morto na hora que vão depositá-lo na cova, com a mesma intenção de não deixar que outras pessoas o vejam.<sup>36</sup>

Depois de observado todo processo de preparação, o corpo é depositado numa maca específica chamada *djanaiza*<sup>37</sup>, por onde é transportado para o cemitério. Como referiu Sania, nesse momento as capulanas (mucumi) devem ser levadas, sendo que uma delas é usada previamente para envolver o *djanaiza* por forma a assegurar a privacidade do corpo ao longo do percurso. Um recipiente com água, assim como o macuti – devidamente confeccionado para este propósito – ou pedaços de madeira, são outros elementos indispensáveis na sepultura do corpo.

<sup>34</sup> Trata-se das últimas gotas de xixi que podem contaminar a calça e as roupas interiores. Essas regras de higiene também estão relacionadas à maneira na qual os muçulmanos praticam suas orações: eles sempre devem passar por pequenos rituais de purificação – *udus* – tomarem banho ou lavarem-se antes de orar. Assim, é comum que os homens muçulmanos andem com uma garrafinha de água para lavar suas partes íntimas toda vez que urinarem, para evitarem a contaminação das últimas gotas de urina. É necessário estar purificado para entrar em contato com Deus (*Allah*).

<sup>35</sup> Davy, um amigo da Ilha, utilizou a imagem de um *rebuçado* (uma bala ou bombom enrolada no papel) para explicar como fica o morto envolto no cafân.

<sup>36</sup> A questão dos números de mucumis pode variar, assim como outras questões pertinentes às regras do enterro, tanto pela falta de possibilidades da família (que pode simplificar o processo), quanto pelas diferenças entre as duas “versões” do Islã atualmente presentes nas zonas costeiras do norte de Moçambique. Grosso modo, os *nakhasacos* são tidos como “tradicionalistas”, “conservadores” e é uma vertente mais próxima das “tradições africanas”, com chefes mais antigos, ligados às confrarias islâmicas que se estabeleceram no litoral de Moçambique, e estaria mais associada aos costumes populares (banquetes nos ritos fúnebres, capulana para cobrir as mulheres, etc.). Os *halissunna* são uma vertente chamada “moderna”, “desenvolvida” ou mais “dinâmica”, atrelada ao Conselho Islâmico, que segue uma doutrina mais universalizante, com regras colocadas de cima para baixo. Essas divergências manifestam-se também no momento das mortes e dos funerais. Essas distinções certamente apresentam mais nuances e complexidades, mas não está dentro do escopo do artigo entrar nos detalhes dessas tensões. Para mais informações ver o livro de Lorenzo Macagno (2006), *Outros Muçulmanos – Islão e narrativas coloniais*.

<sup>37</sup> Também aparece na literatura islâmica sob a forma *Janaza*. Escolhemos utilizar no texto as variantes mais usadas no dia-a-dia dos muçulmanos macuas do litoral. É uma espécie de maca, usada pelos muçulmanos para transportar os cadáveres a partir de casa ou mesquita para o cemitério. Geralmente feita em madeira ou mesmo barras e/ou tubos metálicos, com uma espécie de braços nos quatro cantos, para permitir que seja carregado com facilidade.

Depois do *Swalati de Djanai*<sup>38</sup>, aos homens (adultos) cabe-lhes a responsabilidade de carregar o *djanaiza* sobre os ombros, sendo quatro homens de cada vez (um em cada canto). Na medida em que as pessoas caminham em direção ao cemitério vão se permutando até chegar à cova, previamente preparada, onde vai se fazer a sepultura. A tarefa de transportar os materiais usados nos ritos funerários (capulana, macuti e água) cabe aos homens mais novos, que tenham passado pelos ritos de iniciação. Os idosos e xehes, pela sua experiência, têm, geralmente, a tarefa de orientar as cerimônias.

Ainda tenho memórias vivas da minha participação nesse tipo de cerimônias enquanto criança na pacata vila costeira de Moma, onde nasci e fui criado, e que, como nos referimos anteriormente, tem muitos aspectos em comum com a Ilha de Moçambique do ponto de vista social e cultural. Esses ritos funerários constituíam para os meninos da minha idade que tinham passado pelos ritos de iniciação, obviamente, uma oportunidade de demonstração da nossa maturidade: sentíamos-nos orgulhosos pela oportunidade de fazer parte de cerimônias de tamanha importância. E isso tornava-nos diferentes de outras crianças que ainda não tinham passado pelos ritos. Até porque, quando nossos pais mandavam-nos aos ritos de iniciação, afirmavam que um dos propósitos era o de podermos participar em seus funerais, na eventualidade deles partirem para a “outra vida”.

Chegados ao cemitério, o *djanaiza* é colocado numa posição que permite uma fácil mobilidade para a cova previamente aberta. Importa referir que dentro dessa cova, abre-se uma outra sob medida do corpo por onde este será depositado. Nessa ocasião, o xehe (líder da cerimônia) convida algumas pessoas próximas do/a finado/a (pai, filho, irmão, amigo etc.), sempre em número ímpar (3, 5, ou 7 no máximo), a entrarem na cova grande para receberem o corpo e depositá-lo na cova pequena. Posto isto, são abertas as capulanas, cobrindo superficialmente a área da cova e parte do *djanaiza* por forma a conferir privacidade ao que acontece no momento da deposição do corpo.

Contrariamente a outras formas de proceder, nas quais o corpo é colocado dentro de um caixão, no caso retratado, depois de recebido, o corpo é colocado lateralmente na cova (pequena) e em contato direto com a terra. Nessa oca-

<sup>38</sup> Ou *Salatul Janaza*: A última oração coletiva antes da sepultura do corpo. É, de modo geral, feita em casa do/a malogrado/a num alpendre localmente conhecido por *Nipantha* (frequentemente coberto por macuti ou uma lona), na mesquita ou mesmo no cemitério (caso haja condições para tal). Os homens formam uma fila enfrente ao *djanaiza* e sob o comando de um xehe são recitadas *Duás* (orações) de despedida visando pedir a *Allah* (Deus) para que conceda o *Janmat* (Paraíso) à pessoa falecida.



sião, são desamarradas as três fitas (*páfutas*), e é também retirado o algodão dos ouvidos para permitir que haja uma boa comunicação entre o anjo *Jibril*<sup>39</sup> e o/a finado/a. Em seguida, ainda por baixo das capulanas, é colocado o macuti ou os pedaços de madeira, dependendo do poder aquisitivo das famílias, sendo macuti o material mais recorrente, principalmente para as famílias mais carentes, dada a facilidade ao acesso.

Depois de colocado o macuti sobre o corpo, coloca-se uma camada de terra molhada nas extremidades da cova pequena por forma a protegê-lo da camada maior de terra/areia, que será jogada na cova maior. Uma vez depositado o corpo, retira-se a capulana, assim como as pessoas que lá estavam, e, paulatinamente, todos os presentes jogam terra na cova com recurso a pás, enxadas e as próprias mãos. Por último, o xehe joga a água (que foi levada em um recipiente) por cima do túmulo e faz as últimas orações (*Duás*).

Terminada essa etapa, as pessoas regressam ao local de concentração (normalmente em casa da pessoa falecida) onde, durante três dias, os familiares e amigos que tenham disponibilidade passam a dormir, até a realização das cerimônias do terceiro dia, na qual as mulheres são levadas ao cemitério para conhecerem o túmulo onde foi sepultado o seu ente querido. Depois dessa cerimônia, algumas pessoas são dispensadas, ficando apenas os familiares mais próximos, até a realização da cerimônia do sétimo dia. Normalmente, ao longo desses dias, as mulheres dormem dentro da casa junto a viúva (*Naankhweli*, que também pode ser a mãe, irmã, filha, enfim, a mulher “mais próxima” do/a falecido/a). Os homens dormem na parte exterior da casa (*Nipantha*, quintal e varanda). Posto isto, as pessoas retomam as suas atividades cotidianas e voltam a reunir-se novamente quarenta dias depois, para a realização da cerimônia de quarenta dias (também conhecida por quaresma), na qual, para além de orações, é feito um banquete servido a todos os presentes, marcando dessa forma o fim do luto da família.

Também vale apontar para a relevância das capulanas e do macuti para as modificações que ocorrem na casa da pessoa falecida durante os dias dos ritos fúnebres. As capulanas e mucumis operam divisões no interior das casas, separando o espaço da lavagem do cadáver, o espaço das mulheres e o espaço dos homens. Elas operam como limiares (“portas”), que reforçam as divisões entre “interior” e “exterior” da casa, bem como o espaço exclusivo e íntimo para a

<sup>39</sup> De acordo com o *Qur'an* (livro sagrado do islã), *Jibril* (Gabriel) é um anjo com o qual o/a finado/a mantém o primeiro contacto.



preparação do corpo para o enterro. Essas capulanas são chamadas de *phaziras*, como a que se vê na foto abaixo. Trata-se do funeral da tia de um amigo de Sania, no qual fomos para prestar os pêsames à família – a foto foi tirada de dentro do espaço das mulheres, que fica no interior da casa, com a permissão delas.

**Figura 4** – Phazira criando o espaço das mulheres em um funeral



**Fonte:** Foto de Helena Assunção.

A parte dos homens, exterior à casa, é como um alpendre ou varanda (chamado de *nipantha*), feito com uma construção provisória, normalmente de macuti ou lona. Nesse sentido, o macuti e a capulana têm a importante função de criar e recriar espaços provisórios específicos para os momentos rituais. Ambos são materiais que permeiam todo o processo ritual – da lavagem, enterro, luto dos familiares – e são, por isso, junto com a água, os três elementos materiais que não podem faltar em um funeral na Ilha de Moçambique.

## Reflexões finais

Esperamos ter conseguido, através do esforço conjunto de discussão, reflexão e descrição do ambiente rico e complexo que constitui a Ilha de Moçambique, apresentar aos leitores e leitoras elementos para a apreensão dos modos de viver e morrer neste local, a partir do olhar sobre as materialidades que estão ali presentes. Elegemos o macuti e a capulana como elementos materiais privilegiados para tal.

No decorrer do texto, pudemos ver como a capulana e o macuti são muito mais do que apenas “vestimentas” ou “telhados” típicos, que compõem uma paisagem a ser preservada como patrimônio. Eles atuam como elementos que nos possibilitam acessar aspectos das memórias locais, da história e da arquitetura vivida ali. Tentamos trazer, juntamente com dados oficiais e informações pertinentes à Ilha de Moçambique e seus habitantes, um olhar mais pormenorizado sobre o cotidiano da cidade de macuti, destes espaços mais vividos do que observados, fotografados ou descritos. Nesse ambiente, a capulana e o macuti estão presentes a todo momento; no entanto, quisemos realçar em quais momentos eles são mais relevantes e quais os usos menos óbvios e perceptíveis dessas materialidades.

A percepção da sua importância nos ritos funerários veio justamente do cruzamento de ideias e de interesses por parte do autor e da autora, que puderam contribuir cada um com sua experiência de vida e de pesquisa (marcadamente com um recorte de gênero, acessando lugares e pessoas distintas, mas também com diferenças de formação cultural e acadêmica). Pudemos, com isso, atentar, por exemplo, para um aspecto interessante da arquitetura local, pouco explorado na literatura, que envolve os ritos fúnebres: a criação e recriação de espaços temporários – exclusivos e especiais – através da capulana e do macuti.

### **CAPULANAS AND MACUTI: LAYERS OF FABRICS, LEAVES AND STORIES**

**ABSTRACT:** *This paper results from the collective effort by a Brazilian anthropologist and a Mozambican historian to analyze aspects of Ilha de Moçambique's materiality. We will focus on two “objects”, one in architecture realm, the macuti, the other within the realm of clothing, the capulana, in order to present their social relevance and some of the multiple forms of use and meanings attached to them. After approaching and comparing them, we will look to a specific situation where both capulana and macuti are essential: the funeral rites.*

**KEYWORDS:** *Macuti. Capulana. Ilha de Moçambique. Materiality.*

## REFERÊNCIAS

- ARNFRED, S. Tufo Dancing: Muslim women's culture in northern Mozambique. In: \_\_\_\_\_. **Sexuality and Gender Politics in Mozambique**: rethinking gender in Africa. Suffolk: Nordiska Afrikainstitutet; Uppsala: James Currey, 2011. p.265-290.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAPELA, J.; MEDEIROS, E. **O Tráfico de Escravos de Moçambique para as ilhas do índico, 1720-1902**. Maputo; Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1987
- CERTEAU, M. **A Invenção do Cotidiano**: artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CESO-CI. **Plano de Desenvolvimento Integrado da Ilha de Moçambique**. Maputo: BAD/MEC, 2009.
- HOUGAARD, J.; KRUSE, P. Cidade de macuti. In: SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA-MOÇAMBIQUE. **Ilha de Moçambique**: Relatório / Report 1982-85. Moçambique, 1985.
- LINEBAUGH, P.; REDIKER, M. **A hidra de muitas cabeças**: marinheiros, escravos, plebeus e história oculta do Atlântico revolucionário. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- MACAGNO, L. **Outros muçulmanos**: Islão e narrativas coloniais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.
- MOHAMAD, A. **A Demolidora dos Prazeres**. Maputo: Conselho Islâmico de Moçambique, 1993.
- SOLLIEN, S. E. The Macuti House, Traditional Buildings Techniques and Sustainable Development in Ilha de Moçambique. In: ICOMOS GENERAL ASSEMBLY SCIENTIFIC SYMPOSIUM, 17., 2011, Paris. **Proceedings...** Paris: ICOMOS, 2012. p. 312-321. Disponível em: <[http://www.re-ad.dk/ws/files/37434275/SOLLIEN\\_ARTICLE\\_PROCEEDINGS.pdf](http://www.re-ad.dk/ws/files/37434275/SOLLIEN_ARTICLE_PROCEEDINGS.pdf)>. Acesso em: 22 maio. 2018.
- SOUSA, C. Heritage: discourses and practices in Mozambique Island. In: LIRA, S. et al. (Org.). **Sharing cultures**. Barcelos: Green Lines Institute, 2009. p.267-272.

UAMBA, M. **Vigiar outros corpos e contestar suas barrigas:** um estudo sobre processos de construção do corpo feminino entre um grupo de mulheres na cidade de Maputo. 2013. 31f. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2013.

UNESCO. **Report on the Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage:** World Heritage Committee: Nomination of Ilha de Moçambique for inclusion in the world heritage list 1990-91. Paris, 1999.

Recebido em 10 de outubro de 2017

Aprovado em 17 de janeiro de 2018

# NARRAR MOÇAMBIQUE: A EXPERIÊNCIA DO RASTRO COLONIAL

Cíntia Acosta KÜTTER<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente trabalho pretende analisar a experiência do rastro colonial no romance *Crônica da Rua 513.2*, do moçambicano João Paulo Borges Coelho. Ao pensarmos o texto ficcional no formato de crônica, como o romancista assim o pretende, verificamos que ele o faz desta maneira para que também atentemos para as diversas partes em que esta sociedade pós-colonial foi dividida. Pensaremos ainda sobre a importância da memória para este país que a tão pouco tempo conhece a expressão “independência”, embora esta tenha demorado tanto a chegar, é importante lembrar, para que o que foi importante não seja esquecido. Com isso, refletiremos sobre a importância do *rastro* e da memória presentes na obra e na história de Moçambique.

**PALAVRAS-CHAVE:** Moçambique. João Paulo Borges Coelho. Rastro. Memória.

*Nasci e cresci numa pequena cidade colonial, num mundo que já morreu. Desde cedo, aprendi que devia viver contra o meu próprio tempo. A realidade colonial estava ali, no quotidiano, arrumando os homens pela raça, empurrando os africanos para além dos subúrbios.*

Mia Couto (2005)

---

<sup>1</sup> Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Seropédica – RJ – Brasil. Professora Substituta do Departamento de Letras e Comunicação. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ – Brasil. Doutoranda em Letras Vernáculas subárea - Literaturas Portuguesa e Africanas. Atualmente integra o Grupo de Pesquisa “Escritas do corpo feminino” (UFRJ/UNILAB). cintia.acosta@bol.com.br

A realidade colonial, retratada na epígrafe, pela voz de Mia Couto (2005) em artigo intitulado *30 anos de Independência de Moçambique*, é aqui retomada a fim de que pensemos as relações da sociedade no período pós-colonial. Após anos de guerras e conflitos que assolaram o território moçambicano, apenas no ano de 1975 o país obteve sua independência de Portugal. O escritor João Paulo Borges Coelho que, apesar de ter nascido no Porto, sempre teve suas raízes fincadas em Moçambique, como afirma em entrevista:

- Sou moçambicano, apesar de ter nascido cá. Nasci no Porto, em 1955, mas as minhas origens maternas são daqui. A minha mãe nasceu no Ibo, a minha avó nasceu no Ibo e a minha bisavó nasceu no Ibo. Ainda há pouco tempo estive lá a ver os túmulos e um deles está referenciado a 1917, duma tia-bisavó. Quer dizer, metade de mim é moçambicana e a outra metade, por via paterna, portuguesa. O mais importante é que eu optei por ser moçambicano. (COELHO, 2006b).

João Paulo Borges Coelho é professor da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), onde atua como historiador. Suas pesquisas versam sobre as guerras ocorridas em Moçambique: a de independência e a guerra civil. Concomitantemente, vem firmando-se como escritor e inicia sua publicação com o romance *As duas sombras do rio* (2003), foi vencedor do Prêmio Leya com o romance *O olho de Hertzog* (2009) e seu mais recente livro é *Ponta Gea* (2017) em que a temática da água é amplamente trabalhada. Com uma produção bastante profícua, quase um livro por ano, o autor e pesquisador compõe um quadro histórico de seu país aliando seus dois objetos de trabalho: a história e a escrita. Assim, propomos uma leitura do seu segundo livro *Crónica da Rua 513.2* (2006), no qual abordaremos a questão do *outro*, da memória e da ironia presentes no romance, procurando verificar como estas questões se dão nesta sociedade, nos costumes e na política da época.

## O olhar pós-colonial: uma questão de ironia

Ao iniciarmos a leitura do romance nos deparamos com o título *Crónica*, que segundo a definição por nós pesquisada no dicionário Houaiss, é a:

[...] compilação de fatos históricos apresentados segundo a ordem de sucessão no tempo [Originalmente a crônica limitava-se a relatos verídicos

e nobres; a partir do século XIX passou a refletir também a vida social, a política, os costumes, o cotidiano etc.]. (HOUAISS, 2009).

Não nos surpreende que o romance tenha sido escrito sob o olhar vigilante de um historiador, fato para o qual devemos atentar, se analisarmos o contexto em que ele se inscreve, e a aliança entre a literatura e a história desenvolvida pelo autor. A obra possui uma estrutura dividida em vinte e três capítulos, dos quais mais da metade se ocupa em descrever os habitantes desta rua sem eleger um protagonista herói, seus hábitos e costumes, assim como a própria *Rua 513.2*. O cenário da obra versa em seu prólogo sobre um questionamento: o que significa aquele misterioso número? Para responder ao questionamento o leitor é convidado a passear por essa rua e conhecer seus principais moradores. Dentre eles o Inspector Monteiro, o Doutor Pestana, Dona Aurora, o mecânico Marques, a prostituta Arminda – serão aqueles que trarão a tona um passado que todos preferem que permaneça esquecido, ou adormecido, – Filimone Tembe, o “Secretário do Partido” e o louco Valgy, vivendo cada um a seu modo.

Nesse sentido, podemos acompanhar a evolução da escrita de João Paulo Borges Coelho e sua sutil ironia na descrição e crítica a esta sociedade. Iniciando pelo “nome” que dá origem a rua, cenário principal da obra, e suas relações:

A Rua 513.2 tem um nome aritmético. Como se resultasse de uma conta precisa: 513,2 metros de comprimento desde o mato até o mar, ou 5,132 metros de largura caso deixemos dançar a vírgula. Como se tivesse uma cota de partida de 0,5132 metros acima do nível do mar, ou fosse a quinquagésima primeira rua, vírgula trinta e dois, contada a partir de um misterioso centro, de uma secreta rua zero estabelecida por anônimo mas poderoso planejador. (COELHO, 2006a, p.11).

Ou ainda, é levantada a hipótese de que este misterioso número estaria relacionado ao fato das casas serem muito próximas umas das outras “– com as janelas rasgadas e os seus muros baixos de 0,5132 metros de altura – [...]” (COELHO, 2006a, p.12), ou que uma nova fronteira teria sido instalada, esta que seria a causa dos grandes mal-entendidos entre os moradores. Afinal, as explicações poderiam ser muitas, como vão sendo elencadas ao longo do livro. Entretanto, o autor apresenta a sua explicação de forma intencional e irônica:

Mas com os números o caso é diferente. Os números permanecem iguais desde o dia da sua invenção, na alvorada dos tempos; iguais e idênticos nos dois lados da barricada: não há quatro revolucionários nem cinco coloniais, de forma que o enigmático número da *Rua 513.2* permaneceu como estava. Tirá-lo de nome da rua seria como que desprezar a aritmética na altura em que ela era mais necessária, para dividir por todos a riqueza que esteve inacessível no tempo colonial. Seria renegá-la quando ela mais devia estar presente, para fazer as contas do futuro e descobrir como se soma e multiplica o desenvolvimento. Por mais que a revolução quisesse destruir o passado para inventar novo futuro, não se atreveria a tanto. E por isso a rua ficou como estava, **com aquele número com um misterioso ponto no meio, ponto esse trespassado pelo prego que prende a tabuleta** onde o pintaram ao poste curto de madeira, em frente à casa do louco Valgy. (COELHO, 2006a, p.15, grifo nosso).

O que inicialmente seria lido como algo óbvio, o fato do ponto inserido no nome da rua originar-se pela presença de um mero prego, não fosse a sua localização: *em frente à casa do louco Valgy*, personagem que metaforiza a presença do *outro* na narrativa, como veremos adiante. Com isso, o autor faz uso do recurso da ironia de forma muito perspicaz, pensando com Linda Hutcheon: “A ironia é um modo de discurso que tem ‘peso’, no sentido de ser assimétrica, desequilibrada em favor do silencioso e do não dito.” (HUTCHEON, 2000, p.63). João Paulo Borges Coelho joga este jogo – do dito e não dito – de modo que os questionamentos sejam respondidos de forma velada ao longo da narrativa, onde também percebemos que o *não dito*, acabará por *dizer*, seja por meio de metáforas ou das entrelinhas da narrativa, os desvãos que esta sociedade pós-colonial impusera aos seus:

Partiram finalmente, como quem vai à cidade fazer qualquer coisa para voltar logo depois. ‘Até logo!’, diziam para a rua em voz alta, algo insegura a de Pestana pela culpa que sentia, **de um crime já feito embora por descobrir**; soando a de dona Aurora como a sombra da do marido (o medo da dona Aurora vinha-lhe de saber desse crime, que era e não era seu). (COELHO, 2006a, p.57, grifo nosso).

Assim, podemos pensar que o “crime já feito”, metáfora da violência cometida pelo português colonizador, ou seja, o ato colonizatório, aqui representado



pelo personagem Dr. Pestana, o qual “participara” deste processo de tomada da nação, é retratada pela imagem da casa. A *casa* é a grande metáfora nacional do seu país e o personagem Dr. Pestana ocupa-se em destruir *a casa* onde mora com sua esposa Dona Aurora, esta fica a preocupar-se com os excessos do marido que parece estar momentaneamente *tresloucado* pelos males causados, a princípio, por esta terra estranha. A figura do português, Dr. Pestana, homem letrado que ao fugir do país deixa uma “herança” ao seu desafeto Filimone Tembe:

O que quer que fosse esse som cavo, acabou por desembocar ali mesmo perto deles, subitamente transformado em silvo agudíssimo, assobiando pelos furos feitos pelo Pestana que logo que transformaram em buracos que se abriram na parede para a água poder jorrar do labirinto de canos, cantante, como que alegre por voltar a ver a luz do dia. Aquáticas cobras contorcendo-se, celebrando a liberdade [...] Sorrindo como Pestana devia estar sorrindo dentro do avião para engolir a amargura e mitigar o incontrolável facto da sua derrota. Rios que, ao infiltrar-se, se transformariam em breve em pequenas cascatas que não tardariam a escorrer pelas paredes da **casa que já foi do Doutor Pestana e não chegará a ser do Secretário Filimone Tembe.** (COELHO, 2006a, p.63-64, grifo nosso).

Nosso grifo destaca a presença, além da ironia e da vingança, metaforizada pelos personagens que em fuga de um país, que já não lhes pertence, suscita a máxima do abandono do colonizador das terras colonizadas, visto que, estas nada mais têm a lhe oferecer. A *casa*, como metáfora de nação, já não serve mais a ele(s), visto que a sua pátria está geograficamente distante. É possível observarmos a aproximação do “término” do período de presença colonizadora através desta fuga com ares de “até logo”, pois a figura do português sai de cena cedendo seu lugar de autoridade local aos “da terra”. Esta modificação no espaço urbano corrobora com a fase histórica retratada no romance, como afirma a crítica Rita Chaves:

Na Crónica da Rua 513.2 ele investe na representação de uma fase da história recente do país, situando o jogo narrativo num espaço urbano, onde as transformações foram mais evidentes desde o início do processo instalado com a independência. Não se trata de qualificar as modificações que o processo histórico levou à vida das pessoas, de classificar as marcas com que alguns destinos foram selados, mas de tentar apreender os novos

quadros em que tiveram, precisaram ou quiseram se inserir. (CHAVES, 2008, p.193).

Porém, a marca tatuada na pele do colonizado o impede de pensar somente como tal, ele resiste e continua com a mesma saga de poder que lhe fora imposta pelo seu colonizador, agindo de forma semelhante a ele, mas desta vez impondo sua autoridade aos seus iguais.

### **A importância do jogo “lembrar para esquecer”**

*Crônica da Rua 513.2* é um romance que trata da passagem do fim da era colonial para o período que se seguiu a independência, porém com um olhar sempre voltado para o passado. Segundo Beatriz Sarlo: “Toda experiência do passado é vicária, pois implica sujeitos que procuram entender alguma coisa colocando-se, pela imaginação ou pelo conhecimento, no lugar dos que a viveram de fato.” (SARLO, 2007, p.93), com a qual concordamos, pois, no prólogo, notamos a presença desta experiência, a mutação nominal das ruas e avenidas da cidade de Maputo no período pós-independência tornou-se uma necessidade para que houvesse o apagamento da memória colonial que lhes fora imposta. Lembrando que um não há sem o outro: não existe pós-colonial sem o colonial, nem presente sem passado, todos estão interligados, por este motivo convocamos Edward Said para esclarecer que “A ideia principal é que, mesmo que se deva compreender inteiramente aquilo no passado que de fato já passou, não há nenhuma maneira de isolar o passado do presente. Ambos se modelam mutuamente [...], um coexiste com o outro.” (SAID, 1995, p.34), ideia esta que vai ao encontro da definição de pós-colonial proposta por Boaventura de Souza Santos:

Entendo por pós-colonial um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais [...]. Tais relações foram constituídas historicamente pelo colonialismo e o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória. (SANTOS, 2006, p.28).

Com isso, evocamos alguns eventos históricos presentes na obra em questão, os quais o autor-historiador ao inseri-los no contexto do romance

o faz de modo quase imperceptível, mas que não passam despercebidos aos olhos de um leitor mais atento à memória do país. O João Paulo Borges Coelho nos conduz por um passeio pela história de Moçambique evocando desde Ngungunhane, o último imperador de Gaza e descendente dos lendários guerreiros Ngunis; passando pelo início da luta armada (ou Guerra de Libertação) em 1964; o acordo de Lusaka, no ano de 1974; convoca ainda a presença do casal Samora e Josina Machel, até a chegada da independência do país em 1975; assim como 03 de fevereiro de 1969, louvado como Dia dos heróis moçambicanos, dia em que fora assassinado o primeiro presidente da FRELIMO, Eduardo Mondlane. Com esse movimento que busca fechar esse círculo histórico, lembramos que em junho de 1985 o então presidente Samora Machel interveio junto a Portugal para reaver os restos mortais do primeiro ícone histórico aqui lembrado, Ngungunhane, de quem é descendente. No romance, estas passagens são muito bem apresentadas pelo narrador, como justificam-se as passagens abaixo, que apesar de longas, se fazem necessárias para tornar mais evidente as afirmações acima:

Trouxeram-se nomes sonantes (Eduardo Mondlane, Josina Machel), esqueceram-se outros mais obscuros mas nem por isso menos importantes para a vitória conquistada, como Evenia Seven ou Belina Pita Framenga, ditas *Toyotas* da guerra porque foram mulheres como elas que transportaram a comida e os obuses para cima e para baixo, nos meandros do mato; mulheres que se apagaram para que os combatentes pudessem acender-se, tudo isso permitindo que a guerra crescesse até engolir a paz podre que nos cercava. (COELHO, 2006a, p.13-14).

E ainda:

Esgotados os nomes, trouxeram as datas.[...] inúmeros 25 de Setembro, incontáveis 3 de Fevereiro ou repetidos 25 de Junho. Por essa razão também surgiram também os mesmos nomes para lugares tão diferentes (tantos Eduardos Mondlanes grandes e pequenos! Tantas Josinas Machéis largas e compridas!). (COELHO, 2006a, p.14).

Mas voltava o argumento. Filimone dizia que estava em sua casa, Monteiro que a poltrona era dele.

– Não é não senhor!

– Ai não? Quem comprou a poltrona? Quem foi?

– O inspetor nunca ouviu falar em nacionalizações? – quis saber Filimone.

Então ele explicava: a poltrona deixara de ser do Inspector precisamente no dia 3 de Fevereiro de 1976, dia das nacionalizações. O dia em que tudo aquilo que os moçambicanos haviam construído, e lhes tinha sido roubado, regressara finalmente à posse dos legítimos proprietários. Inclusive, claro, a poltrona. (COELHO, 2006a, p.190).

Com isso, recordamos com Jeanne Marie Gagnebin que “[...] o túmulo é signo dos mortos; túmulo, signo, palavra, escrita, todos lutam contra o esquecimento.” (GAGNEBIN, 2006, p.112) e é contra este esquecimento que o autor luta, fazendo de sua *palavra* e sua *escrita* as armas de que necessitam os mortos de seu país para continuarem a serem lembrados. A esta memória que deve continuar a ser lembrada, a pesquisadora Sheila Kahn afirma ainda que:

Nos romances de João Paulo Borges Coelho, existe uma preocupação visível e precisa em desconstruir a memória colectiva e social, proposta pelo Poder como uma meta-narrativa da História, partindo de um princípio ético de que outras memórias existem, e que fazem parte de um cotidiano presente no país. (KHAN, 2008, p.135).

Que podemos verificar no tom memorialístico e violento da passagem abaixo, que automaticamente também nos lembra Memmi:

Nas costas, um texto minucioso escrito em letra miudinha com a ponta da chibata. E são várias e diversas as histórias que o livro conta. Esta aqui junto da omoplata, fala-nos da semente de algodão que o colono quis que plantássemos [...]. De modo que, quando o capataz ufano pensasse estar assistindo ao nascer do futuro da indústria portuguesa, assistia de facto ao funeral da indústria portuguesa [...]. E ele colérico, escreveu-nos a história nas costas para que todos ficassem a saber do quanto os camponeses são preguiçosos e dissimulados. (COELHO, 2006a, p.20).

Quanto às personagens, João Paulo Borges Coelho utiliza-se delas de forma muito particular, pois tomando como exemplo as personagens femininas observamos que sua conduta divide-se em dois momentos: o de lembrar e o de

esquecer. O autor *esquece* o nome de muitas personagens e as identifica através dos vocábulos: *esposa, mulher, dona, vizinha, a jovem vizinha*, ou seja, substitui o nome próprio da personagem por uma designação geral. Com isso, somos levados a *esquecer* destas mulheres sem nome, somos impedidos de chegar até o sujeito real referenciado nelas, atitude justificada pelo fato de tratar-se de uma sociedade patriarcal. Apesar disso, ele (re)*lembra* várias outras personagens, dentre elas as que se sobressaem são: *Arminda* e *Guilhermina*, uma prostituta e a outra uma líder comunitária, principalmente entre as mulheres. Personagens emblemáticas, porque representam a oposição dentro desta sociedade colonial e manifestam sua influência:

Arminda de Souza, velha prostituta branca reformada, e mesmo que o não fosse no desemprego estaria agora de igual modo porque os tempos se inclinam para pouco amor. (COELHO, 2006a, p.77).

- No avião não me querem que sou uma puta, cheiro mal – dizia ela [...] (COELHO, 2006a, p.79).

De modo que casou com Dona Guilhermina, também mulata,[...] corroborava: enquanto o marido produzia a doméstica riqueza ela fazia por esticá-la, fritando chamussas e pastéis para fora, cortando vestidos e cosendo batas da criadagem dos outros. (COELHO, 2006a, p.37).

Assim como o poder que elas exerciam sobre os demais: Arminda através da sedução e do sexo e Dona Guilhermina pelo respeito conquistado (e/ou imposto) as demais:

Durante a espera, Elisa ficou também a saber da força que tinha dona Guilhermina neste outro contexto. Da força que ela tinha em toda parte. Estava-se na Igreja e era ela quem, na sombra, dirigia. Estava-se na cooperativa e igualmente nada era decidido sem a presença da senhora. Até Filimone, seu marido, Elisa notava uma ponta de respeito por aquela mulher. Foi por isso, **tanto Dona Guilhermina a atraí-la** quanto Elisa a chegar-se, fascinada, curiosa. E quando deu por isso, **estudava já o catecismo na esperança de vir um dia a ser batizada**. (COELHO, 2006a, p.240-241, grifo nosso).

Pensando ainda na questão das personagens, lembremos do marido de Dona Guilhermina, o mecânico Zeca Ferraz que faz uso explícito da memória, dentro do romance, através do emblemático *caderno de capas negras*, pertencente ao também mecânico (e radioamador), Marques. A leitura deste caderno-diário faz com que Ferraz visite a história recente daquela rua (e do país) e a de Marques, passando por datas e fatos profissionais até chegar ao testemunho de uma grande paixão que lhe fora arrancada pelos longos braços do Índico:

Dia 15 de junho de 1962: Buba veio despedir-se. Salazar quere-os fora daqui porque eles nos puseram a nós fora de Goa'. Buba invadindo à traição, o Marques retirando cabisbaixo como um vassalo, e Salazar velando. (COELHO, 2006a, p.45-46).

A citação acima, ainda nos apresenta outro ponto importante a ser elencado: a questão do *outro* em Moçambique. Este, brevemente apresentado também pela personagem Buba, que atravessa o capítulo três apenas identificada como BB – abreviação de seu nome –. Nesse caso a despersonalização é intencional para que não se obtenha o real sujeito deste relato, já que o autor convocou Salazar para a citação acima, lembremos que a data – 15 de junho de 1962 – é marcada pela expulsão da população goesa do território de Moçambique.

### **O retrato do(s) *outro(s)*: acenos vindos do Índico**

À medida que a narrativa é desenvolvida, a presença do *outro*<sup>2</sup> se torna mais intensa, é o caso do indiano Valgy, o *a xiphunta*, como é chamado pelas crianças, o monhé<sup>3</sup>. É ele quem tece e destece os mais lindos panos – lê-se aqui não apenas o pano como tecido que cobre o corpo, mas também aquele que o encobre, assim como fatos da história recente do país – estão a cobrir e enfeitar desde as visitantes portuguesas até a mais simples moçambicana. Mas ao contrário da personagem Buba, ele não sai do país:

---

<sup>2</sup> O *outro* que mencionamos no texto refere-se aos personagens que não são “naturais” de Moçambique. Diferentemente do conceito de outro como colonizador / invasor proposto por Memmi.

<sup>3</sup> Designação pejorativa aos de origem indiana [mestiço de árabe com negro; muçulmano asiático; comerciante (árabe ou hindu) de tecidos e miudezas; filho de indiano nascido em Moçambique ou Portugal; indivíduo oriundo da Índia, do Paquistão ou Bangladesh].

O mais provável seria terem prendido, humilhado e deportado Valgy como fizeram com a misteriosa Buba do senhor Marques e tantos outros, após o fatídico ano de 1961. Afinal, Valgy era oriundo de Zanzibar e a sua família tinha ramificações obscuras no voraz subcontinente que engoliu Goa. Mas Salazar teve destes mistérios: Valgy escapou às redes do solitário ditador como um peixe que, já preso e subindo, voltasse no derradeiro momento a cair na água. Terá sido algo que disse? Por algo que calou? Nas exceções se encontram os mistérios do salazarismo para quem os quiser encontrar. Perdoado daquela vez, não quer dizer que ficasse perdoado para sempre. Valgy atravessou contido todos esses anos até ao fim do império, calado e cheio de medo.[...]Valgy tinha fraca formação política. Não fazia a necessária distinção – como então se dizia – entre o colonialismo e o povo português: culpava-os a todos [...]. (COELHO, 2006a, p.123).

A presença dos indianos em Moçambique, assim como em grande parte da costa oriental da África, é um tema muito caro, não apenas para João Paulo Borges Coelho, mas para maioria de seus contemporâneos, que também destacam em suas obras a presença do *outro* em seus escritos. No romance *Terra Sonâmbula* (1992), de Mia Couto, por exemplo, o encontramos representado pelo personagem Surendra Valá, que assim como Valgy é também um comerciante, marca da comunidade indiana em Moçambique. Em contrapartida, o personagem Valgy vivencia um contexto posterior – historicamente – ao de Surendra, que por sua vez presencia a guerra em seu momento crucial. O personagem de Mia Couto afirma que “um monhé não conhece amigo preto” (COUTO, 2007, p.24), ao utilizar-se do vocábulo monhé, nos confirma a discriminação que lhe é imposta ao atravessar o romance, quase tão dura quanto a frase do angolano Pepetela de que: “Mulato é o judeu de Angola” (PEPETELA, 1985, p.142), do livro de contos *O cão e os caluandas*, ao comparar o mulato ao judeu, dois grupos que sofreram com a segregação. Apesar disso, o personagem Kindzu torna-se amigo do indiano desde a infância e é com ele que Surendra divide suas lembranças e saudades da Índia dizendo que “somos da igual raça, Kindzu: somos Índicos!” (COUTO, 2007, p.25), desfazendo-se com isso das amarras raciais impostas pela sociedade que os cercam e coloca-se em igualdade como todos os que pertencem à mesma espécie, os da raça humana. Observando os exemplos de Valgy e Surendra, somos levados a pensar qual o propósito destes personagens no romance, e nos confrontamos não apenas com as motivações já discutidas,

mas com a marca que foram deixadas por eles, para isso recorremos mais uma vez a Jeanne Marie Gagnebin:

Esse conceito de rastro nos conduz à problemática, brevemente evocada, da memória. [...] o rastro inscreve a lembrança de uma presença que não existe mais e que sempre corre o risco de se apagar definitivamente. [...] Por que a reflexão sobre memória utiliza tão frequentemente a imagem – o conceito – de rastro? Porque a memória vive essa tensão entre a presença e a ausência, presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente. (GAGNEBIN, 2006, p.44).

O rastro destes indianos em Moçambique, sejam eles físicos, culturais ou apenas lembranças de sua presença, como afirma Gagnebin, estão diretamente ligados a memória vivenciando a tensão existente entre a sua presença – física – e a ausência – através das lembranças –. Lembramos ainda que o personagem Valgy, ao desenrolar da narrativa torna-se um elemento chave, pois sua presença inicia-se com a localização de sua casa, em frente a tabuleta que contém o nome da rua, passando por sua loja, que sustem o comércio local com seus panos e especiarias vindas da Índia, a amizade com Titosse, até que este se transforme em Nguluvi<sup>4</sup>. Fato que tornará o indiano o elo de ligação entre os dois mundos e portador da voz de uma divindade, papel este que não deveria ser seu pelo fato de não pertencer a esta cultura, mas diferentemente dos demais moradores da Rua 513.2, Valgy moçambicanizou-se.

Assim, atingimos um segundo viés da presença do(s) *outro(s)*, que por sua vez são denominados como vestígios, porque sua presença não é mais feita em vida, mas de uma outra forma, tornam-se espectros, como nos afirma o pesquisador prof. Silvio Renato Jorge:

[...] a presença fantasmagórica dos ex-habitantes portugueses das casas ali situadas – não são fantasmas propriamente ditos, mas espectros, rastros de uma presença ainda pressentida – propicia uma leitura crítica pontuada pela ironia, na qual se percebe, de um lado, as contradições da sociedade colonial e, de outro, as contradições geradas pelo sistema político e pela permanência, naquela sociedade [...]. (JORGE, 2009, p.134).

---

<sup>4</sup> Ente indefinido em trânsito para o estado de divindade.



A convivência entre esses espectros e os vivos se dá de forma diferente em cada casa. Alguns vivem amigavelmente, por vezes até em cumplicidade como Arminda e Antonieta, enquanto outros são tidos como invasores daquele território tão particular, o caso do Secretario Filimone e do Inspetor Monteiro. A fixação pelo passado [colonial] é o que faz com que esses espectros permaneçam presos as suas antigas residências, impedidos de desfazerem os laços que ali os prendem: “[...] uma fixação doentia ao passado – o que Nietzsche, no fim do século XIX, já tinha diagnosticado como um dos diversos sintomas do ressentimento (isto é, também a incapacidade de viver bem no presente) [...]” (GAGNEBIN, 2006, p.56). Este rancor pode ser pensado também na estância histórica, pois é a partir do abandono de suas casas, e do país, que os espectros tangem a ligação que os manterá ainda ligados à terra, pois a motivação da guerra desperta, ou até os obriga, a abandonar este lugar. Com Memmi lembramos que “[...] o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado.” (MEMMI, 2007, p.107), racismo este que motivou a criação de uma “dívida histórica”, e social, entre eles. Apenas com a chegada da paz, metáfora do pagamento desta dívida do colonizador com seu colonizado, que os rastros do passado colonial poderão desvincular-se da vida física. Assim como acontece com a personagem Arminda que, “[...] vai tornando ausente, cada vez mais uma lembrança, um véu translúcido [...]. Uma velharia por quem, nos tempos que correm, aos Mbeves raramente ocorre perguntar.” (COELHO, 2006a, p.326), da mesma maneira como o Inspetor Monteiro:

Só que o inspetor, tal como a velha Arminda, também vai perdendo o vigor.[...] Não tarda, não passará de uma sombra cor de leite, de um leve cheiro fétido, um cheiro antigo que o cheiro do *nguluvi*, mais ativo e nacional, irá aos poucos afastando. (COELHO, 2006a, p.327).

Como vimos, o romance trabalha esta passagem do período colonial português em Moçambique, onde imperavam os fantasmas portugueses para o pós-colonial, quando os moçambicanos começaram a tomar conta de uma terra que sempre fora sua, mas que apenas viveu encantado pelo “homem de grande estatura, bronzado pelo sol calçando botinas, apoiado em sua pá” (MEMMI, 2007, p.37), e após passada a sedução inicial consegue enxergá-lo como o *outro* presente entre ele e o seu país.

## Concluindo

Assim, o romance *Crônica da Rua 513.2*, de João Paulo Borges Coelho, nos oferece a leitura deste Moçambique pós-independência que mesmo atravessado por guerras e fantasmas dessas guerras, manteve-se sempre ao lado de cidadãos comuns, digo, os donos da terra que viveram neste microcosmo aqui metaforizado pela rua onde habitam. Ao pensarmos o texto ficcional no formato de crônica, como o romancista assim o pretende, verificamos que ele o faz desta maneira para que também atentemos para as diversas partes em que esta sociedade pós-colonial foi dividida. A importância da memória para este país que há tão pouco tempo conhece a expressão “independência”, embora esta tenha demorado tanto a chegar, é importante sempre lembrar, para que o que foi importante não seja esquecido, nem usado de forma errônea pelas mãos dos governantes. Estes, que acabam por assumir a posição de espectros de um passado ainda não muito distante.

Quando no epílogo a frase que inicia o último parágrafo começa por “Podaram hoje as buganvílias [...]” (COELHO, 2006a, p.331), vem apenas nos confirmar a libertação de Moçambique, já que esta árvore é o grande símbolo da resistência, e sua poda simboliza o cuidado que hoje há do país com os que nele habitam. Finalizando o romance apenas com “Muros altos.” (COELHO, 2006a, p.332) é possível pensarmos que a época dos *muros baixos*, acabou. Ficaram apenas os novos fantasmas ocupando o lugar dos velhos, que ali habitavam, mas baseados na mesma premissa: continuam a disputar as mesmas poltronas.

## NARRATE MOZAMBIQUE: THE COLONIAL EXPERIENCE TRAIL

**ABSTRACT:** *The present work aim to analyze the experience of the colonial trail in the novel Crônica da Rua 513. 2, written by the Mozambican João Paulo Borges Coelho. When we think of the fictional text in the chronicle format, as the novelist intends, we find that he does it in this way so that we also look at the different parts in which this postcolonial society has been divided. We will also think about the importance of memory for this country that has so little time known the term “independence”, although it took so long to arrive, it is important to remember, so that what was important is not forgotten. With this, we will reflect on the importance of the trace and the memory present in his literary work and in the history of Mozambique.*

**KEYWORDS:** *Mozambique. João Paulo Borges Coelho. Trail. Memory.*

## REREFÊNCIAS

COELHO, J. P. B. **Crônica da rua 513.2**. Lisboa: Caminho, 2006a.

COELHO, J. P. B. João Paulo Borges Coelho – Entrevista. **Moçambique para todos**. 15 ago. 2006b. Disponível em: <[http://macua.blogs.com/moambique\\_para\\_todos/2006/08/joo\\_paulo\\_borge.html](http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2006/08/joo_paulo_borge.html)>. Acesso em: 12 abr. 2011.

COUTO, M. Moçambique – 30 anos de Independência: no passado, o futuro era melhor? **Via Atlântica**, São Paulo, n.8, p.191-204, 2005.

COUTO, M. **Terra sonâmbula**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CHAVES, R. Notas sobre a ficção e história em João Paulo Borges Coelho. In: RIBEIRO, M. C.; MENESES, M. P. **Moçambique das palavras escritas**. Porto: Edições Afrontamento, 2008. p.187- 198.

GAGNEBIN, J. M. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: 34, 2006.

HOUAISS, A. **Dicionário eletrônico da Língua Portuguesa Houaiss**. São Paulo: Objetiva, 2009.

HUTCHEON, L. **Teoria e política da ironia**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.

JORGE, S. R. Para “ampliar o campo de debate”: releituras do colonialismo português em João Paulo Borges Coelho e outros autores. **Via Atlântica**, São Paulo, n.16, p.131-141, 2009.

KHAN, S. Narrativas, rostos e manifestações do pós-colonialismo moçambicano nos romances de João Paulo Borges Coelho. **Gragoatá**, Niterói, v.13, n.24, p.131-144, 2008.

PEPETELA. **O cão e os caluandas**. Lisboa: Dom Quixote, 1985.

MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SAID, E. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

SANTOS, B. de S. **A gramática do tempo para uma nova cultura política**. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SARLO, B. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2007.

Recebido em 26 de outubro de 2017

Aprovado em 17 de janeiro de 2018



# O FUTEBOL AFRICANO NA EUROPA: OS CASOS DE PORTUGAL E FRANÇA COMO DESTINO MIGRATÓRIO DE JOGADORES DAS SUAS EX-COLÔNIAS

Lucas Martins Santos MELO<sup>1</sup>

**RESUMO:** Uma das características da diáspora africana é o movimento voluntário de pessoas para novas regiões, onde, geralmente, há uma demanda de mão de obra específica. Sendo o futebol uma das ocupações profissionais mais específicas que existe e dado o crescente número de jogadores africanos atuando nos grandes centros do futebol, decidimos fazer uma breve investigação para aferir essa relação entre diáspora e o futebol. Dessa forma, escolhemos dois países que possuem uma extensa comunidade imigrante futebolística. Referimo-nos aos casos de Portugal e da França, países que adotaram o assimilacionismo, que tiveram um largo conjunto de territórios, principalmente na África, e que usufruem proficuamente dos “pés de obra” das ex-colônias. Este artigo, elaborado a partir de uma literatura científica sobre o tema e dados quanti-qualitativos, tem a intenção de mostrar os usos coloniais e neocoloniais do futebol empreendidos por estes países e traçar uma trajetória histórica correspondente para tal uso.

**PALAVRAS-CHAVE:** Futebol. Pós-colonialismo. África. Assimilacionismo. Migração.

## Introdução

Em 2014, realizou-se no Brasil a XX edição da Copa do Mundo, pródiga em bons jogos, bonitos gols e estádios cheios, na qual presenciamos também exibições de “amor à pátria” e de “defesa das cores nacionais”, inerentes à própria

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Sergipe (UFS), Sergipe – SE – Brasil. Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. [lucasmismo@gmail.com](mailto:lucasmismo@gmail.com)

competição. Mas, além do patriotismo das arquibancadas, observou-se nitidamente a presença de estrangeiros nas equipes nacionais, jogadores que passam pelo processo de naturalização com o objetivo de defender uma seleção que não representa a localidade de onde nasceu. Ante essa realidade, o que mais chama atenção da imprensa é a presença de negros nas equipes europeias e com isso algumas críticas emergiram por parte das respectivas populações quanto a esse fato.

O Mundial de futebol é um momento propício a se pensar sobre as questões do nacionalismo, pois, para o senso comum, já ficou caracterizado como o rótulo identificador de uma nação que aparece quadrienalmente. É o período em que “[...] a imaginária comunidade de milhões parece mais real na forma de um time de onze pessoas com nome. O indivíduo, mesmo aquele que apenas torce, torna-se o próprio símbolo da sua nação.” (HOBBSAWM, 2011, p.171). Isso nos suscitou a pesquisar um pouco mais sobre este assunto, a presença de jogadores negros no futebol das ex-metrópoles, seja nas seleções ou nas ligas profissionais.

Escolhemos como recorte empírico os casos de Portugal e da França, dois países que tiveram um largo conjunto de territórios, principalmente na África, e que usufruem proficuamente, ainda nos dias atuais, dos “pés de obra” (a força laboral do futebol) das colônias de outrora. Ambos os países mantiveram sob jugo seus territórios ultramarinos entre meados do século XIX até a segunda metade do século XX. Em ambos os casos também, a ruptura foi traumática resultando em conflitos armados, como, para citar alguns exemplos, a Guerra Colonial lusitana, que só findou com a Revolução dos Cravos de 1974 na metrópole; a Guerra da Argélia entre 1954 e 1962; e a resistência camaronesa promovida pela ALNK (*Armée de Libération Nationale du Kamerun*), braço armado da União de Populações dos Camarões (UPC), que através de estratégias belicosas clandestinas reclamavam seu repúdio ao colonialismo entre 1959 e 1970.

No período colonial, o futebol foi uma ferramenta útil para criar laços culturais entre a metrópole e as colônias. Ele se desenvolveu aliado aos empreendimentos tanto estatais como privados, alguns patrocinando o fomento do esporte, também com a intenção de controlar as relações trabalhistas; bem como, junto às missões religiosas pelo interior, propagando o tripé: educação, disciplina e atividade física (DOMINGOS, 2006). Nas possessões portuguesas, *a priori*, o esporte foi difundido fortuitamente através dos administradores coloniais, comerciantes, missionários, imigrantes de toda sorte, sendo incorporado pau-

latinamente às práticas cotidianas da população local. A partir daí é que ele foi usado pelos colonialistas para impor sua posição hegemônica, a serviço das suas intenções. Por exemplo, em Moçambique, o futebol foi apresentado pelos missionários católicos, sendo estruturado para refletir e reforçar o controle colonial (DARBY, 2006).

Não obstante, o próprio futebol pode ser o campo onde são refletidas as ojerizas às metrópoles de outrora. Nesse sentido, observa-se a situação registrada por Vidacs (2004) nos Camarões durante a realização do Mundial de 1998, quando no decorrer de todo o torneio, a maioria dos camaroneses estava, explicitamente, torcendo contra os franceses<sup>2</sup>, seus antigos colonizadores. Muitos pesquisadores, como investigado por esta autora, avaliam os esportes na África como uma área onde os habitantes deste continente podem desafiar o *status quo* da ordem colonial apropriando as formas organizacionais do exterior e aspirando vencer os colonizadores no seu próprio jogo, enquanto que, simultaneamente, produzindo novas identidades para si. Mas devido aos penetrantes efeitos da colonização e os contínuos laços neocoloniais que ainda amarram os ex-colonizados aos ex-colonizadores, a relação latente de subordinação se mantém ao passo que são formadas novas distorções.

Este artigo foi elaborado com a intenção de mostrar os usos coloniais e neocoloniais do futebol empreendidos por Portugal e França, apresentando os desdobramentos dessa política no esporte profissional. Portanto, para melhor compreensão das nossas ideias, primeiro trataremos da situação do futebol durante o período colonial. Neste primeiro tópico, identificaremos as razões pelas quais as metrópoles utilizaram jogadores oriundos das colônias nas suas seleções metropolitanas e o panorama do futebol nestas localidades. Em seguida, debateremos a conexão entre a metrópole, a colônia e os sujeitos, ou seja, entre o colonizador e o colonizado. Discutiremos como o Estado metropolitano compreendia o colonizado. Qual o estatuto legal dele em Portugal e na França? Em quais momentos isso mudou? E quais os seus desdobramentos? Ou seja, a justificativa legal da apropriação das qualidades esportivas dos habitantes ultramarinos pelas metrópoles. No último tópico, antes das considerações finais, trataremos da situação atual desses “ex-indígenas”, os jogadores africanos das

---

<sup>2</sup> Embora Camarões tenha sido colonizado, inicialmente, pela Alemanha e, após a Primeira Guerra, pela França e Grã-Bretanha, são os franceses que possuem o vínculo mais forte com os camaroneses. Segundo Vidacs (2004), isto se deve, em parte, pelas diferenças nas formas de colonização atreladas ao compromisso na transmissão dos valores culturais franceses aos colonizados, e, no presente, como uma questão de desejo do Estado Francês em manter a primazia da língua francesa na região.

ex-colônias e a migração para o futebol das ex-metrópoles, além de traçarmos um breve histórico dessa situação.

## **O esporte e o colonialismo**

A investigação sobre esporte no período colonialista pelas ciências humanas ainda é recente. Esse campo ainda não possui um lastro teórico-epistemológico quando comparado a outros campos já devidamente estabelecidos. A maior parte das pesquisas, que pudemos alcançar, foi produzida por autores que se debruçaram sobre o caso britânico do uso colonial do esporte como ferramenta do exercício de poder, uma espécie de manutenção da cultura imperialista. De modo a mencionar tais investigadores, destacamos dois: os pesquisadores James A. Mangan (1992 apud DOMINGOS, 2006) e Brian Stoddart (1988 apud DOMINGOS, 2006). Mangan cunhou o conceito de teoria de vínculo<sup>3</sup>, que consistiria nos laços culturais criados a partir das práticas esportivas entre colonizador e colonizado. A estrutura de tais laços conduziria a uma melhor aceitação dos valores impostos pelos metropolitanos, o que teria como consequência uma legitimação política. Por sua vez, Stoddart pensa o sistema esportivo colonial como um veículo transmissor de ideias e valores que auxiliaram na consolidação do poderio da metrópole sobre a colônia empreendendo nas atividades físicas um espírito disciplinador e socializador, gerando instantes de reprodução da condição social naquele momento.

Ao contrário do que muitos poderiam supor, ao futebol não foi dado o estatuto de esporte-chefe do império britânico, porque juntamente com ele também foi disseminado o rúgbi (râguebi) e o críquete, para citar os que mais se destacaram nessa ramificação do colonialismo. O futebol foi disseminado de um modo mais livre por meio de soldados, professores, comerciantes, mineiros, trabalhadores de ferrovias, e não através de um corpo diplomático ou algum outro elemento institucionalizado da Coroa.

Por sua vez, no caso lusitano, o esporte foi difundido junto aos grandes empreendimentos públicos e privados que financiavam as práticas esportivas com o intuito de controlar as relações de trabalho. Assim, em Angola, temos o exemplo do Petro Atlético de Luanda, pertencente à Companhia Petrolífera, e o Clube Ferroviário, identificado com a empresa estatal ferroviária. Importante salientar que a difusão dos esportes modernos, como maior exemplo o futebol,

---

<sup>3</sup> Tradução literal de *bond theory*.



ocorreu em um momento de grandes transformações das sociedades africanas, no início do século XX, com alterações drásticas nos sistemas trabalhistas, intensos processos de urbanização, controle rígido por parte da Metrôpole sobre o território e imposição de novas práticas nos sistemas familiares e nas hierarquias tradicionais (DOMINGOS, 2006).

Ainda no período colonialista, é possível observar situações que comprovam a imposição da metrôpole sobre a colônia por meio do futebol, o exemplo mais notório foi o uso de colonizados nas seleções nacionais das metrôpoles. Descobrimos que dentre as principais potências coloniais, a que mais cedo se aproveitou do artifício de utilizar um colonizado na seleção principal da metrôpole foi a França, que em 1931 escalou Raoul Diagne na derrota para Tchecoslováquia por 2 a 1. O jogador que abriu as portas era nascido na Guiana Francesa, de pais senegaleses. Inclusive o seu pai, Blaise Diagne, foi um dos primeiros deputados negros da Assembleia Nacional Francesa representando o Senegal (JACQUES, 2010). Em contraste com a sua rival histórica, a primeira vez que a Inglaterra teve um negro no time principal foi em 1978, quando Viv Anderson, descendente jamaicano nascido em Nottingham, entrou em campo na vitória de 1 a 0, também, contra a Tchecoslováquia (VASILI, 2000).

Um caso a parte é Portugal que, opostamente ao que acontece na França, onde ainda persiste um debate público<sup>4</sup> sobre a participação de jogadores das ex-colônias na seleção nacional, ao menos, isto aparenta ser velado ou já *naturalizado*<sup>5</sup>. Essa diferença pode acontecer devido aos distintos “estilos” de serem *imaginados* franceses e portugueses tanto os de além-mar, quanto os da metrôpole, e dos recursos de que se utilizaram para isso. O uso de jogadores africanos na *seleção das quinas*<sup>6</sup>, por exemplo, data desde 1937 quando Guilherme Espírito Santo ajudou na vitória do seu selecionado ante a seleção da Espanha por 2 a 1. Espírito Santo nasceu em Lisboa de pais angolanos, mas devido a problemas familiares retornou a Luanda e foi criado lá até os 17 anos (TOVAR, 2011). Desde então, Portugal soube aproveitar esse aspecto das suas colônias

<sup>4</sup> Este debate público na França acontece em torno da ascensão no campo político da Frente Nacional, o partido de extrema direita, simultaneamente, aos sucessos da seleção nacional no cenário internacional entre o fim da década de 1990 e início dos anos 2000, sobre a participação dos jogadores das ex-colônias nessa equipe europeia (Cf. VIDACS, 2004).

<sup>5</sup> “Naturalizado” por ser processo despercebido e já corriqueiro, pelo que pude perceber na imprensa e entre os torcedores portugueses. A mesma palavra (naturalização) também é utilizada para explicar o processo voluntário que uma pessoa passa para ter uma nova nacionalidade.

<sup>6</sup> Uma das alcunhas da seleção de Portugal.

ultramarinas da África, tratando o esporte como um instrumento a favor do Estado, o que Nolasco (2012) salienta como *o colonialismo ideal*. A instrumentalização chegava ao ponto de a ex-metrópole possuir clubes-satélites na África, exemplo disso é ligação do Benfica lisboeta com o homônimo luandense, e o laço estreito entre o Sporting de Lisboa com o homônimo de Lourenço Marques (atual Maputo)<sup>7</sup>.

A partir de então, a seleção portuguesa se locupletou sistematicamente do sistema colonial convocando jogadores negros nascidos nas províncias ultramarinas. Dentre estes, podemos destacar Matateu, a *Oitava Maravilha*, moçambicano, que chegou aos Belenenses em 1951 aos 24 anos levado por um ex-jogador dessa equipe, e por lá permaneceu durante 12 temporadas, conquistando uma Taça de Portugal, tornando-se por duas ocasiões o artilheiro do campeonato nacional e pela seleção marcando 13 gols em 27 jogos; Mário Coluna, o *Monstro Sagrado*, também de Moçambique, aportou no Benfica em 1954 aos 19 anos após ser observado quando jogava pelo Desportivo de Lourenço Marques, foi bicampeão europeu de clubes, levantando 17 troféus nacionais, entre títulos da Primeira Divisão e Taças de Portugal, e pela seleção jogou 57 vezes marcando 8 tentos; e o mais conhecido de todos eles, Eusébio, o *Pantera Negra*, tido como o maior futebolista “português” de todos os tempos, nascido na capital moçambicana.

Eusébio, filho de pai branco angolano e mãe negra, iniciou seu percurso esportivo na Europa de maneira confusa. Teve seu local de trabalho incerto, pois não se sabia se iria à Luz, estádio benfiquista, ou ao José Alvalade, “casa” do Sporting. A incerteza só foi sanada depois que o Benfica, sabendo que a jovem promessa de 17 anos estava destinada aos seus rivais, após destacar-se na filial sportinguista de Moçambique, ter ludibriado os dirigentes leoninos<sup>8</sup> e contratado o jovem atleta. Na Luz, conquistou quase todos os troféus e prêmios que disputou, entre eles estão 21 títulos nacionais e um europeu; eleito no ano de 1965 o melhor jogador da Europa com o prêmio *Ballon d’Or*, da revista francesa *France Football*; além de ter marcado 638 gols em 614 jogos com a indumentária encarnada<sup>9</sup> (EUSÉBIO, 2015).

---

<sup>7</sup> Com a independência de Moçambique, o Sporting Clube de Lourenço Marques foi obrigado pelo novo governo a ser renomeado. O novo nome escolhido foi Clube de Desportos do Maxaquene e, por consequência, também mudou suas cores, ao invés do verde e branco optou pelo vermelho e azul.

<sup>8</sup> Leonino é uma referência ao leão, mascote do Sporting.

<sup>9</sup> Encarnados é uma das alcunhas do Benfica devido à cor vermelha do seu uniforme.

Era muito comum que esses jovens atletas fossem descobertos através de uma relação entre clubes-mãe e clubes-satélite. Tratava-se de verdadeiras filiais esportivas portuguesas no além-mar, já que a partir dessa grande quantidade de sucursais também foi se espalhando o modelo disciplinador da metrópole sobre a colônia. Em Portugal, há três grandes clubes, dois deles situados na capital e um localizado ao norte, na cidade do Porto. Além do futebol, todos os três possuem equipes em outros esportes, como handebol, basquetebol, hóquei em patins, futsal, etc. Nas localidades em que não havia contingente suficiente para criação de um clube esportivo, ao menos se fundava uma “casa” representando um determinado clube, que era nada mais que uma associação entre indivíduos, mas com a legitimação oficial em muitos casos. Para se ter ideia do tamanho dessa rede colonial, vejamos o exemplo do Sporting Clube de Portugal, que além da já citada filial da capital moçambicana, teve representações em Luanda (que foi a primeira neste modelo, criada em 1922), São Tomé, Príncipe, Bissau, Praia, Porto Novo, São Vicente, estas três últimas em Cabo Verde; Nampula, Beira, Quelimane, estas em Moçambique; Benguela, Cabinda, Sá da Bandeira, Namibe (antiga Moçâmedes), Huambo, Sumbe, Silva Porto (atual Kuito) e Malange, estas em Angola. No caso do oponente lisboeta, o Sport Lisboa e Benfica tem ou já teve filiais em Luanda, Bissau, Quelimane, Huambo. Para o Futebol Clube do Porto, as suas filiais se localizam nas cidades angolanas de Luanda, Cabinda e Uíge; na Guiné-Bissau em Cachungo, Tombali e Bafatá; e em Cabo Verde, em São Vicente<sup>10</sup>. Além da presença das filiais, para ampliar a influência da metrópole, havia também a transmissão das partidas das *equipas* lusitanas através do rádio e excursões regulares delas para a África lusitana, um exemplo da intenção em “alargar” o território português. “Estas práticas, cujos efeitos ultrapassavam o âmbito do futebol, *podem ser interpretadas como parte de um plano mais geral da promoção da hegemonia colonial.*” (DARBY, 2006, p.426, grifo nosso).

O futebol acabou criando um grande paradoxo para a administração colonial, auxiliado pela instituição do regime do indigenato e a exploração laboral. Os grandes clubes das metrópoles acabaram por estender essa lógica administrativa para os seus propósitos, e ao contratar os melhores jogadores africanos, eles os tratavam de maneira diferente dos jogadores nativos da metrópole. Como, por exemplo, a diferença salarial entre eles, que foi testemunhada pelo angolano António Dinis, ponta-esquerda do Sporting entre 1969 e 1975: “*I signed a*

<sup>10</sup> As pesquisas feitas sobre as localidades dos clubes-satélites foram realizadas através dos *sites* oficiais dos clubes portugueses ([www.sporting.pt](http://www.sporting.pt); [www.slbenfica.pt](http://www.slbenfica.pt); [www.fcporto.pt](http://www.fcporto.pt)).

*very inexpensive contract with Sporting. I won the National Championship and the Portuguese Cup; I am a member of the Portuguese national team and, in spite of all this, I had wages that were inferior to the team's reservists*"<sup>11</sup> (COELHO; PINHEIRO, 2002 apud CLEVELAND, 2013, p.31). Os dirigentes esportivos em Portugal estavam bem cientes que os salários oferecidos na Europa eram muito superiores aos disponíveis na África, desse modo, para os jogadores havia pouco espaço para exigências de aumento. Na prática, os jogadores das colônias eram a mão de obra indígena<sup>12</sup> trabalhando na metrópole.

Foi através da rede de prospecção dos melhores jogadores dessas localidades que os três gigantes portugueses foram se abastecendo e, consequentemente, abastecendo a seleção nacional. Confirmava-se, desta forma, a mensagem que o governo ditatorial queria transmitir aos seus cidadãos: a de um amplo território, que se estendia da Europa a Ásia, passando pela África, com uma população unida em torno da mesma bandeira, sem preconceitos entre si, com ordem e disciplina. Tudo isso possibilitado pela assimilação, categoria criada no regime de indigenato que veremos a seguir.

## Relações entre metrópole/colônia/sujeito em debate

O uso dos colonizados nas seleções das metrópoles, conforme descrito no tópico anterior, ocorreu em razão do entendimento legal da submissão destes para com os metropolitanos. Assim foram criados dispositivos jurídicos que o legitimasse. Dessa forma, todos os cidadãos do território, independente da sua localização geográfica, eram considerados pertencentes àquele Estado europeu, mas em “estágios” distintos. Grosso modo, esses estágios eram divididos em: indígena, o nativo negro “selvagem”; assimilados, classe de indivíduos que tinham uma “característica europeia” aos olhos do colonizador; e o metropolitano, que como o nome já nos diz, era o indivíduo branco nascido na Europa. Tudo baseado na concepção, que à época se tinha, de *civilização*, cujas premissas eram a da superioridade da cultura europeia sobre as outras, e ainda, que essas outras só “evoluíam” a partir do contato com aquela do Velho Continente.

<sup>11</sup> “Eu assinei um contrato muito barato com o Sporting. Eu ganhei o campeonato nacional e a Taça de Portugal; eu faço parte da seleção portuguesa e, apesar disso tudo, eu tenho salário que é inferior aos dos reservas da equipe.” (COELHO; PINHEIRO, 2002 apud CLEVELAND, 2013, p.31).

<sup>12</sup> De acordo com Anderson (2008), o uso do termo *indígena* para as populações colonizadas sempre tinha uma carga semântica paradoxal involuntária. Simultaneamente, significava que as pessoas assim denominadas eram “inferiores” e, também, pertenciam a uma nação europeia.

Tomando como exemplos os casos de Portugal e França, veremos como cada um entendia os seus *cidadãos d'além-mar*.

### a) O caso português

Nas terras lusas se tinha o entendimento, a partir da ideia do lusotropicalismo<sup>13</sup>, que Portugal era por natureza uma nação que possuía uma predisposição “diferenciada” das demais na questão da colonização, baseada nos seus empreendimentos mercantil-coloniais anteriores. O que os fatos nos mostram, no entanto, é uma continuação da ideologia colonialista das outras potências europeias<sup>14</sup>. A própria transformação dos seus habitantes na África em súditos, administrados por sistemas legais desiguais, cristalizados em categorias rígidas e forçados a processos de assimilação, em razão da suposta impossibilidade da convivência entre estes e os europeus, é uma comprovação da implantação dessa ideologia (SANTOS, 2007 apud MENESES, 2010).

A forma operacionalizada dessa ideologia toma forma com a implantação do regime de indigenato condensado no Estatuto do Indigenato, cuja primeira publicação data de 1926 e a última em 1954, e que vigorou oficialmente até 1961. O Estatuto compreendia todos os territórios ultramarinos portugueses, com exceção de Cabo Verde, Macau e Goa, embora seus habitantes também fossem denominados como *indígenas*. Este termo sintetiza a relação metrópole/colônia/sujeito, sendo assim tratados os nativos das colônias. Eles, de acordo com o artigo 2º do *Estatuto do Indigenato* (FERREIRA; VEIGA, 1957, p.14, grifo nosso) em Portugal, eram identificados como “[...] os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuam ainda a *ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses*.” Criava-

<sup>13</sup> O lusotropicalismo é uma ideologia elaborada por Gilberto Freyre que trata de uma qualidade de adaptação inata dos portugueses com relação aos trópicos. Essa pretensa aptidão natural adviria da sua plasticidade e miscibilidade congênita, resultado da própria origem étnica híbrida através dos contatos com os mouros e judeus entre a península Ibérica e o norte da África. Essa ideia foi “abraçada” pelo governo ditatorial de Oliveira Salazar e largamente propagada durante os seus mandatos. Interessante é que tal ideologia se tornou massificada entre a população a tal ponto que mesmo após o fim da ditadura a esquerda portuguesa teorizou o *quasi* pertencimento de seu país ao bloco do Terceiro Mundo, algo que permitiu a Portugal alegar sua capacidade de manter ou construir excepcionais conexões não imperialistas com países do Terceiro Mundo, em um tipo de relação Sul-Sul (MORIER-GENOUD; CAHEN, 2012).

<sup>14</sup> “It is true that the economic, financial, military, and political power of Lisbon was inferior to that of London and Paris. But it is a difference of degree, not of nature.” (MORIER-GENOUD; CAHEN, 2012, p.7).

se uma situação ambígua para a compreensão desse sujeito, pois ele é nativo do território onde nasceu, um território sob o jugo de um Estado estrangeiro, mas também não é completamente aceito por esse Estado. “Temos assim que os indígenas são *súbditos portugueses, submetidos à proteção do Estado português*, mas sem fazerem parte da Nação, quer esta seja considerada como comunidade cultural [...], quer como associação política dos cidadãos.” (CAETANO, 1956 apud FERREIRA; VEIGA, 1957, p.13, grifo nosso). Este Estado, não se dando por satisfeito, ainda impunha o trabalho forçado para os nativos, que aparece desde 1899 no *Regulamento do trabalho indígena*, cujo artigo 1º estabelece que todos os indígenas das províncias portuguesas do além-mar estão sujeitos à *obrigação moral e legal* de adquirir através do trabalho os meios que lhes faltassem para substituir e melhorar sua condição social. Estes tinham supostamente a “liberdade” de escolher a maneira de cumprir tal imposição, o que, caso não fosse feito, poderia lhes ser imposto pelas autoridades da mesma forma (MENESES, 2010).

Importante notar que, mesmo após a instauração da república em Portugal em 1910, a conduta do governo para com suas províncias ultramarinas permaneceu inalterada.

[...] o poder colonial português assentou [...] num conjunto de práticas coercivas que violavam o cerne dos valores democráticos que o novo governo defendia. Os africanos transformaram-se em súbditos indígenas, e não [em] cidadãos; tinham deveres, mas poucos ou nenhuns direitos. (MENESES, 2010, p.77).

O estabelecimento legal da distinção entre portugueses europeus e os “portugueses” africanos se consolida a partir das ideias evolucionistas da Geração de 95, grupo de servidores do Estado que tinha como propósito refletir sobre a melhor forma de ocupar e explorar as colônias. Eram representados na figura de António Enes, ministro do ultramar, que foi o promotor da descentralização administrativa e quem conduziu a separação jurídica dos luso-africanos em indígenas e assimilados, e rejeitando a incorporação política das populações africanas ao mesmo patamar da cidadania portuguesa (MACAGNO, 2014); ideia resumida na seguinte assertiva: “Por enquanto, é preciso, nas nossas possessões, a existência de, pelo menos, dois estatutos civis e políticos: um europeu e outro indígena. Não quer isto dizer que seja interdito a todos os indígenas o estatuto europeu, mas isso depende da sua instrução e dos seus hábitos.” (COSTA, 1901 apud MENESES, 2010, p.79). Justificava-se então, a elaboração de um estatuto

específico para os colonizados na África. Entre esses dois continentes distintos nas suas diversas formas, mas simultaneamente interdependentes, ser europeu ou africano (indígena) no espaço colonial português, tornaram-se categorias que mantinham estatutos específicos para cada um.

É no estatuto que se encontra todo o refinamento da lógica colonial portuguesa sustentada por um arcabouço legal dessa nova categoria inventada, onde se encontravam os (escassos) direitos e (muito mais) deveres dos indivíduos em solo africano, dentre os quais, estava instituído o elemento do trabalho forçado. O estatuto é, também, reflexo da contradição do pretenso empreendimento civilizatório e da exigência da ordem colonial, que se mostra patente com a criação da categoria indígena. Algo totalmente contrário aos ideais dos novos tempos da Lusitânia republicana, mas que nos anos seguintes encontrou abrigo político no Estado Novo.

Embora deixando de vigorar em setembro de 1961, as relações criadas durante o regime de indigenato ainda perduraram no governo totalitário, que havia contribuído com a difusão de um racismo generalizado. Mesmo porque os “novos cidadãos” tinham que levar consigo carteiras de identidade que ainda constavam a condição prévia de indígenas (MACAGNO, 2014). Paradoxalmente, com a abolição do regime o governo se viu obrigado a justificar tal política e criou uma retórica de inclusão dos assimilados à sociedade metropolitana. “É sobretudo no período salazarista que Portugal forja o mito da convivência racial do colonialismo português e a ideia de união espiritual entre metrópole e ultramar.” (MACAGNO, 2014, p.36). E qual o melhor modelo se não o Eusébio? No discurso governamental, Eusébio, um negro de origem humilde, trabalhador e de família, soube aproveitar as oportunidades oferecidas por uma política colonial assimilacionista racialmente harmoniosa. Para materializar todo esse roteiro propagandístico ele era profusamente entrevistado e fotografado em seu cotidiano profissional e privado, até no seu alistamento militar, sempre alheio a dar respostas conflituosas com o governo, e sendo o destaque nos campos (DOMINGOS, 2014).

## **b) O caso francês**

A França, assim como Portugal, entendia o nativo como indígena. Para normatizá-lo também elaborou o seu dispositivo legal: o *Code de l'indigénat*, que toma forma a partir da invasão francesa à Argélia na década de 1830 e se torna institucionalizado para as demais colônias de 1881 até 1946 com



o decreto 46-277 que suprime as penas excepcionais. Embora a igualdade jurídica entre todos os cidadãos das colônias só fosse instaurada em 1956. O regime não foi pensado como um sistema perene na lei que o criou inicialmente, prevendo-se uma duração de sete anos como um regime transitório, marcando uma etapa julgada como “necessária para a evolução” de um país em via de pacificação (FATHI, 2013). No entanto, como a história nos mostra, o “código” do indigenato permaneceu vigente até a primeira metade do século XX.

Uma das coisas que mais surpreendem nesse regime é a ruptura causada no direito republicano francês. Tratava-se de um espaço jurídico novo, exclusivamente reservado aos nativos das colônias para os quais são criados os delitos e as penas inexistentes ou inaplicáveis no contexto metropolitano. Tal desrespeito às premissas do direito francês consistia, por exemplo: no exercício da autoridade administrativa como poder judiciário, na permissão às punições coletivas, nas deportações, na punição de práticas que a lei metropolitana não proibia e a interdição à defesa e à possibilidade de apelação. Certos delitos e penas eram baseados em situações excepcionais ocorridas em tempos de guerra, enquanto outros faziam parte do controle de proximidade em situação colonial, como a ofensa à autoridade e ao prestígio do colonizador, e a proibição de costumes locais como a magia e a nudez (MERLE, 2004).

O futebol neste cenário é introduzido nas colônias francófonas a partir dos europeus que formam, inicialmente, clubes fechados nas grandes cidades nomeando-os, em grande parte, como eram chamados os principais clubes na Metrópole, por exemplo *Racing, Stade, Cercle, Union*. Enquanto que a administração colonial, a partir do exército e da escola, favorece a difusão do esporte organizando as suas equipes como o time militar do exército no Alto Volta (atual Burkina Faso) em 1920 e o *Union sportive des tireurs dakarois* no Senegal (AUGUSTIN, 2010).

Logo, com o passar dos anos o esporte vai se difundindo entre os nativos que fundam seus próprios clubes. Primeiramente, a partir de uma base clânica ou étnica, exemplo disso são os Ewondo que se organizam em torno do Canon de Iaundé; os Bamiléké no Union de Douala; e os Bassa no Dynamo de Douala (AUGUSTIN, 2010).

Importante destacar que, embora seja conhecido como um *code*, a legislação referente ao indigenato não era formada por uma compilação unificada de textos jurídicos como o código civil ou penal. Por isso alguns especialistas em direito colonial preferem chamá-lo de *regime* para qualificar uma série de



regulamentações esparsas, específicas em cada colônia encontradas de modo heterogêneo, sob formas variadas, de maneira total ou parcial (MERLE, 2004).

O regime do indigenato nas colônias francesas cobre, portanto, um nível duplo de repressão. O primeiro, exercido pelo governo, diz respeito aos atos graves ou julgados como tal colocando em “perigo a segurança pública”. Sendo que não havia nenhuma lista previamente definida desses atos considerados graves, o que deixa aos administradores locais uma larga margem de flexibilização (MERLE, 2004). E o segundo, dessa vez de uma maneira localizada, se dá em razão da vigilância cotidiana que os colonizados sofriam. Pois, através dos tipos de infrações especiais se encontram acionados o exercício de uma dominação total que não se exerce somente na ordem objetiva das práticas, mas também na ordem simbólica na transmissão aos nativos dos signos ostentatórios do respeito ao “prestígio do colonizador” (SAADA, 2001 apud MERLE, 2004).



Portanto, como podemos notar, o regime do indigenato, tanto em Portugal quanto na França, tratava-se de um sistema que não era apenas um instrumento de dominação simples, mas era também uma regulação da *violência legal*, uma violência exercida e patrocinada pelo Estado *aux enfants de la Patrie* considerados de “segunda e terceira categoria”. Observa-se, portanto, que por trás da “intenção civilizatória” da metrópole, de assimilação de certos indivíduos que estivessem adaptados ao modo de viver europeu, encontravam-se os mecanismos objetivos e subjetivos para submeter às colônias as vontades da metrópole.

Os próprios Estados faziam questão de dividir suas respectivas “populações” entre indígenas, assimilados e cidadãos. Como acima referido, o indígena africano, além de ser considerado alguém de segunda classe, era submetido a trabalhos forçados, basicamente braçais, em profissões com baixa remuneração, sem acesso à educação, sujeitos à violência física e às arbitrariedades jurídicas. Não obstante, para os não-indígenas, os europeus que viviam na África e seus descendentes, a situação era diferente, pois tinham os mesmos direitos do europeu que vivia na metrópole (MENESES, 2010).

Assim sendo, a principal semelhança entre as concepções colonialistas dos Estados Francês e Português é a questão dos assimilados, que se tratava de um processo “europeizante” de determinados indivíduos, cujo objetivo era a formação de uma pequena elite de negros privilegiados que colaborassem com a colonização. Para o indivíduo sair da categoria indígena para a de assimilado, ele

teria que, genericamente, cumprir alguns requisitos, como: falar corretamente o idioma da metrópole, possuir uma profissão que lhe desse o rendimento necessário para si mesmo e família, ter uma boa conduta social, praticar costumes considerados europeus<sup>15</sup> e, ter cumprido suas obrigações com o serviço militar.

Levando em conta a análise de Anderson (2008), acreditamos que a “extensão do território” era auxiliada pelo uso em comum do mesmo idioma, uma imposição da metrópole, e também por causa do papel fundamental desempenhado por uma mesma imprensa que percorria todos os pontos importantes do Império. Ou seja, ela acompanhava os fatos de Lisboa e Paris e seguiam os acontecimentos de Luanda, Dacar, Bissau, Conacri, Abidjan, São Tomé e etc., por exemplo. É a noção da simultaneidade que construía solidariedades particulares. Um exemplo desta solidariedade específica é a torcida, nas antigas colônias portuguesas em especial, da maioria dos nativos pelas equipes da metrópole, pois como constatado em Moçambique, mesmo vinte anos após a independência somente 15% da população preferia as equipes locais às equipes portuguesas (BBC apud DARBY, 2006). Também havia a importação dos jornais da metrópole, pois se imagina que o colono europeu que estivesse em alguma “província ultramarina” tivesse mais interesse pelas notícias de Paris, de Lisboa, de Marselha e do Porto, do que pelas de Argel, Lourenço Marques, Lomé e Benguela, por exemplo. Até os dias atuais podemos ver correspondentes e sucursais de jornais portugueses e franceses nessas localidades registrando os fatos e reportando às matrizes como se ainda estivessem no período colonial, atrelado ao fato de que a procura por esses meios de comunicação agora é igualmente dos imigrantes africanos que estão na Europa.

A extensão territorial também ocorria através do sistema educacional da colônia, pois para as crianças da África portuguesa e francesa também eram ensinadas as “histórias nacionais” das respectivas metrópoles e seus fatos relevantes para o mundo. *Imaginava-se* uma “naturalidade” para uma nação que na maioria das vezes era uma seleção daquilo que era “nacional” e do que não era. O próprio período salazarista foi mestre em criar esse aspecto “pan-lusitano”, até porque tinha como um de seus sustentáculos governamentais o exercício público do nacionalismo. Não é à toa, que seu governo instituiu como o feriado nacional a data de 10 de junho, referente ao Dia de Camões, de Portugal e da Raça, este último termo, como exultação da “etnicidade” portuguesa. O Estado luso sempre se valeu dos desfiles das forças armadas em todas as suas possessões,

---

<sup>15</sup> No caso português, isto significava, entre outros elementos, professar a fê católica.

com o objetivo de demonstrar a *nation-ness* portuguesa, já que esta é “o valor de maior legitimidade universal na vida política dos nossos tempos” (ANDERSON, 2008, p.28).

Como Anderson (2008) escreveu, as nações são *imaginadas*, já que fazem sentido para a “alma” e constituem objetos de desejos e projeções. Imaginadas no sentido dos cidadãos de uma mesma localidade terem em mente a imagem de uma mesma sociedade nacional, de um mesmo governo único e impessoal, tendo algum tipo de conexão, mesmo que involuntária. No entanto, sabemos que todos esses cidadãos nunca irão se encontrar face a face. Uma nação que comparada a um organismo sociológico que perpassa um tempo cronologicamente vazio e homogêneo é uma espécie de comunidade sólida percorrendo a história, seja no sentido descendente ou ascendente. O que tornou palpável a possibilidade de imaginar novas comunidades foi a dinâmica entre o capitalismo, com seus novos modos e relações de produção, com o inovador papel da imprensa e a diversidade linguística do ser humano.

No caso específico dos Estados coloniais, o autor de *Comunidades Imaginadas* (ANDERSON, 2008) demonstra, que três instituições foram fundamentais na construção das *imaginações nacionais*, que são: o censo, o mapa e o museu. Tais elementos aliados pensaram o modo como a metrópole encarava seu domínio ultramarino. Criando realidades unificadas, por mais diferentes que pudessem ser, instituíram suas próprias categorias raciais, histórias lógicas e sequenciais, mapas e fronteiras estabelecidas.

Os censos, mais que espelhar, construíram realidades claras e rígidas, permitindo prever políticas para essas populações devidamente imaginadas. Os mapas estabeleceram limites, demarcaram espaços e constituíram um novo discurso cartográfico capaz de comprovar a vetustez das unidades territoriais. Por fim, não se pode descurar da importância da imaginação museológica e dos serviços arqueológicos coloniais que se conformaram como instituições de poder e de prestígio. (SCHWARCZ, 2008, p.15).

A imaginação colonial se dava, também, através dos edifícios que se transformaram em monumentos as histórias próprias que foram elevadas ao patamar de nacional. E então encontramos a trama fundamental desse pensamento totalizante e classificatório, ressignificando, quase que instantaneamente, datas em eventos públicos, fatos e locais em marcos da nacionalidade, tudo isto com tamanha flexibilidade, sempre com a chancela do Estado. Observa-se que, no

que tange ao idioma da metrópole, ainda há simultaneidade de falantes de outras línguas locais, criando situações onde o idioma europeu é falado fluentemente apenas por uma parcela da população e utilizado como a língua franca para a compreensão comum entre etnias distintas.

Talvez tenha sido a partir desse entendimento de cidadãos “compatriotas” de várias partes do globo, mas participando de um mesmo universo cultural, como se todos estivessem num único amplo território sob o mesmo governo, que tenha surgido um espaço social autônomo de migração que vemos atualmente. Essa pretensa facilidade de adaptação à ex-metrópole seduz todos os anos cada vez mais os nativos das ex-colônias. Por espaço autônomo de migração entendemos, a partir do que foi explicado por Morier-Genoud e Cahen (2012), que se trata de espaços estruturados, originalmente, a partir das sociedades metropolitanas, mas que se tornaram autônomos da metrópole e se ampliaram além do espaço político cujo movimento acontece à demanda do Estado e/ou de grandes iniciativas particulares.

## **As relações da Europa com a África na pós-colonização no futebol**

Após os conflitos que se seguiram pela luta da independência das colônias africanas, no pós-Segunda Guerra, as políticas de construção de Estado dos recém-libertados territórios se tornaram com frequência um verdadeiro entusiasmo de nacionalismo popular. Some-se a isso a instigação sistemática da nova ideologia nacionalista, através dos meios de comunicação de massa, como do rádio e do jornal, e, sobretudo, por meio do sistema educacional e das novas normas administrativas que foram levadas a cabo da noite para o dia assim que estes países conseguiram sua autonomia política (ANDERSON, 2008).

No entanto, mesmo após as independências dessas nações e possuídas por todo esse furor nacionalista, as ex-colônias continuaram a manter um vínculo direto e indireto com as antigas metrópoles. O vínculo direto se mostra nos acordos sociocomerciais, como o Acordo de Cotonu<sup>16</sup>, a Francofonia<sup>17</sup> e a CPLP<sup>18</sup>,

<sup>16</sup> Trata-se de um acordo entre a União Europeia e países da África, Caribe e do Pacífico (ACP), que tem como objetivo, a redução da pobreza, a contribuição ao desenvolvimento sustentável e a gradual integração dos países da ACP na economia mundial.

<sup>17</sup> A Organização Internacional da Francofonia (OIF) é uma entidade que reúne países cuja língua oficial é a francesa. Seus objetivos são a promoção do idioma francês, da paz e dos direitos humanos, o apoio à educação e à pesquisa científica, e a cooperação para o desenvolvimento sustentável.

<sup>18</sup> CPLP é a sigla para a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, entidade com os mesmos propósitos da Francofonia para os países de língua portuguesa.

por exemplo; o indireto, ou não-formal, se apresenta nas intenções particulares explícitas ou não dos cidadãos dos países inseridas na relação que uma vez foi metrópole-colônia.

Tomando os nossos casos em questão como exemplo, a relação neocolonial entre Portugal, França e suas ex-colônias no futebol se mostram em fluxo frequente. Portugal, por exemplo, continua sendo um dos principais destinos de jogadores africanos, sendo a maioria destes oriundos da África lusófona correspondente a 65% (DARBY, 2006). Não nos esqueçamos de que foi o mesmo Portugal pioneiro no uso de mão de obra escravocrata negra em 1510. Os agentes dos jogadores e dirigentes de clubes utilizam-se do artifício de que a melhor porta de entrada para a Europa para esses jovens imigrantes é através de Portugal, entre outras coisas, em razão do uso do mesmo idioma. Isso é uma forma patente de exploração neocolonial da antiga metrópole, pois como salienta Darby (2006, p.427),

[...] esta estratégia pode ser comparada às práticas imperialistas e neo-imperialistas de exploração económica, no sentido em que envolve a localização, [prévio] refinamento e exportação de matérias-primas – neste caso, o talento futebolístico – destinadas ao consumo no mercado europeu.

Ou seja, além de ter sugado quase todos os recursos naturais e matérias-primas baratas no passado (e ainda no presente), encontraram no futebol mais uma modalidade para exercer sua força neocolonial.

As migrações de jogadores de futebol, também, contribuíam para um mais amplo poder de influência cultural portuguesa e francesa. É importante mencionar que isto teve início de modo mais sistemático entre as décadas de 1950 e 1960, período em que o regime do indigenato, previamente explicado, foi recém-abolido, quando as potências europeias se beneficiaram dessa prerrogativa “utilitarista” nas conexões entre os dois continentes, tornando-se cada vez mais frequente o fluxo migratório dos jogadores africanos à Europa. Isto se reflete nos dados obtidos recentemente, quando se observa que os três principais destinos de jogadores africanos são ex-metrópoles: na ordem, França, Bélgica e Portugal (DARBY, 2006).

É na metade do século XX que o futebol francês, por exemplo, começa a ser preenchido cada vez mais por jogadores do oeste africano, que vão, por sua vez, tomando o espaço dos norte-africanos<sup>19</sup>, tendo como seus precursores o

<sup>19</sup> Na temporada 1963-64, a quantidade de jogadores da África Subsaariana ultrapassa àqueles provenientes da região do Magrebe, 23 contra 22 (BOLI, 2010b).

beninês René Gaulon, meia do Stade Français, o marfinense Jean Tokpa, atacante do Montpellier, e o camaronês Eugène N'Jo Léa<sup>20</sup>, atacante do Saint-Étienne. Curioso notar que os primeiros negros que aportaram para jogar na França eram associados na imprensa ao campo semântico do extraordinário, do fenomenal, do misterioso. Assim eles eram denominados como “os diabos”, “os magos”, “os bruxos”, “as pérolas”, “os terrores”, “os maravilhosos” (BOLI, 2010a; 2010b).

A partir da chegada do malinês Salif Keita em 1967 ao Saint-Étienne, e o seu retumbante sucesso, que se modifica a percepção sobre os jogadores africanos na França e, logo, cria-se o interesse mais acentuado por eles. A imprensa exaltada o classificou entre os melhores jogadores do mundo naquele momento, que eram Pelé e Eusébio. Logo no ano seguinte à sua chegada, *la Panthère noire* torna-se o primeiro negro a ser eleito o melhor jogador estrangeiro da França. O seu sucesso vai além das quatro linhas; ainda em 1968, em razão da atenção despertada sobre os jogadores do continente negro, a *France Football*<sup>21</sup> lança sua edição africana. Para ela, existiam dois propósitos: o primeiro, de permitir aos africanos conhecerem melhor o futebol de próprio continente e, assim, mensurar o seu progresso esportivo; e o segundo, o de transmitir as notícias, também, aos africanos instalados na França (BOLI, 2010b).

Desde então, as ex-metrópoles permanecem sendo os principais destinos dos ex-colonizados. Segundo dados apurados por Ricci (2000 apud BALE, 2004), são inúmeros os casos de que comprovam a perdurabilidade dessa situação. Por exemplo, a maioria dos jogadores argelinos está na França, assim como três quartos de jogadores emigrados do Senegal, a metade dos futebolistas marfinenses e um terço de atletas camaroneses; no caso lusófono, direcionam-se para Portugal mais de 93% dos jogadores angolanos.

Como forma de aferir dados quantitativos que constatem essa presença de imigrantes no futebol atualmente. Levamos em consideração as duas primeiras

---

<sup>20</sup> A história de vida de N'Jo Léa é muito curiosa e inversa ao que são, atualmente, as histórias dos jogadores imigrantes, pois durante toda a sua carreira no futebol concomitantemente manteve-se ligado aos estudos. Ele vai a França em razão de uma bolsa de estudos secundarista, ao chegar lá, joga por diversão pelo modesto time do Roche-la-Molière destacando-se, ao marcar 11 dos 12 gols de sua equipe. Assim, o camaronês desperta a atenção do grande clube da região, o Saint-Étienne, que o contrata em 1954 e lá passa os cinco anos seguintes. O atacante sai dessa equipe em razão da cidade do Loire não possuir uma universidade, então transfere-se à Lyon para jogar pela equipe local e iniciar seus estudos superiores na faculdade de Direito. Após dois anos nessa cidade, ele obtém o diploma e decide fazer uma pós-graduação. Novamente, ele muda de clube, e vai atuar na capital francesa, pelo Racing, cuja estadia durou apenas uma temporada. Em seguida, após a finalização dos seus estudos, ele se torna um diplomata estagiário em Roma, cuja ocupação não era possível conciliar com a de jogador de futebol, em razão disso, o camaronês opta em abandonar o mundo da bola (BARREAUD, 1997).

<sup>21</sup> Trata-se do semanário esportivo mais prestigioso da França criado em 1946.

divisões de Portugal e da França na temporada 2016-2017. Na terra lusa, a presença dos africanos lusófonos e descendentes nas camadas superiores da pirâmide do futebol representa praticamente 10% em cada uma das divisões. Já na França, a porcentagem dos africanos de ex-colônias francesas e descendentes é maior do que os seus congêneres lusófonos. Eles representam cerca de 40%, na primeira divisão, e 47% na divisão subsequente<sup>22</sup>.

É de certa forma compreensível a disparidade encontrada entre os países aqui estudados, pois enquanto a França possuía o que hoje corresponde a 20 Estados-nações na África, além dos territórios no Caribe e no Pacífico; Portugal dominava “apenas” 5 no continente negro. Ou seja, um país colonizava quatro vezes mais territórios do que o outro e essa discrepância acaba sendo refletida na porcentagem da quantidade de ex-colonizados e seus descendentes nas ligas de futebol das ex-metrópoles. Tal porcentagem é explicada também porque as equipes francesas se valem da regra que os jogadores provenientes de países signatários do Acordo de Cotonu não são contabilizados como estrangeiros pela liga francesa. Portanto, esses clubes se aproveitam de um tratado neocolonial, o qual inicialmente surgiu como proposta da União Europeia para ajudar na redução da pobreza dos países signatários da África, do Caribe e da região do Pacífico para melhorar seus planteis a um custo muito mais baixo do que se fossem buscar estrangeiros em outras localidades.

Ressalte-se que a maior presença dos africanos das ex-colônias se encontra nas divisões inferiores, na terceira em diante, segundo Bale (2004). Pois, de acordo com os dados obtidos por ele, 54% de jogadores africanos que estão na França jogam nas divisões mais baixas, e em Portugal essa mesma situação é representada por 56%. Acreditamos que isto se dá em razão de que o futebol nessas divisões não é profissional, o que exige dos clubes um investimento bem menor aos das duas primeiras divisões e regulamentações mais frouxas para inscrição de atletas.

Tanto no caso português, como no caso francês, esse aliciamento dos jogadores provenientes das ex-colônias por parte dos clubes se dá por dois motivos patentes, pelo menos: primeiro, pelo preço de contratação que é inferior quando comparado com jogadores de outras localidades; e segundo, pela (suposta) herança cultural comum, o uso do mesmo idioma, um pretenso comportamento homogêneo que já seria conhecido pela ex-metrópole. Geralmente, tal aliciamento ocorre em razão de uma verdadeira rede criada entre os clubes dos

---

<sup>22</sup> Tais porcentagens foram calculadas a partir das relações de jogadores inscritos em cada divisão através das informações disponibilizadas nos sites <http://www.zerozero.pt> e <http://www.leballonrond.fr>. A escolha destes sites se dá em razão do fato de que são locais que atualizam os planteis de cada equipe regularmente.



dois continentes por uma personalidade africana de prestígio no clube europeu. Ademais, entre as motivações do migrante à Europa, está o aspecto econômico, que é sempre determinante, mas também, o desejo de fazer da sua paixão seu ofício e assim modificar o seu futuro (BOLI, 2010b). Através do ofício de futebolista, o indivíduo pode transformar não apenas sua vida, bem como as de vários membros da família.

Observa-se que, durante a pesquisa destes dados descobrimos diversos casos de luso-africanos que decidem “tentar a vida” profissional no futebol na França, sem passar por Portugal. Isto nos mostra que, atualmente, não há uma parada obrigatória na Terra de Camões, ao contrário do que ocorria antes, conforme constatado num depoimento de Eusébio: “*To become professionals we had to go to Portugal*”<sup>23</sup> (ARMSTRONG, 2004, p.255). Ou então ir para Portugal como um destino intermediário<sup>24</sup>. Essa escolha se dá, provavelmente, em decorrência que na França o salário pago e as condições estruturais de trabalho são melhores, pois em 2014 enquanto o salário médio dos jogadores da primeira divisão portuguesa era £21.291 mensais, na correspondente francesa, a média era de £82.327/mês (HARRIS, 2014).

A utilização desse recurso neocolonial nas ligas domésticas acaba auxiliando as seleções nacionais europeias, pois em razão da atribuição da dupla nacionalidade, que rapidamente é adquirida, facilita-se a convocação desses jogadores. Fizemos uma breve pesquisa e constatamos que em quase todas as participações de Portugal nos Mundiais de futebol (1966, 1986, 2002, 2006, 2010, 2014), a *seleção das quinas* contou com ao menos um luso-africano, exceto quando de sua participação no México, em 1986, embora Rui Jordão, angolano, tenha contribuído para o desenvolvimento dessa equipe mundialista durante as Eliminatórias para aquela Copa e também na Euro<sup>25</sup> de 1984. Na primeira dessas participações, na Inglaterra, em 1966, a equipe contou com quatro luso-africanos dentre os 22 convocados: Vicente Lucas, Eusébio, Mário Coluna e Hilário, todos moçambicanos. Em 2002, contou com a participação do Abel Xavier, de Moçambique; e Jorge Andrade, de ascendência cabo-verdiana. Em 2006, estiveram presentes Costinha, de ascendência angolana; Miguel, de ascendência guineense; e Luís Boa Morte, de ascendência cabo-verdiana. Em 2010, foram convocados: Miguel,

<sup>23</sup> “Para tornar-nos profissionais, nós tínhamos que ir para Portugal.” (ARMSTRONG, 2004, p.255).

<sup>24</sup> Como bem observou Boaventura de Sousa Santos (1993) sobre a situação de Portugal atualmente no contexto global, mas que nos serve de analogia, “Portugal [é] como [um] mediador entre o centro e a periferia” (apud RIBEIRO, 2003, p.3).

<sup>25</sup> *Euro* é abreviação para Copa Europeia de Seleções, conhecida no Brasil como Eurocopa.



que novamente foi chamado; e Rolando, nascido em Cabo Verde; além de três brasileiros, o alagoano Pepe, o baiano Liédson e o paulista Deco, cuja participação não afeta propriamente esta discussão, mas revela a importância da presença dos estrangeiros lusófonos nessa seleção. Em 2014, os representantes na categoria pesquisada foram William Carvalho, de Angola; Éder, da Guiné-Bissau; Nani e Silvestre Varela, ambos de ascendência cabo-verdiana.

Na seleção francesa, o caso de jogadores africanos nos Mundiais também é recorrente. A utilização de jogadores magrebinos é anterior aos dos jogadores negros, pois temos o caso de Villaplane, em 1930, e Alcazar, em 1934. Mas, a partir da Copa de 1938 há a concomitância da presença de filhos das duas regiões na seleção, com as convocações de Diagne, Ben Bouali, Bastien e Brusseaux, o primeiro de ascendência senegalesa e os outros argelinos. Desde então, em todas as Copas do Mundo que *Les Bleus*<sup>26</sup> participam há a inclusão de jogadores das ex-colônias e dos territórios ultramarinos, seja da África ou das Antilhas. Como constatação, na recente Copa do Mundo realizada em 2014, dos 23 selecionados 8 eram nascidos ou tinham ascendência nessas localidades: Evra, Sagna e Sakho, de Senegal; Varane e Rémy, da Martinica; Benzema, da Argélia; Sissoko, do Mali; Pogba, da Guiné-Conacri. Sem mencionar, os oriundos de outras localidades africanas que não foram colonizadas pela França, como é o caso de Mangala, de país do Congo-Kinshasa; Matuidi e Mavuba, de país do Congo-Kinshasa e de Angola.

## Considerações finais

O que procuramos fazer neste trabalho é dar uma explicação sociológica sobre a enorme quantidade de jogadores de futebol africanos e seus descendentes que trabalham em Portugal e na França. Ou seja, o grande contingente dessa categoria de jogadores é explicado, a nosso ver, pelo processo colonialista, através do programa assimilacionista, empreendido pelos Estados francês e português; sendo que mesmo após a extinção do regime de indigenato e, em seguida, descolonização continuou a ter regras mais flexíveis de acesso à ex-metrópole para os filhos das suas ex-colônias. O que não quer dizer que esta explicação apresentada seja a definitiva, podendo haver outras que por nós passaram despercebidas. Importante destacar que tais jogadores são atraídos, entre outros motivos, por ser o continente europeu o centro da profissão da qual eles escolheram trabalhar.

---

<sup>26</sup> Como é conhecida a seleção francesa de futebol.

Atuando não somente nas ligas, mas em alguns casos, adquirindo a nacionalidade europeia e jogando nas seleções das ex-metrópoles; e mesmo estes que optaram em atuar por essas seleções não renegam suas raízes<sup>27</sup>.

O nosso levantamento acerca do debate em torno dos temas sobre colonialismo e futebol, como prática cultural mediadora desse fenômeno social, convém levar em conta também as novas formas desse fenômeno. É o que alguns cientistas sociais denominam como neocolonialismo, que aparece na mercantilização do futebol atual nos moldes do contínuo exercício da força econômica das equipes europeias sobre as equipes africanas. Não se pode, no entanto, esperar outra atitude por parte das equipes do continente negro, já que a dependência comercial da venda de jogadores é patente, o que acaba contribuindo de maneira a empobrecer tecnicamente e desacelerar o desenvolvimento das mesmas devido aos termos e condições impostos verticalmente. Situação que também é verificada na América do Sul, embora não envolvendo valores tão discrepantes nas negociações.

No entanto, devemos recordar que, mesmo após essa exposição da voracidade das equipes europeias sobre os jogadores africanos, a ideia de ter uma vida profissional na Europa é atraente sobre boa parte dos aspectos considerados no momento da emigração. Mesmo se o caso for de uma emigração para viver em uma cidade pequena e atuar nas divisões inferiores. Com o salário que o indivíduo pode receber, ele pode ajudar a sustentar toda sua família, incluindo não apenas o seu núcleo, mas também primos, tios e sobrinhos.

Como podemos notar, o futebol consistia à época, e ainda consiste num meio de mobilidade social, maneira pela qual a sociedade se integra, chegando a ser, para alguns afortunados por esse talento, um modo de se chegar até a metrópole. Era, e ainda é, um dos poucos casos em que se concede espaço e visibilidade aos africanos. Neste esporte, podemos fazer uma associação do que ocorre com a África ainda na contemporaneidade, pois a matéria-prima bruta é africana, mas a produção final é europeia. É lá que os atletas são “lapidados” e as “pérolas brutas” são levadas cada vez mais cedo. Há casos em que jovens atletas são cooptados por centros de treinamento financiados por equipes europeias nos Camarões, no Senegal, na Costa do Marfim, que ali se instalaram a partir da década de 1990, cujo objetivo é alimentar os clubes financiadores (BOLI, 2010b). Ou seja, constata-se, estritamente, uma “produção tipo exportação”.

---

<sup>27</sup> Entre outros, podemos citar os casos de Bacary Sagna (MCHUGH, 2011) e Jorge Andrade (JORGE... 2006) que participam de projetos sociais na África.

No fundo, há que se observar que apesar do surgimento dos Estados nacionais na África lusófona, é ainda pela língua de Camões que tanto Angola, quanto Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, são *imaginadas* e se comunicam com o mundo externo. O mesmo pode-se dizer da África francófona, onde os idiomas locais também são reservados para as relações sociais internas. Isso significa que, apesar da independência política ter sido conquistada, mesmo que através de manchas de sangue, ainda há, queiram ou não, uma certa vinculação cultural, e, em alguns setores, dependência econômica, como no caso específico do futebol, desses países africanos para com a antiga metrópole. “Uma vez colônia, (quase) sempre colônia”. Esta frase significa que para uma ex-colônia, que se tornou independente no século XX, a descolonização é um diálogo intermitente com o passado colonial. Um diálogo que sofreu uma interrupção momentânea, mas que aparece na vida social em situações significativas.

### **THE AFRICAN FOOTBALL IN EUROPE: PORTUGAL AND FRANCE'S CASES AS MIGRATORY DESTINATION OF THEIR FORMER COLONIES' PLAYERS**

**ABSTRACT:** *One of the characteristics of the African Diaspora is the voluntary movement of people to new regions, where there is usually a demand for specific labor. As football is one of the most specific occupations in the world, and given the increasing amount of African players working in the major centers of football, we have decided to make a brief research to assess this relation between Diaspora and football. In this way, we chose two countries that have an extensive football immigrant community. We refer to the cases of Portugal and France, countries that have adopted the assimilationism, which have had a large set of territories, mainly in Africa, and who profit from the ex-colonies' labor. This article, based on a scientific literature on the subject and quanti-qualitative data, is intended to show the colonial and neocolonial uses of football undertaken by these countries and to draw a corresponding historical trajectory for such use.*

**KEYWORDS:** *Football (soccer). Post-colonialism. Africa. Assimilationism. Migration.*

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARMSTRONG, G. The migration of the Black Panther: an interview with Eusébio of Mozambique and Portugal. In: ARMSTRONG, G.; GIULIANOTTI, R. (Org.). **Football in Africa**: conflict, conciliation and community. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004. p.247-268.
- AUGUSTIN, J.-P. Éléments géopolitiques du sport africain. **Les cahiers d’Outre-Mer**, Bordéus, n.250, p.175-190, 2010. Disponível em: <<http://com.revues.org/pdf/5922>>. Acesso em: 10 jan. 2018.
- BALE, J. Three geographies of African footballer migration: patterns, problems and postcoloniality. In: ARMSTRONG, G.; GIULIANOTTI, R. (Org.). **Football in Africa**: conflict, conciliation and community. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004. p.229-246.
- BARREAUD, M. **Dictionnaire des footballeurs étrangers du championnat professionnel français (1932-1997)**. Paris: l’Harmattan, 1997.
- BOLI, C. La perception des joueurs africains en France : projection et imaginaire colonial. **Hommes et migrations**, Paris, n.1285, p.124-132, 2010a. Disponível em: <<http://hommesmigrations.revues.org/pdf/1188>>. Acesso em: 26 nov. 2016.
- BOLI, C. Les footballeurs noirs africains en France: des années cinquante à nos jours. **Hommes et migrations** – Revue française de référence sur le dynamiques migratoires, Paris, n.1285, p.14-30, 2010b. Disponível em: <<http://hommesmigrations.revues.org/pdf/1173>>. Acesso em: 26 nov. 2016.
- CLEVELAND, T. Following the ball: African soccer players, labor strategies and emigration across the Portuguese colonial empire, 1949-1975. **Cadernos de Estudos Africanos**, Lisboa, n.26, p.15-41, dez. 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1645-37942013000200002&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-37942013000200002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 04 jan. 2017.
- DARBY, P. Migração para Portugal de jogadores de futebol africanos: recurso colonial e neocolonial. **Análise Social**, Lisboa, v.41, n.179, p.417-433, 2006. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218721687I4bIK7nc2Cd19RE4.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

DOMINGOS, N. Futebol e colonialismo, dominação e apropriação: sobre o caso moçambicano. **Análise Social**, Lisboa, v.41, n.179, p.397-416, 2006. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218721655B5jHL2dx8Yi23BI5.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

DOMINGOS, N. Brincando nos campos de Salazar. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 11 jan. 2014. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,brincando-nos-campos-de-salazar,1117384>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

EUSÉBIO: os números de águia ao peito. **O Jogo**, Porto, 05 jan. 2015. Disponível em: <<https://www.ojogo.pt/futebol/1a-liga/benfica/noticias/interior/eusebio-os-numeros-de-aguia-ao-peito-4323990.html>>. Acesso em: 08 maio 2018.

FATHI, A. Le Code de l'indigenat ou l'art de la répression. **Mémoria**, Argel, 26 maio 2013. Disponível em: <<https://www.memoria.dz/mai-2013/grandes-dates/le-code-l-indigenat-ou-l-art-la-r-pression>>. Acesso em: 27 ago. 2017.

FERREIRA, J. C. N.; VEIGA, V. S. da. **Estatuto dos indígenas portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique**. 2.ed. Lisboa: [s.n.], 1957.

HARRIS, N. Premier League wages dwarf those around Europe with top-flight players in England earning an average of £2.3million a year... almost 60 per cent more than in Germany. **Daily Mail**, Londres, 14 nov. 2014. Disponível em: <<http://www.dailymail.co.uk/sport/football/article-2833020/Premier-League-wages-dwarf-Europe-flight-players-England-earning-average-2-3million-year.html>>. Acesso em: 24 dez. 2016.

HOBSBAWM, E. J. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2011.

JACQUES, J. Diagne and the racial politics of Les Bleus. **In bed with Maradona**, 14 nov. 2010. Disponível em: <<http://inbedwithmaradona.com/journal/2010/11/14/diagne-and-the-racial-politics-of-les-bleus.html>>. Acesso em: 15 jul. 2014.

JORGE Andrade apoia jovens de Cabo Verde. **Correio da Manhã**, Lisboa, 03 ago. 2006. Disponível em: <<http://www.cmjornal.pt/desporto/detalhe/jorge-andrade-apoia-jovens-de-cabo-verde?>>. Acesso em: 15 jan. 2018.

MACAGNO, L. Assimilacionismo. In: SANSONE, L.; FURTADO, C. A. (Org.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EdUFBA, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/14647/3/dicionario%20critico-repositorio.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2018.

MCHUGH, M. **Bacary Sagna inspires millions as a Grassroot Soccer Ambassador**. 2011. Disponível em: <<https://www.grassrootsoccer.org/2011/03/30/bacary-sagna-inspires-millions-as-a-grassroot-soccer-ambassador/>>. Acesso em: 11 jan. 2018.

MENESES, M. P. G. O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. **E-cadernos CES**, Coimbra, n.07, p.68-93, 2010. Disponível em: <<https://eces.revues.org/pdf/403>>. Acesso em: 14 nov. 2016.

MERLE, I. De la « légalisation » de la violence en contexte colonial: le régime de l’indigénat en question. **Politix**, Paris, v.17, n.66, p.137-162, 2004. Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/polix\\_0295-2319\\_2004\\_num\\_17\\_66\\_1019](https://www.persee.fr/doc/polix_0295-2319_2004_num_17_66_1019)>. Acesso em: 13 nov. 2016.

MORIER-GENOUD, E.; CAHEN, M. Introduction: Portugal, empire, and migrations – Was there ever an autonomous social imperial space? In: MORIER-GENOUD, E.; CAHEN, M. (Org.). **Imperial migrations: colonial communities and Diaspora in the Portuguese world**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012. p.1-28.

NOLASCO, C. Entre a defesa e o ataque, os imigrantes do futebol português. In: CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, 7., 2012, Porto. **Atas...** Lisboa: Associação Portuguesa de Sociologia, 2012. p.1-13. Disponível em: <[http://historico.aps.pt/vii\\_congresso/papers/finais/PAP0775\\_ed.pdf](http://historico.aps.pt/vii_congresso/papers/finais/PAP0775_ed.pdf)>. Acesso em: 10 nov. 2016.

RIBEIRO, M. C. Uma história de regressos: império, guerra colonial e pós-colonialismo. **Oficina do CES**, Coimbra, n.188, p.1-40, 2003. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/ficheiros/188.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2016.

SCHWARCZ, L. M. Imaginar é difícil (porém necessário). In: ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p.9-17.

TOVAR, R. M. Espírito Santo, o primeiro negro na selecção portuguesa. **Jornal I**, Lisboa, 21 mar. 2011. Disponível em: <<https://archive.li/C0va2>>. Acesso em: 15 jul. 2014.

VASILI, P. Exploding into maturity: the Seventies and the Eighties. In: VASILI, P. **Colouring over the white line: the history of black footballers in Britain**. Edimburgo: Mainstream Publishing Co., 2000.

VIDACS, B. France in the Cameroonian football imagination. In: ARMSTRONG, G.; GIULIANOTTI, R. (Org.). **Football in Africa**: conflict, conciliation and community. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004. p.169-182.

Recebido em 30 de agosto de 2017

Aprovado em 17 de janeiro de 2018





# AS RAÍZES COLONIALISTAS DO PROJETO DE PATRIMÔNIO MUNDIAL DE MBANZA KONGO

Bruno Pastre MÁXIMO<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo busca analisar os diferentes projetos sobre o patrimônio arqueológico de Mbanza Kongo feitos pelo governo de Angola, desde a independência em 1975 até o recente de tornar a cidade Patrimônio Mundial da UNESCO. No pós-independência, a narrativa sobre a cidade de Mbanza Kongo e o Reino do Kongo, em um primeiro momento, buscava se contrapor à visão colonial e desqualificar outras narrativas tradicionais kongo sobre a importância da tradição, classificando-as como ultrapassadas e aliadas com o colonialismo. Em meados dos anos 1980, seguindo até os dias de hoje, houve uma mudança radical na interpretação do governo sobre a cidade de Mbanza Kongo, que passou a ser valorizada pelo contato com os europeus, e com eles a incorporação do ensino, do catolicismo e das construções e etc. É esta narrativa, que retoma a narrativa colonial, a sustentada no atual projeto de tornar a cidade patrimônio mundial da UNESCO.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mbanza Kongo – Angola. Patrimônio Mundial. Arqueologia da África.

## Introdução

Neste artigo apresentaremos as transformações da narrativa histórica na cidade de Mbanza Kongo pelo Estado de Angola, ou pelo partido que o governa desde a independência, o Movimento pela Libertação de Angola (MPLA).

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnografia da Universidade de São Paulo. Técnico de Laboratório de Arqueologia na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. Email: pastrebruno@gmail.com

É importante ressaltar que a cidade, desde meados dos anos 1950, foi alvo de diversos estudos coloniais, que levaram a sua classificação como Monumento Nacional português em 1957. Dentro do colonialismo português, a então colônia de Angola ocupou um papel de destaque, sendo a mais rica colônia, e com a maior presença de metropolitanos. E do longo processo de colonização da região, poucos lugares simbolizaram tanto a epopeia colonialista que a cidade de São Salvador do Congo, atual Mbanza Kongo. E com o objetivo de cristalizar este passado, que o governo colonial iniciou o projeto de monumentalização da cidade. O projeto foi conduzido pelo arquiteto Fernando Batalha, que analisou os vestígios materiais da cidade e inclusive realizou escavações arqueológicas nas ruínas da antiga igreja, nomeada Sé Catedral. Analisamos em outro espaço com profundidade esta narrativa colonial (MÁXIMO, 2017). O decreto de tombamento da cidade e a publicação do autor (BATALHA, 2008, p.12) sumarizam as intenções de memória do estado colonial português com relação ao local:

As antigas ruínas da Sé de S. Salvador do Congo, que, como ruínas se encontram em razoável estado de conservação, merecem ser defendidas e valorizadas, por se tratar de um monumento de alto significado histórico e religioso a que está ligado a fundação do primeiro Bispado de S. Salvador no Congo, em 1596, por Bula do Papa Clemente XIII, e ainda, porque, naquele local teria sido levantada, antes, pelos portugueses, a primeira Igreja ao Sul do Equador. Conservando a estrutura geral da planta com a Capela-mór e arco Triunfal, frestas e demais elementos com salientadas características das construções dos fins do nosso século XVI, deve considerar-se como um evidenciado padrão da nossa ação civilizadora.<sup>2</sup>

S. Salvador é uma terra singular no fluir da história da Humanidade. Foi o primeiro centro urbano do hemisfério sul trazido à luz da cultura ocidental e foi também a primeira povoação a sul do equador a receber a luz do cristianismo e da civilização católica.

A cidade era vista como trunfo da presença portuguesa em África, um local em que houve um projeto civilizatório que marcou as glórias coloniais portuguesas, com a submissão do Reino do Kongo à coroa portuguesa. Foi este legado,

---

<sup>2</sup> RUÍNA da Igreja de S. Salvador (Sé), 1961. Sem autoria, no entanto, possivelmente obra de Fernando Batalha. Entrada no AHU: PT- IPAD-MU-DGOPC-DSUH-1992-01479.

de uma cidade portuguesa e católica que o governo de Angola independente recebeu dos colonialistas enquanto projeto patrimonial.

Ao conquistar a independência, o MPLA recebeu este “legado” de pesquisas, e, seguindo a ideologia do partido, decidiu inverter a narrativa.

**Figura 1** – O lugar Kulumbimbi, compreendendo as ruínas atribuídas a antiga Sé Catedral de São Salvador do Congo e os túmulos de alguns reis do Kongo. Mbanza Kongo, 09/09/2014



**Fonte:** Elaboração própria.

## **A História do Reino do Kongo é a da luta do seu povo contra a opressão (1975-1992):**

*Conhecer a História de Angola é conhecer a vida dos povos de Angola, as suas lutas pelo progresso, a sua luta contra o domínio estrangeiro. É conhecer como se formou a grande pátria Angola. (CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANO, 1975, p.5).*

O Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) foi um dos três principais grupos políticos que lutaram ferozmente contra o colonialismo português. Com um programa político socialista, e com apoio e respaldo da URSS, o grupo liderado por Agostinho Neto, através de guerra enfrentou os colonialistas, primeiramente, e após a independência, grupos políticos como

a Frente Nacionalista de Libertação de Angola (FNLA) e a União Total para Independência de Angola (UNITA). O Estado que surgiu após 11 de novembro de 1975 foi marcado por uma profunda influência soviética, se configurando em uma ditadura de partido único com uma economia socialista, e teve, desde o início, que enfrentar tanto a UNITA e o FNLA, como também os seus aliados, principalmente o exército do apartheid sul africano.

No campo da narrativa histórica, o (MPLA) iniciou sua versão da história do país através do crucial livro didático intitulado “História de Angola”. Escrito em 1965 em Argel (Argélia) pelo Centro de Estudos Africanos do MPLA, sob direção do escritor Henrique Abranches, este livro constituiu o primeiro esforço de uma história nacional de Angola não pautado na ideologia colonial portuguesa. Importantes quadros do governo nacional (Pepetela chegou a ser Ministro da Educação), eles refletiram em seus escritos a ideologia do partido e a busca por estabelecer uma identidade nacional.

A pesquisa de conteúdo no estrangeiro era muito limitada, e o esforço dos autores (principalmente os escritores Pepetela e Henrique Abranches) foi grande, pois o material disponível para consulta era quase exclusivamente publicado pelo regime colonial português. O importante, neste primeiro momento, ainda em uma fase de luta anticolonial, era mostrar que existia uma outra versão para a história de Angola, pautada em métodos científicos, que mostrasse a presença portuguesa como invasora e opressora.

No livro, a História de Angola é, em geral, apresentada como uma série de resistências coloniais, desde as primeiras no período pré-colonial até o início da guerra de libertação. Para a nossa pesquisa, tomamos a História de Angola como fonte principal, associado com outros do mesmo período. Estes introduzem quatro posições que são chaves para entendermos o papel de Mbanza Kongo dentro da narrativa histórica do MPLA neste período.

## **Um povo e uma só nação - o repúdio as identidades e autoridades regionais**

Em outro espaço (MÁXIMO, 2017) analisamos com profundidade como se consolidou o processo de surgimento dos partidos nacionalistas kongo, a União dos Povos de Angola (UPA) e a NGWIZAKO (em kikongo, entendimento) calcados em questões étnicas, de valorização da cultura kongo e de um possível restauração da monarquia kongo com centro em Mbanza Kongo. Estes grupos buscaram uma profunda vinculação com a cidade histórica de Mbanza

Kongo, que representava a materialização do poder tradicional kongo e lugar central de mando político, entre outras coisas (MÁXIMO, 2017). A UPA foi, e o seu sucessor Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) ainda é, um partido majoritariamente composto por bakongos<sup>3</sup>, e este fato a fez sofrer muitas críticas, atreladas a classificação de “tribalista” (termo pejorativo da época cunhado para acusar o inimigo de favorecer e valorizar um determinado grupo étnico). O MPLA buscava de toda forma se consolidar como um partido que representasse o povo, as massas, sem distinção étnica, em clara oposição à UPA/NGWIZAKO.

A unidade da nação, segundo o MPLA, deveria ser a de classe, a partir da experiência colonizadora. Anterior a ela, havia a divisão do território em diversos povos, “O Povo Angolano de hoje forma um só Povo, mas isso não foi sempre assim. Houve tempo em que o território angolano de hoje era habitado por vários povos diferentes; às vezes esses povos eram mesmo inimigos uns dos outros.” (CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANO, 1975, p.35). Esta perspectiva é chave para o partido entender o passado angolano: “O nacionalismo Angolano tem as suas raízes mais profundas nas lutas dos povos africanos contra o invasor colonialista. Essas lutas vêm de 1575, data em que Ngola Kiluanje travou os primeiros combates contra o português Novais.” (CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANO, 1975, p.171). Foi a luta contra o colonizador, a resistência do povo a opressão que lentamente fez surgir o “nacionalismo Angolano”.

Em sentido oposto, o que separava o povo, segundo o MPLA, era o tribalismo. Ele era o responsável pela falta de união do povo contra o colonialista, que o permitiu se instalar em Angola, segundo a História de Angola (CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANO, 1975, p.178):

A História de Angola desmistifica o tribalismo, quer dizer, mostra tudo que há de errado no tribalismo, mostra a sua natureza, mostra como o tribalismo só ajuda os colonialistas. A História de Angola desmistifica o racismo, o sectarismo, etc. [...] Mostra como só a unidade do povo, feita através da luta do povo, é capaz de conduzir o colonialismo a um estado cada vez mais apodrecido, até que cairá completamente.

---

<sup>3</sup> O termo bakongo caracteriza um grupo étnico falante da língua bantu kikongo que vive na região da África centro-ocidental, próximos a foz do rio congo, e habitantes de Angola, República Democrática do Congo, República do Congo e Gabão. Possui como elemento central de sua identidade a ligação com o Reino do Kongo, marco histórico fundador do grupo étnico.

Na Angola independente não deveria existir identidade étnica ou regional, somente uma categoria era aceita: a de angolano. Neste ambiente, os livros analisados que se remetem a história de Angola incorporaram esta perspectiva. As ações do governo também iam ao encontro de suprimir o regional pelo nacional. O mesmo autor, Henrique Abranches, no livro *Culturas Regionais de Angola*, de 1979, fez uma crítica profunda às condições atrasadas destas culturas: “As culturas regionais angolanas trazem consigo elementos das fases históricas hoje ultrapassadas, elementos que funcionam por vezes como alienações capazes de oferecerem resistência àquela objectivação que propusemos em outra ocasião.” (ABRANCHES, 1979, p.5).

O atraso era devido ao colonialismo, que não permitia, segundo (ABRANCHES, 1979, p.27),

[...] uma libertação total dos elementos progressistas da cultura, refreados até agora pela herança deixada pelo opressor em vias de eliminação, e também pela herança de séculos de atraso histórico que não sendo dominante, parasitam residualmente nas relações sociais do nosso povo.

O MPLA, com o socialismo, estaria ultrapassando a etapa do atraso do capitalismo colonialista rumo ao progresso do socialismo científico. O nacionalismo étnico era visto como um perigo, pois colocava em causa a unidade em torno da classe social, e mesmo estrapalando o nacionalismo enquanto uma bandeira política, a própria cultura regional era entendida como um perigo.

Em um pensamento de oposição, aqueles que não aceitavam a cultura nacional angolana, estavam “[...] incluídos nas forças que resistem contra o progresso nacional de progresso cultural. São portanto elementos perigosos, capazes desempenhar um papel reaccionário.” (ABRANCHES, 1979, p.6). O combate se dava fisicamente pela eliminação ou expulsão de “traidores”, através da propaganda pelos meios de comunicação, e claro, através das (poucas) escolas.

A tradição africana representava, aos olhos do Estado, um atraso, pois era visto como incompatível, e sendo inclusivepositor na adesão às fileiras revolucionárias do MPLA, que deveria ser substituída pelo progresso do socialismo científico. As frentes de combate se deram na crítica a um dos componentes centrais da tradição, o que no ocidente se separa e nomeia como religião, ou de forma mais pejorativa, o “feiticismo”.

Abranches publicou um pequeno ensaio sobre o tema, chamado *Sobre o Feiticismo*, de 1978. Neste texto ele aponta o feiticismo como um “[...] freio

eficaz contra a Revolução Cultural e ideológica de que o nosso povo necessita para atingir os objetivos a que se propõe.” (ABRANCHES, 1978, p.29). Ele o define como sendo “[...] o recurso por meios propiciatórios e portanto místicos, às forças da Natureza, para à resolução de problemas humanos, geralmente sociais, sendo que essas forças tomam a proporção e as características de seres pensantes, com vontade própria.” (ABRANCHES, 1978, p.5).

O feiticismo, para o autor, é um freio para o desenvolvimento do Estado. Ele é tachado com todas as letras como sendo algo primitivo, bárbaro, não sendo mais aceito no novo Estado Angolano. O feiticismo é o responsável direto pela sustentação da opressão de classe no seio da cultura angolana, ou seja, na opressão da elite tradicional ao povo, de acordo com (ABRANCHES, 1978, p.11):

Finalmente não podemos deixar de referir a importância que atingiu aqui e acolá o culto dos antepassados ou, mais concretamente, o culto funerário. Essa importância, esse desenvolvimento deu lugar à escola artística dos *mintadi* do Reino do Kongo, estátuas ou estatuetas de pedra dedicadas à preservação da memória e da influência dos mortos sobre os vivos. Mas quais mortos? Aqueles que já em vida asseguravam essa influência; aqueles que deixam descendentes necessitam de todos os meios de persuasão ou mesmo de coerção sobre as grandes massas: numa palavra, a aristocracia.

O culto aos antepassados, algo essencial entre os povos de Angola – e entre os Kongo – foi criticado e classificado como alienação do povo. A partir deste pensamento, as autoridades tradicionais que governaram a região que se tornou Angola, nada mais fizeram que enganar e oprimir o povo. Mais que isso, pois segundo o MPLA, as autoridades tradicionais foram as responsáveis pela penetração do colonialismo, ao fomentarem a divisão e o obscurantismo da tradição, ao contrário do povo, que sempre se revoltou, mas que nunca possuiu organização e liderança capaz de fazer a revolução (ou seja, faltava a existência da vanguarda revolucionária do MPLA). “A História de Angola mostra como as antigas organizações monárquicas e atrasadas não podiam lutar definitiva contra o colonialismo poderoso.” (CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANO, 1975, p.178).

Este pensamento buscava confrontar e deslegitimar a UPA e a NGWIZAKO, classificadas pelo partido como atrasadas e apegadas ao passado:



No Norte de Angola, as massas populares organizar-se também. [...] Apareceram organizações ainda tribais, resultado da luta contra a realeza, no Congo angolano, e contra o apoio que essa realeza dava aos colonialistas. [...] Desenvolveram-se movimentos populares para tentarem a deposição de D. Antônio, mas as autoridades portuguesas reprimiram essa actividade. [...] Mas estas organizações ou eram ainda movimentos tribais ou estavam dominadas por tendências reformistas. [...] Onde apareciam estes movimentos havia ainda contradições atrasadas, restos da antiga resistência, que se revelavam mais poderosos do que a pouca actividade panfletária dos verdadeiros partidos. Na verdade, o único partido que oferecia condições para desenvolver uma actividade de carácter nacional era o MPLA [...] (CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANO, 1975, p.174).

Assim, podemos entender que neste momento pré e pós-independência, a narrativa do MPLA sobre o presente era de: 1- valorizar o nacional, entendido aqui como a resistência colonial e a aceitação do programa do MPLA; 2 - classificação da tradição (cultura regional) como algo atrasado e ultrapassado frente ao progresso do socialismo-científico; 3 - confronto contra a “religião” tradicional (feiticismo), que era entendida como um “freio” contra o progresso do MPLA; 4 - desvalorização das autoridades tradicionais, entendidas como opressoras do povo, das massas. A partir daí, veremos que as questões contemporâneas moldaram a forma como é construída a narrativa histórica sobre o Reino do Kongo. Era uma narrativa oposta às da UPNA e da NGWIZAKO, que de certa forma defendiam uma saída através da conciliação da tradição com a emancipação política através da revitalização da autoridade tradicional do Rei do Kongo (MÁXIMO, 2017).

### **A Mbanza Kongo das contradições atrasadas: centro da opressão tradicional e colonial**

Como principais fontes neste período, tomamos o livro *História de Angola* já citado, e a peça teatral histórica “*Revolta da Casa dos Ídolos*”, do autor Pepetela. A peça, escrita em 1978, faz a reconstituição de uma suposta revolta ocorrida no Reino do Kongo no começo do século XVI, no reinado de Afonso I (Mvemba-a-nzinga).

O texto é uma alegoria do passado com o presente político do país, e se refere muito mais às questões envolvidas com o poder na política do momento



de escrita do que de fato um texto resultado de pesquisa e reconstrução histórica. O autor escolheu o período do Reino do Kongo para ambientar sua trama, o que nos possibilita saber, de forma bastante clara, como a intelectualidade do MPLA por ele representado olhava para o passado, e em especialmente no nosso caso, o Reino do Kongo.

A peça conta a história de uma revolta ocorrida no Kongo em decorrência das políticas do Rei D. Afonso I de se converter ao catolicismo e então destruir os chamados ídolos (nkisi) do povo, o que causou uma revolta. Existem dois protótipos de revoltosos. O primeiro é o da aristocracia decadente de poder devido à penetração portuguesa e do catolicismo, que viram diminuir seus poderes calcados na tradição (alegoria a UPA/NGWIZAKO). Eles, representados pelo Mani Vunda<sup>4</sup> e o Mani Muxuebata, tramam matar D. Afonso I e eleger um novo monarca para restaurar a ordem tradicional.

O segundo é composto pelos jovens Nanga e Masala (alegoria ao MPLA), que defendem uma revolta popular, não só para matar D. Afonso I e consequentemente expulsar os portugueses, mas também acabar com a opressão da aristocracia, representada pela imposição da escravidão e a cobrança de impostos, criando um governo popular. O povo, representado pelo conservador e tradicionalista Nimi, entre outros menos significantes, aparece como o verdadeiro agente de transformação, e deve ser conduzido por um dos dois protótipos. Vamos tentar criar uma unicidade da narrativa do Reino do Kongo a partir destas duas fontes. Mani Vunda e Naga personificam o papel da luta de classes que, na cartilha do MPLA, era ancestral no Reino do Kongo. No caso da aristocracia contra o povo. Este pensamento é alinhado com o manifesto do Partido Comunista, de Marx e Engels.

O reino do Kongo, analisado sob cunho do marxismo do MPLA, teria sua origem, segundo Abranches, no outro lado do rio zaire, tendo o povo bakongo invadido a região do norte de Angola. O autor descreve o processo de surgimento do Reino:

Através de contratos matrimoniais e, sobretudo, de uma aliança entre a camada hegemônica ou hierarquicamente superior BAKONGO (os MANI),

---

<sup>4</sup> Mani Vunda é um personagem histórico na tradição Kongo, considerado como representante do divino, e controlador dos espíritos e da ritualística religiosa. Em diversas narrativas colhidas em pesquisa de campo, era considerado o responsável pela coroação do monarca kongo. Já o Mani Muxuebata não possui referência na historiografia e da documentação pesquisada, servindo como um genérico da função do Mani, título de poder e governança dentro do reino do Kongo.

aliança política, religiosa e militar, surge na sociedade congoleza uma verdadeira classe dominante com um poder central – O NTOTILA, o rei –, uma estrutura estatal, ainda insegura, um exército e um certo nível de consumo de escravos, e também um “Standing” de vida completamente diferenciado do resto da população, à custa da exploração do trabalho do escravo e do sobre-trabalho de toda a sociedade. A capital MBANZA KONGO, tem então perto de 100 mil habitantes, e o NTOTILA aparece rodeado de uma poderosa estrutura de artesãos cujo produto praticamente lhe pertence. [...]. A partir deste momento estão criadas bases suficientemente desenvolvidas para o nascimento de uma nova arte, de uma nova cultura, de uma nova religião, de uma nova legislação enfim, todas favoráveis à classe dominante, todas defendendo o princípio de grandeza (ou mesmo da divindade) do rei e dos nobres, todas protegendo e afirmando os interesses da classe. (ABRANCHES, 1979, p.19-20).

Através da rica produção, havia excedentes que eram trocados e pagos em impostos a classe dirigente, a aristocracia, criando duas classes, uma de ricos e outra de pobres. “A sociedade congoleza estava dividida em duas grandes classes: o povo e a aristocracia. Essas classes às vezes eram antagônicas, quer dizer, inimigas uma da outra, lutando uma contra a outra.” (CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANO, 1975, p.46).

No pensamento de Abranches, valorizar a autoridade do Rei do Kongo era legitimar a opressão de classe da elite contra o povo. Permitir a existência de um monarca era aceitar esta opressão tradicional. Impossível não fazer um paralelo entre este pensamento e o projeto político proposto pelos grupos rivais UPNA/ABAKO/NGWIZAKO. Pepetela compartilhava desta mesma perspectiva. No texto, a aristocracia aparece como sendo privilegiada e que queria acima de tudo manter a exploração do povo. Nas palavras de Nanga, o jovem revolucionário (alegoria ao MPLA), “É com esses costumes antigos que temos sido sempre enganados. O rei faz o que quer, mas como é Rei temos de o respeitar. Os manis carregam cada vez mais nos tributos, mas como são manis temos de os respeitar.” (PEPETELA, 1980, p.80).

Segundo os jovens “revolucionários do MPLA”, a solução para lidar com este problema do Rei do Kongo, nas palavras de Nanga: “Acho que era importante se o povo agisse sem os manis, para ver que pode fazer coisas sem eles.”, complementando Masala, “Ai chegaria à conclusão que os manis não servem para nada.” (PEPETELA, 1980, p.82).

A chegada dos portugueses marcou o começo da decadência e da destruição do reino. Nas palavras de Nimi, “O que os brancos queriam era sobretudo homens para levarem para a terra deles, Portugal.” (PEPETELA, 1980, p.18). A retórica anticolonial procurou de toda forma refutar qualquer elemento português no reino do Kongo como sendo positivo. Os portugueses eram colocados como os responsáveis pela perpetuação da opressão, aliados com as autoridades do Reino do Kongo, e principalmente com o Rei do Kongo:

O rei Nzinga a Nkuvu [D. João I] deixou-se baptizar por conveniência. Ele pensava que a religião católica podia ajudar a conter o Povo Revolucionário. Compreendeu também que os portugueses com os seus canhões eram uma grande força. Essa força posta ao serviço dos Manis contra as revoluções do Povo e contra os países vizinhos. (CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANO, 1975, p.50).

A religião católica era um dos elos de ligação entre eles, uma estratégia de domínio das massas. Comentando sobre a destruição dos ídolos (nkisi), Mani Vunda afirmou,

Queimaram a casa em que encerravam todas as nossas tradições, todo o saber do nosso povo. É uma ofensa enorme. Nunca pensei que este Rei chegasse a tal ponto. Vendido completamente às ideias dos estrangeiros. Até as crenças dos seus antepassados traiu e provoca o povo. (PEPETELA, 1980, p.107).

O catolicismo foi tratado por Abranches como uma religião imposta pelo rei D. Afonso, que perseguia os opositores sem apoio popular “O Povo não queria a religião católica. O Povo tinha a sua religião, que era a religião Animista. [...] Os animistas eram mortos na fogueira. Eram queimados vivos. [...] D. Afonso não tinha o apoio do Povo. D. Afonso fez aumentar o negócio da escravatura que os portugueses faziam no Congo.” (CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANO, 1975, p.51).

Desta forma, a construção de igrejas foi citada neste contexto como consequência da penetração portuguesa na região, e parte da estratégia colonialista. A igreja era o símbolo do colonialismo. Recebidas como “presentes” dos portugueses ao rei do Kongo, conta Nimi, “Os presentes eram uns pedreiros para fazerem um palácio para o Rei, e uma Igreja. E padres.” (PEPETELA, 1980, p.18),

durante o conflito existente entre a aristocracia e os jovens revolucionários, a destruição da igreja era um dos objetivos a serem alcançados com a revolta, “Muito mais gente vai vir. Está tudo raivoso contra o Rei. Até já quiserem ir queimar a igreja.” respondeu Masala, “É uma boa ideia. Depois do que temos a fazer, podemos também queimar a igreja.” (PEPETELA, 1980, p.128). Todavia, não é somente as igrejas que deveriam se destruídas, mas também a própria “religião” do Kongo.

Pepetela deixou isto muito claro nas palavras do jovem Nanga, que tratava o catolicismo da mesma forma que a “religião” tradicional, ou seja, um freio ao progresso. Ele afirmou que os “Os espíritos devem seguir os interesses do povo. Os antepassados olham-nos apenas e devem ficar contentes se os interesses do povo estão a ser cumpridos.” (PEPETELA, 1980, p.121), complementando, “E amanhã será o povo que guiará os destinos do Kongo. Nunca os espíritos, que esses pertencem ao passado.” (PEPETELA, 1980, p.122). Respondendo a um padre português ele acusa:

Queimaram os amuletos para que o povo pensasse que vocês tinham medo dos amuletos. Estavam a desviar as atenções. Acreditar nesses feitiços ou nos vossos [da religião católica], era sempre a mesma coisa, era sempre acreditar naquilo que estava fora deste mundo. O que vossos interessa é desviar a atenção do que se passa aqui, no Kongo, ao lado do rio, debaixo das árvores. E isso significa o povo perceber o seu sofrimento e a causa do seu sofrimento. Agora já compreendemos. Chifre ou cruz é a mesma coisa, nenhum dos dois muda o que se passa aqui no Kongo. O que pode provocar a mudança é o desejo das pessoas. És um feiticeiro de segunda ordem, padre e foste descoberto. Sabemos que temos de mudar tudo aqui, no Kongo, e não é com cruzeiros, nem chifres, nem água benta. (PEPETELA, 1980, p.138).

Podemos ver que na narrativa sobre o Reino do Kongo de Abranches e Pepetela, os quatro elementos apontados sobre a concepção de história do MPLA (valorizar o nacional; tradição como ultrapassado; negação das religiões; desvalorização das autoridades tradicionais) estão presentes.

E agora vamos a nossa pergunta: qual é o papel de Mbanza Kongo para o MPLA? A cidade representava a antítese do projeto tradicionalista da UPA/NGWIZAKO. Ela era o local da presença material da opressão tradicional e colonial. A ruína da igreja representava a alienação do povo pela religião católica,

a violenta presença colonial portuguesa. O cemitério representava o obscurantismo e atraso do feiticismo que venerava os antepassados ao invés do progresso do socialismo científico. E por fim, o Rei do Kongo era o representante máximo da traição ao seu povo, da sua aliança com os portugueses por um benefício de classe, por explorar cruelmente o seu povo para manter o seu *status* e riquezas aristocráticas. A cidade, pela sua importância na paisagem kongo representava as forças nacionalistas bakongo rivais.

Pudemos ver como na altura o Estado Angolano estava se consolidando em oposição ao legado colonial, e o discurso do MPLA de rejeição do passado português era o dominante. Para os autores ligados ao Estado, era o momento de valorizar a História Nacional, e a arqueologia deveria buscar elementos que unissem as diferentes etnias de Angola e ajudassem a criar a identidade nacional através de um passado unificado (MÁXIMO, 2013).

## **A mudança do MPLA durante os anos 80 – aproximação com a narrativa colonial**

*De Mbanza Kongo, a capital do Reino do Congo, com os seus cem mil habitantes ou mais, não restam senão os monumentos coloniais.* (ABRANCHES, 1983, p.115).

Podemos marcar o ponto de virada da concepção do Reino do Kongo do governo do MPLA no ano de 1988. De uma visão crítica e repulsora, para a assimilação, e para a nossa surpresa, uma aproximação com os valores da narrativa colonial portuguesa. Neste ano, durante os dias 19 e 25 de novembro, aconteceu em Luanda uma Mesa Redonda Internacional sobre a Área Cultural Kongo/Teke.

Este evento, segundo publicação, reuniu oitenta pessoas em três comissões, com as seguintes finalidades: 1-Delimitação e conhecimento da área cultural Kongo/Teke; 2- Pesquisas e fatores culturais do desenvolvimento; 3- Reflexão sobre o desenvolvimento da inteligência e criatividade a partir das realidades socioculturais. Foram colocados planos de trabalhos que incluíam pesquisas históricas, antropológicas e arqueológicas na região. A comissão, ao fim, fez as seguintes recomendações:

- Apoiar uma campanha internacional em vista da declaração de Mbanza Kongo, antiga capital do Reino do Kongo, Patrimônio Cultural da Humanidade;
- Priorizar as escavações arqueológicas nos sítios fundamentais
- Orientar as investigações nessa direção para melhor entender a profundidade histórica da região;
- Estimular e facilitar a cooperação entre diferentes pesquisadores interessados na área Kongo / Teke;
- Por fim, considerando os riscos de destruição do patrimônio arqueológico e histórico, na esteira de grandes operações de desenvolvimento e de mineração, a mesa-redonda recomenda ao Estado da área cultural Kongo / Teke uma percentagem de cifra de 0,01% dos negócios sejam dedutível dos impostos das empresas envolvidas na pesquisa e preservação de locais e monumentos. (TABLE..., 1988, p.44).

No ano seguinte, na mesma revista, foi publicada pelo principal mentor do projeto, na parte arqueológica, o angolano Emmanuel Esteves, uma comunicação chamada *Mbanza Kongo, Ville Archeologique*. Neste período ele já se encontrava ligado ao governo angolano, no Centro Nacional de Documentação e Investigação Histórica. Sua comunicação está dividida em três partes. Na primeira, ele expôs os motivos da importância de Mbanza Kongo, na segunda ele faz um histórico das pesquisas arqueológicas do período colonial, e por fim uma conclusão.

Ele iniciou a narrativa explicando que informações sobre a fundação da cidade são nebulosas: “O período entre a fundação de Mbanza Koongo e o estabelecimento das Portuguêss nesta cidade é um período pouco conhecido. As fontes estão faltando.” (ESTEVES, 1989, p.159).

A mudança na cidade aconteceu devido ao intercambio cultural com os europeus, que através da política, cultura e religião, “[...] provocaram um desenvolvimento da cidade [...]” (ESTEVES, 1989, p.160). Assim, no século XVII, a cidade apresentava características de uma cidade da Idade Média, com muralhas e fortificações, e também de cidade colonial, com uma repartição em três áreas: o Bumbu (centro), o bairro europeu, e o bairro da aristocracia e do povo.

A narrativa do autor segue explicando os motivos da importância da cidade, e ele rompe com a visão marxista do MPLA, ao citar (ESTEVES, 1989,

p.160) importantes contribuições dos europeus para o desenvolvimento, como por exemplo a educação:

Como o centro de desenvolvimento intelectual Mbanza Koongo tinha escolas primárias e do sexo feminino (irmã do rei Nzinga Nvemba ensinou em uma das escolas) e centros de negócios. Os estudantes foram ensinados a gramática, o Português, Latim, história, filosofia, aritmética.

e principalmente a religião católica (ESTEVEES, 1989, p.160):

A influência do cristianismo foi sentida. Muitas congregações religiosas [...] se radicaram na capital Koongo. A influência religiosa se fez sentir também pelo número de igrejas que foram erguidas. Houve um total de doze [...]. Mbanza Koongo foi a primeira sede episcopal do Continente Africano (1597).

Ele apontou como os motivos da destruição da cidade o tráfico de escravos, a deterioração dos valores tradicionais, e as lutas pelo poder entre os principais clãs. Os vestígios materiais acabaram sendo destruídos pela natureza e homem, “[...] a exceção das ruínas da igreja da Sé (1517?, 1548?) e uma parede que protege o cemitério dos reis e nobres, tudo de antigo desapareceu.” (ESTEVEES, 1989, p.160). As iniciativas do autor com relação a patrimonialização da cidade iriam reverberar no estado Angolano durante as próximas duas décadas, guinado parte da política patrimonial do governo.

### **Mbanza Kongo: o encontro de culturas e a farsa colonial (1992-2016):**

*Caros compatriotas, estimados amigos!  
É com muita satisfação que regresso a esta histórica cidade de Mbanza-Congo, que, há mais de 500 anos, era já uma cidade desenvolvida, capital de um reino organizado, que abrangia um território muito para além das nossas actuais fronteiras. Neste local, tiveram lugar alguns dos primeiros contactos pacíficos e em pé de igualdade, entre as nossas populações e os europeus, que aqui construíram a primeira igreja, ao sul do Sahara, a Igreja Nkulumbimbi e muitas outras obras*

*públicas, como palácios, escolas e tribunais, hoje desaparecidos ou em ruínas. (...) Discurso (21/08) do Pai da Nação [Presidente José Eduardo dos Santos] em comício massivo em Mbanza-Congo. (SANTOS, 2012).*

O período compreendido pelo governo socialista do MPLA em Angola terminou em 1992, quando este aceitou, junto aos outros partidos, dar uma trégua na sangrenta guerra civil e fazer a transição do Estado de partido único para uma democracia representativa. O MPLA, no seu 3º congresso em 1990 decidiu também abandonar o socialismo para adotar o capitalismo de livre mercado.

Depois de décadas de guerras e violência, Angola conheceu, pela primeira vez como um país independente, um período de paz que durou de maio de 1992 até julho de 1993, quando, após a divulgação da vitória do MPLA nas primeiras eleições para presidente, o partido UNITA não aceitou os resultados acusando-os de fraudulentos, e retomou a guerra. A guerra duraria até 2002, quando o líder da UNITA, Jonas Savimbi, foi morto, e o grupo decidiu abandonar de vez as armas para ser uma oposição partidária.

Neste meio tempo, um evento muito importante aconteceu na cidade de Mbanza Kongo, e que consideramos fundamental para a reorientação para a atual narrativa colonial sobre a cidade de Mbanza Kongo: a visita do Papa João Paulo II em 1992.

## **As pazes da Igreja Católica com Mbanza Kongo**

O chefe do Vaticano visitou Angola, demonstrando a reaproximação do regime com a Igreja. Sua passagem em Mbanza Kongo foi curta, compreendendo uma missa nas ruínas da antiga Sé Catedral, mas foi suficiente para ficar no imaginário e consagrar a vinculação colonial do Kulumbimbi (nome em kikongo para o lugar que contém as ruínas da antiga Sé Catedral) como espaço católico (português). Vamos analisar o seu pronunciamento na data, chamado de “Apelo do Santo Padre durante a celebração da palavra na esplanada da Catedral de M’banza congo”:

Sinto uma emoção particular, como Pastor da Igreja universal, ao pisar estas terras de M’Banza Congo. É que aqui o cristianismo tem uma história cinco vezes centenária, uma tradição que mergulha nas sombras do pas-



sado e gestas que espantam pela audácia. [...] Nesta recordação da história, não podemos esquecer o nome de um grande rei, cuja memória o povo do Congo lembrou durante séculos: o rei Dom Afonso I, Mvémba-Nzinga, que foi naquele tempo o maior missionário do seu povo. E apraz-me recordar também as relações directas que o Reino do Congo procurou ter com a Santa Sé em Roma, enviando aí embaixadores que os meus antecessores acolheram com admiração e carinho. [...] Queridos angolanos, naquele ano de 1491, Jesus Cristo, na pessoa dos seus missionários, pediu e recebeu condigna hospedagem nestas terras acolhedoras do antigo Reino do Congo. O Papa apela a que a generosidade de que os vossos antepassados, há cinco séculos, deram provas com os primeiros missionários, seja hoje nobre distintivo do coração e mentalidade dos angolanos, face aos refugiados que começam a regressar ao país. [...] Amados irmãos e irmãs: Angola tem quinhentos anos de encontro de culturas, situação que a maioria dos povos de África não conhece. Isso faz de vosso país um povo distinto, que não se pode incluir simplesmente numa determinada corrente que arrasta os países da África Austral. Nuns, os colonizadores viveram entre os colonizados. Aqui, os colonizadores, apesar de tudo, conviveram com os povos que encontraram. Daí a diferença específica que distingue o povo angolano. (PAULO II, 1992).

Para o Papa, a história do cristianismo é contínua na região, resultado da audácia dos missionários. Estes são colocados como heróis, aqueles que não mediram sacrifícios frente as adversidades para conseguirem implantar a chama da fé católica e, portanto, devem ser valorizados por estas ações. Para além dos padres, o rei D. Afonso mereceu papel de destaque, alcançando a glória pela sua conversão. De um traidor do povo, segundo o “velho” MPLA, por se aliar aos portugueses para explorar e escravizar o seu povo, D. Afonso se tornou quase um santo, um exemplo de vida, deixando um legado através dos vestígios materiais, como as ruínas da Sé Catedral, nomeadas segundo os locais por Kulumbimbi.

**Figura 2** – Papa João Paulo II visita Mbanza Kongo em 1992



**Fonte:** Francisco (2015).

As relações com o Vaticano são valorizadas e colocadas como um *status* único, mostrando o poderio do Reino. Jesus Cristo foi acolhido (não era invasor) no reino do Kongo. De todo o discurso, o seu final, quando citou que Angola é um encontro de culturas, é o que, ao nosso ver, mais influenciou a narrativa atual do projeto de patrimonialização de Mbanza Kongo para o governo. Sai o nacionalismo, o africanismo, a revolução, e entra o encontro de culturais como o ponto principal de valorização. A questão é que este encontro não é simétrico, os referenciais adotados são os dos ocidentais, e daí parte a comparação, dos costumes, educação, religião, métodos de construção.

No entanto, esta foi a narrativa definida, e foi a partir dela que o governo estruturou o seu programa de patrimonialização da cidade. Podemos observar isto na primeira tentativa de inscrição da cidade como Patrimônio Mundial da UNESCO, em 1996.

## O sonho do Patrimônio Mundial em Mbanza Kongo: o retorno da valorização colonial

A iniciativa de Emmanuel Esteves para a nomeação de Mbanza Kongo como Patrimônio Mundial da UNESCO tornou-se um objetivo do (mesmo) governo até os dias de hoje. Em 1996, o governo angolano enviou à UNESCO um dossiê da candidatura da cidade como patrimônio da humanidade. Não tivemos acesso à documentação referente a esta tentativa de 1996. As informações existentes são as fornecidas pelo site da UNESCO:

M'banza Kongo era um centro político e administrativo muito importante, porque era a capital do muito antigo Reino do Kongo, que se expandiu de Angola para a atual República do Congo. O primeiro contacto português com o rei do Kongo aconteceu em 1490 e teve lugar na capital de M'banza Kongo, onde foi instalado a diocese de Angola e Congo. Na verdade, M'banza Kongo ainda contém um importante número de edificações ou evidências que pertence ao século XVI, tais como: As antigas ruínas da catedral, construída no mesmo local onde a primeira igreja no sul do Equador foi construído pelos portugueses anteriormente; A residência dos reis da Kongo, onde é hoje o Museu do reino do Congo; Os túmulos dos reis, e muitos outros edificações que são de um relatório extraordinário do mesmo pontos de vista políticos do passado e do histórico, cultural, arqueológico, religioso. A área histórica de M'banza Kongo, foi classificada em 1957, devido a sua grande importância para o patrimônio cultural angolano, para o Continente Africano, para a África Central, e mesmo a nível Mundial. É uma propriedade do Estado e a responsabilidade pela sua manutenção, conservação e administração cabe ao Ministério da Cultura, o governo da Província do Zaire e a Igreja Católica. (RUINS..., 1996).

Fica clara a valorização de dois elementos: 1- a centralização do Reino do Kongo (tendo como clara referência o que era centralizado para um Estado europeu); 2- a chegada dos portugueses e a instalação da religião católica, representada nos vestígios materiais. O projeto seguia uma linha tanto favorável de acordo com a narrativa católica (portuguesa) de Mbanza Kongo.

Observando no contexto de envio da candidatura, no mesmo ano de 1996, foram enviados outros dez lugares possíveis de serem nomeados pela UNESCO.

Neles, percebe-se claramente a orientação dos responsáveis pelas candidaturas por parte do Estado de Angola em valorizar e preservar o patrimônio de origem católica ou colonial, ou ambos. São eles:

- Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Muxima
- Igreja de Nossa Senhora da Victoria
- Igreja de Nossa Senhora do Rosario
- Fortaleza de Kambambe
- Fortaleza de Massanganu
- Fortaleza de Muxima
- Fortaleza de S. Francisco do Penedo
- Fortaleza de S. Miguel
- Fortaleza de S. Pedro da Barra
- Pequeno Forte de Kikombo
- Ruínas de M'banza Kongo

Mesmo com uma narrativa favorável ao patrimônio colonial, a nomeação de 1996 não alcançou seu objetivo de tornar qualquer destes lugares patrimônio mundial da UNESCO.

O sonho de conseguir a nomeação permaneceria no seio de Estado Angolano, mas os interessados teriam que esperar mais dez anos, e já com a paz selada em 2002, para retomar as atividades. Em 2007, aconteceu o ponto inicial do atual projeto de nomeação da cidade de Mbanza Kongo. Durante os dias 17 e 22 de setembro, ocorreu uma mesa redonda internacional sobre Mbanza Kongo, chamada “Cidade a desenterrar para preservar o futuro”, sendo organizada pelo mesmo Emmanuel Esteves. O objetivo do evento, segundo o ministro da cultura da época, Boaventura Cardoso, expressa-se na seguinte transcrição:

A presente mesa redonda sobre Mbanza Kongo não é senão o prosseguimento da nossa campanha iniciada em 1988 com vista a reunir competências científicas, técnicas e financeiras que nos permitam executar este ambicioso projecto de propor a cidade de Mbanza Kongo, como potencial candidata à inscrição na lista do património da humanidade. Hoje estamos aqui para retomarmos a discussão e para que encontremos de facto as melhores vias e a melhor estratégia para atingirmos os nossos objectivos. (CARDOSO, 2007).

Com esta finalidade, foram convidados especialistas sobre a história do reino do Kongo de diversos países, e membros do governo e da UNESCO. Os resultados da mesa redonda foram sumarizados por Simão Souindoula:

- A inscrição do conjunto dos lugares de memória da antiga cidade do Rei Afonso I, Mvemba a Nzinga, na lista do património histórico da humanidade e a consideração do Kongo dya Ntotela, como uma das tradições imateriais, participantes no diálogo intercultural ao nível mundial;
- A promoção de Mbanza Kongo num pólo turístico. (SOUINDOULA, 2007).

Pela afirmação de Souindoula, a orientação de patrimonialização da cidade de Mbanza Kongo seguiria o recorte cronológico do “ápice” do reino, século XVI-XVII, com a sua centralização em torno do reinado de Afonso I, enfatizando o passado “católico” e “promovedor dos encontros culturais”. Nota-se, porém, que existia nos planos do governo também incorporar o que ele chama de tradição imaterial. Esta perspectiva seria muito interessante, e pressupunha a inclusão na construção do projeto segmentos muitos diversos, além dos cientistas e órgãos governamentais, como igrejas, anciãos, movimentos políticos nacionalistas, organizações comunitárias e etc. Se esta perspectiva existia no final de 2007, ela foi sepultada com a morte de Emmanuel Esteves (1945-2008) e a troca na liderança do Ministério da Cultura.

Esta nova tentativa também é marcada pela presença fundamental de cientistas sociais estrangeiros ligados a UNESCO, principalmente arqueólogos portugueses e historiadores norte-americanos, que apoiaram a iniciativa, e ajudaram, sem dúvidas a gestar as narrativas que iriam conduzir os trabalhos futuros. Apoiados por décadas de pesquisas sobre a história documental do reino do Kongo, estes agentes possuíam um caminho claro de patrimonialização, indo de encontro a diferentes interesses, incluindo a da diáspora, principalmente relacionados com o projeto Rota dos Escravos, da UNESCO.

Em 2008, assumiu a pasta do ministério a historiadora e ex-diretora do Arquivo Nacional de Angola, Rosa da Cruz e Silva, e a responsável pelo projeto “Mbanza Kongo: Cidade a desenterrar para preservar” passou a ser, em 2009, uma jovem arqueóloga angolana, Sônia Ludmila da Silva Domingos, recém doutorada em arqueologia.

Desde sua nomeação em 2009, até meados de 2015, aconteceram anualmente em Mbanza Kongo diversos tipos de pesquisas, incluindo escavações arqueológicas por ela comandada, com importante respaldo de estrangeiros. Estas pesquisas tiveram bastante repercussão na mídia oficial angolana, dando ampla cobertura e publicidade as ações.

**Figura 3** – Trabalho Arqueológico em Mbanza Kongo



**Fonte:** Carlos (2014).

Em reportagens, podemos entender os objetivos e pensamentos de Sônia Domingos sobre o passado da cidade. Ao comentar o nome do projeto, ela destacou o papel importante da arqueologia: “[...] As escavações é que podem fornecer mais dados. Muito do que se sabe do Reino do Congo é baseado em tradições orais e registros literários. A UNESCO quer provas científicas, físicas, de que realmente o Reino teve todo aquele esplendor.” (PALAVRA, 2011).

Assim, o projeto parece orientado a fornecer dados para a UNESCO, dados estes entendidos como verossímeis, ou seja, científicos. A tradição oral e os registros literários são elementos a serem comprovados pela arqueologia, na fala da arqueóloga, como se fosse possível hierarquizar o conhecimento.

Outro ponto central a ser observado é a apresentação para a UNESCO de um Reino do Kongo no seu esplendor, ou seja, aquele ligado ao reinado de D. Afonso I, cristão católico, construidor de monumentos em pedra e principal responsável pelo “encontro de culturas”. Esta perspectiva de Sônia Domingos se

reflete em suas preocupações com relação a pesquisa arqueológica e estão diretamente relacionadas com a paisagem por ela vivenciada e compartilhada, como veremos abaixo.

Em suas declarações públicas, a autora entende como gerador de “dados científicos”, o estudo da ruínas da Sé do Congo, que, segundo a arqueóloga na mesma entrevista, são constituídas, em primeiro lugar, da “[...] primeira Sé Catedral erguida a sul do Saara, construída no séc. XVI, testemunha da presença portuguesa na região e da fé cristã.” (PALAVRA, 2011).

O valor das ruínas advém de seu pioneirismo católico na região e de sua inovação nos métodos de construção, segundo Domingos: “Um destes indicadores é o Kulumbimbi, a primeira igreja construída a sul do Saara, cuja construção é feita de pedra e xisto, semelhante à estrutura que apontamos como antigo palácio. O mesmo material usado na construção do Comando da Polícia.” (MAVINGA, 2013).

O segundo “dado científico” que destaca é o o lugar chamado em kicongo Tadi dia Bukikua, que teria sido outrora escavado pelo arquiteto Fernando Batalha no período colonial, e classificado por seus estudos como sendo vestígios de ruínas ligadas a igreja católica 9 ARROJA JÚNIOR, 1973). Na revisitação do sítio, Sônia Domingos considerou como palácio esta igreja, já consagrada como tal, como se vê na transcrição a seguir:

Sónia da Silva referiu que todos os vestígios recolhidos mas (sic) escavações vão ser decisivos para a classificação de Mbanza Congo como uma das mais antigas urbanizações a nível da África subequatorial. ‘Estamos a escavar uma estrutura neste local, chamado em quicongo Tadi (dia) Bukikua (pedra virada), o que para nós pressupõe ser o antigo palácio real ou alguma estrutura adjacente ao antigo palácio, antes da mudança do rei Nvebma Nzinga para a sua residência oficial, onde hoje funciona o Museu dos Antigos Reis do Congo’, frisou. (MAVINGA, 2013).

Apesar do papel de destaque de Domingos na condução das pesquisas, esta sua fala de que as ruínas seriam um antigo palácio não se repete em nenhum outro trabalho de arqueologia até então publicado. O que nos importa é a necessidade de “confirmação” de dados da tradição e da literatura que apontam e valorizam os feitos dos primeiros monarcas cristãos, feitos estes entendidos como sendo o da centralização, construção em pedra, conversão ao cristianismo, todas estas sob a alcunha de “encontro de culturas”.



Esta narrativa que associa construções de pedra aos “encontro de culturas” por parte do projeto é sustentada por um grande volume de trabalhos historiográficos que foram publicados durante as décadas de 80, 90 e 2000. Autores como John Thornton e Linda Heywood, discutiram e reafirmaram, principalmente a partir de fontes históricas dos séculos XVI e XVII, o papel profundo do catolicismo na sociedade bakongo, e suas influências nas américas. O texto que melhor defende, no nosso ponto de vista, é o escrito por Thornton e Heywood, intitulado, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*, de 2007. Neste livro os autores defendem a existência de uma cultura crioula atlântica, marcada pelo hibridismo entre o cristianismo, a presença europeia e as tradições e culturas centro-africanas. Heywood, em outro texto, relaciona esta identidade a presença marcante do cristianismo em Mbanza Kongo (HEYWOOD, 2014).

Vale ressaltar que tanto John Thornton como Linda Heywood participam como colaboradores do projeto de Mbanza Kongo, tendo visitado a cidade e prestado assessoria ao grupo.

Em julho de 2014 a Professora Heywood e o Professor Thornton viajaram para Angola a convite do Ministério da Cultura de Angola, para auxiliar na montagem do dossiê de Mbanza Kongo, uma cidade antiga no norte de Angola, para o *status* de Patrimônio da Humanidade. Sua visita coincidiu com o trabalho arqueológico que está em andamento desde 2013 na cidade, e suas tarefas eram a de fazer coincidir os registros históricos da cidade com o que os arqueólogos estavam encontrando. [...] Suas tarefas, e aquela dos arqueólogos, era localizar e identificar suas muitas igrejas, palácio real e outros locais de interesse. (FACULTY..., 2014).

E em notícia sobre esta visita, Thornton destacou alguns pontos importantes, sobre a cidade e a tradição. Segue transcrição da notícia que cita sua fala:

O professor de história da Universidade de Bostom, Estados Unidos da América, definiu a tradição oral como o método através do qual o narrador auxilia-se de teorias do seu banco de conhecimentos, diferente do analítico, que trata de reconstruir os factos reais, recorrendo às fontes escritas. Disse, por outro lado, que o reino do Kongo possuía uma diplomacia internacional bastante avançada, em relação a outros países de África. Justificou a sua afirmação com o facto de o Reino do Kongo ter-se inte-



grado no mundo do cristianismo, estabelecendo relações diplomáticas com alguns países europeus. Isso permitiu-lhe utilizar o sistema internacional semelhante ao do velho continente, para vincar os seus interesses. (HISTORIADOR..., 2011).

Sua autoridade científica é colocada em jogo para apoiar e sustentar o projeto de patrimonialização, que segue, em diferentes medidas, posições que eles sustentam, principalmente com relação à valorização do legado cristão na cidade, em forma das ruínas da Sé, que ele também traduz como Kulumbimbi (THORNTON, 2009), mas também através do legado do “encontro de culturas”, em que a diplomacia, as relações mundiais são algo a serem lembradas e valorizadas com papel de destaque. A questão que colocamos aqui não é se as análises históricas dos historiadores estão equivocadas, longe disso. Nossa pretensão é, no entanto, olhar criticamente como os estudos de referência científica sobre a cidade e região estão sendo apropriados para a construção de uma política pública de patrimonialização por um Estado autoritário.

O ex-diretor do Instituto Nacional do Patrimônio Cultural, e atual representante de Angola na UNESCO, Ziva Domingos, foi o único dos membros do projeto a publicar artigos e comunicações sobre o projeto de Mbanza Kongo. Nos seus textos ele explicita os objetivos do projeto (DOMINGOS, 2013, p.267, grifo nosso):

- Realçar o reconhecimento Nacional e Internacional do valor histórico-cultural de Mbanza Kongo, antiga capital do Reino do Kongo;
- Tornar a cidade um pólo turístico;
- Valorizar a área cultural Kongo;
- Tornar Mbanza Kongo como uma sede espiritual do Cristianismo enquanto realidade da matriz e identidade do Povo Angolano em geral e da população Kongo em particular.

Pelo último item percebe-se o interesse intrínseco no regime com as diferentes religiões cristãs da região, em especial, as religiões católica e batista, com forte presença na cidade. Estas buscam se consolidar como vinculadas ao passado cristão da cidade, marcado pela ruína da igreja, mas também pela “memória” da aceitação do cristianismo por parte dos kongo. Não atoa, o bispo católico

da diocese de Mbanza Kongo “[...] considerou importante as escavações, porque ajudam a descobrir o patrimônio da igreja católica no Reino do Congo.” (ARQUEOLOGIA..., 2014). A participação católica é entendida pelo projeto como integração da comunidade. O trabalho arqueológico de escavação é o principal a ser realizado pelo projeto, se juntando a ele a colaboração das autoridades tradicionais. Segundo Ziva Domingos:

As autoridades tradicionais e religiosas, os profissionais e os intelectuais jogam um papel de biblioteca viva. Trazem os seus conhecimentos adicionais sobre a história do reino e sobre os bens patrimoniais existentes e na manutenção dos mesmos. Servem de guias para os peritos fazendo visitar-lhes a Cidade e dando pistas para lugares com o potencial arqueológico. Ainda, animam o sítio organizando cerimoniais tradicionais: o tribunal tradicional e os rituais a volta da árvore sagrada. (DOMINGOS, 2013, p.272).

Há uma forte implicação das comunidades, inclusive, as religiosas, na manutenção dos bens patrimoniais, a exemplo das irmãs religiosas que tomaram para si a tarefa de limpeza do espaço do Palácio Real. (DOMINGOS, 2015, p.59).

As autoridades tradicionais, no entendimento do projeto, são aquelas ligadas diretamente ao Estado, principalmente o Lumbu, ou conselho de anciãos da monarquia Kongo. Estes são “consultados para opinar” sobre o projeto, mas como mostra a narrativa dos autores, eles são colocados em um papel inferior frente ao conhecimento científico obtido pela arqueologia e os estudos dos historiadores.

A tradição existe para servir ao conhecimento científico, e não como uma narrativa paralela ou alternativa. Em afirmações como “animam o sítio” racionaliza-se o espaço, separando a tradição da paisagem, como se a experiência, a vivência, a tradição, fossem adereços menores ao dar significado no vestígio arqueológico.

A narrativa do “encontro das culturas” retira as violências e agressões cometidas durante este período, algo muito bem denunciado pelo MPLA do pós-independência. Esta revisão aparece em destaque nos três principais representantes do Estado na cultura Angolana, o presidente, José Eduardo dos Santos, a ministra da cultura Rosa da Cruz e Silva, e o atual representante de Angola

na UNESCO, Ziva Domingos. Na epígrafe, o presidente do país afirmou o caráter pacífico das relações entre os europeus e o Reino do Kongo, marcado pela igualdade das relações, sendo o símbolo deste encontro a primeira igreja ao sul do Saara, o Kulumbimbi, e as “obras públicas” (progresso trazido pelo conhecimento europeu?).

Selecionamos uma parte do discurso da ministra da cultura de Angola, Rosa Cruz e Silva, que no dia da Cultura Nacional sintetizou a aproximação da narrativa colonial com a do atual Estado Angolano.

[...] facto do nome desta cidade, antiga capital do Reino do Congo voltar a ecoar pelo mundo dada a sua candidatura a património mundial da UNESCO. [...] faz evocar e destacar a História de Angola e do Reino do Congo em particular, pelo contributo cultural que fomos dando ao mundo, e, do mesmo modo, do que dele recebemos numa relação de parceria, e intercâmbio, iniciada no Século XV após as primeiras expedições dos portugueses, pelo que incorporamos e expandimos. Desde o período da implantação do cristianismo e respectiva expansão, a cidade testemunhou a construção de 12 igrejas o que lhe valeu o título de Kongo dya Ngunga, o ensino das letras e da aritmética, foi uma prática regular. Propunham-se os reis do Congo transformar o Congo num estado cristão, pelo que a adopção de determinados aspectos dos valores europeus revelam essa capacidade de receber mas também de dar. (MENDONÇA, 2015, grifo nosso).

O cristianismo e a presença portuguesa representaram a adoção dos valores ocidentais e a internacionalização do Reino do Kongo, a melhoria do reino com a conversão, a construção em pedra, e a parceria com o “mundo”. Que mundo? E melhor, Rosa Cruz e Silva afirma que a adoção de valores europeus se deu em contrapartida destes receber os valores do Reino do Kongo. Quais valores? Qual foi a cooperação? Qual intercâmbio? Quem responde estas perguntas é Ziva Domingos (2015, p.50), que ressalta a importância do encontro de culturas para a valorização da cidade:

Segundo as pesquisas históricas, a capital foi fundada no século XII, e contou com a cooperação da Igreja Católica, conforme verificamos por meio da correspondência trocada entre o reino do Congo e o Vaticano. Há arquivos bastante ricos que falam deste componente religioso. Houve,

também, cooperação política entre os reinos – locais e de Portugal; cooperação econômica proveniente do tráfico escravo; além da cooperação cultural com a Europa e com as Américas.

Se no pós-independência a presença europeia, em especial a Portuguesa, era odiada, aqui ela passa a ser totalmente valorizada como um ponto de singularidade. A valorização se dá pelo estabelecimento das cooperações, e o autor coloca o cruel tráfico de escravos na categoria de cooperação. Segundo o dicionário Michaelis, o verbete significa: “*sf* (*cooperar*+*ção*) 1 Ato de cooperar; colaboração; prestação de auxílio para um fim comum; solidariedade.” (COOPERAÇÃO, 2016), ou seja, terá sido o tráfico de escravos uma prestação de auxílio? Um ato de solidariedade? Será que em nome da valorização do “encontro de culturas” o governo do MPLA defende que a cidade de Mbanza Kongo significa o trunfo da diplomacia, da adoção da religião católica e dos valores ocidentais em troca da venda de milhões de pessoas forçadamente? Pensamos que sim. Podemos ver que neste caso, a velha frase de Marx sobre a repetição da história apontada por Hegel, presente na abertura do 18 de Brumário de Louis Bonaparte, em que a História primeiro é encenada como tragédia e a segunda como farsa, situa a narrativa atual do MPLA sobre a narrativa histórica de Mbanza Kongo.

\*\*\*

É sabido que muitas das políticas de patrimônio em África, como apontam Rowlands e Jong (2007), são utilizadas pelos Estados para criarem narrativas oficiais, valorizando aspectos nacionalistas e perpetuando situações coloniais. Um exemplo bastante conhecido é com relação aos lugares relacionados ao tráfico de escravizados em Gana. Decretados como patrimônio da humanidade em 1979, os antigos entrepostos europeus na costa passaram por projetos de “[...] redescoberta da história da escravidão como um nicho de mercado para promover a crescente indústria turística.” (SCHRAMM, 2007, p.72), principalmente voltada aos negros norte-americanos, convidados a fazer uma “peregrinação” nos locais de “origem”, um reencontro aos “antepassados”. Pensando e gerido a partir do Estado, os projetos ligados ao turismo possuem um caráter de celebração da presença da diáspora, vista como financiadora de projetos e recursos ao Estado Ganês. Toda a narrativa do patrimônio visa o turista da diáspora, ignorando toda as histórias de escravização internas e conflitos. Neste contexto, acreditamos

que o Estado de Angola perpetua as mesmas injustiças já observadas em outros países africanos.

Consideramos a visita do Papa a Mbanza Kongo e reorientação da narrativa histórica sobre a cidade com o discurso papal um momento de articulação profundo e duradouro entre diversos segmentos da elite estatal, da Igreja Católica e, mesmo que de forma indireta, cientistas sociais, com o objetivo claro de valorizar o passado cristão da cidade. Durante todo o processo de confecção da narrativa sobre o patrimônio da cidade, optou-se pelo “encontro de culturas” como singularidade da cidade frente o restante da região, uma mudança clara na reorientação identitária do Estado angolano sobre o seu passado.

Angola busca se inserir, desta forma, dentro de uma lógica da repaginação de ideias colonialistas, com vistas a se integrar em um projeto mundial que atua como legitimador destas políticas, e que possui inúmeras implicações para quem não se enquadra a estas narrativas. Ou seja, a narrativa do projeto de patrimonialização de Mbanza Kongo para o atual MPLA é o do encontro colonial, em que a valorização se dá pela aceitação e adoção dos valores ocidentais. Nela, Mbanza Kongo é o local da paz, da harmonia, da diplomacia. Um encontro onde a violência da escravidão, tão apontada pelo MPLA do pós-independência, não existe. Em vez disso, há nessa história o legado do Reino do Kongo no mundo, uma relação de cooperação, ou seja, solidariedade e parceria do Reino com o mundo.

O problema do argumento para o tombamento de Mbanza Kongo, como um lugar colonial, atlântico e católico, não é ele em si, no sentido de que ele esteja equivocado em uma perspectiva histórica. É evidente que a cidade de Mbanza Kongo teve um papel crucial dentro do mundo atlântico, tanto como entreposto principal de pessoas escravizadas para o comércio para as Américas como lugar de criação de uma nova sociedade crioula, um hibridismo entre o catolicismo e as religiões tradicionais, isso está fora de questão. A questão é que a narrativa do “encontro de culturas” tende a valorizar e a sobrevalorizar um passado católico, cristão, que, no atual contexto político das populações kongo não é bem aceito, porque traz à memória a brutalidade do colonialismo, ou até diverge da própria concepção cosmológica da cidade na sociedade (MÁXIMO, 2017, para diferentes narrativas atuais sobre a cidade e seu legado arqueológico).

Existe um forte movimento entre muitos grupos tradicionalistas na cidade, sentido de recusar a origem católica do lugar Kulumbimbi. Eles entendem que o lugar é ancestral, ligado à origem do próprio povo kongo. Alguns grupos vivenciam as ruínas como sendo um legado kongo que não tem ligação alguma com qualquer igreja ou a presença portuguesa. Outros, por sua vez, afirmam que

a presença das ruínas demonstra uma profunda presença colonial, uma tentativa por parte dos colonialistas antigos (e atuais) de tentarem usurpar o poder do lugar, de sua sacralidade kongo.

Por exemplo, a Igreja Kimbanguista, com milhões de fiéis em toda a zona kongo, interpreta o Kulumbimbi como sendo um lugar misterioso, relacionado com cemitério dos reis e a profetiza Kimpa Vita, de acordo com publicação (MAKANANU, 2012, p.2):

Em resumo, uma construção misteriosa cercada de segredos e que apareceu do dia para a noite sem participação humana. [...] Nkulumbimbi então, é a Catedral ante a qual foi morta a profetiza Kimpa Vita. Lugar sagrado onde os Mani-Kongo foram enterrados.

**Figura 4** – Nkulumbimbi “Torre de Babel”. Lugar misterioso de onde partirá a luz que vai iluminar o mundo



Fonte: Makananu (2012).

Outro grupo com bastante expressão cultural na região é o Bundu dia Kongo. Seu chefe espiritual, Ne Muanda Nsemi (2012, p.2), em publicação explica o que é o Kulumbimbi: “KULU MBIMBI é o nome deste Parque antigo, onde enterraram os corpos dos Antigos Reis de Mbanza Kongo. O Regime Colonial Português destruiu e roubou o antigo Cemitério de Kulu Mbimbi.”

Estes dois exemplos representam milhões de pessoas, e ainda existem muitas outras correntes que refutam a natureza colonial do lugar (MÁXIMO, 2017). Não é somente inserindo a cidade de Mbanza Kongo no mundo atlântico, que o projeto de patrimônio vai conseguir atingir a população. O próprio nome e mote do projeto, ao nosso entender, são equivocados. Ao intitular “Cidade

a desenterrar para preservar”, a orientação do projeto se volta para o que está enterrado, colocando de lado a necessidade de preservar e valorizar o que não está enterrado, ou seja, a tradição, a paisagem de Mbanza Kongo e lugares icônicos da cidade. Desconsideram também que o próprio ato de desenterrar pode ser ofensivo e intimidador para a população, confundido com uma atitude de roubo do sagrado, do segredo ancestral.

## **THE COLONIALISTS ROOTS OF THE MBANZA KONGO WORLD HERITAGE PROJECT**

**ABSTRACT:** *This article seeks to analyze the narrative by the Angolan government about the archaeological heritage of Mbanza Kongo, from independence in 1975 until the current project to make the city a UNESCO World Heritage Site. In the post-independence period, the narrative on the city of Mbanza Kongo and the Kingdom of the Kongo, at first, sought to counteract the colonial narrative and disqualify other traditional kongo narratives about the importance of the tradition, classifying them as outdated and allied with colonialism. In the mid-1980s, to this day, there was a radical change in the government's narrative about the city of Mbanza Kongo, which became valued by the contact with Europeans, and with them the incorporation of education, catholicism and of buildings and so on. It is this narrative, which rescue the colonial narrative, the one sustained in the current project of making the city a UNESCO world heritage site.*

**KEYWORDS:** *Mbanza Kongo – Angola. World Heritage. Archaeology of Africa.*

## **REFERÊNCIAS**

ABRANCHES, H. **Identidade e património cultural**. Porto: Edições ASA, 1983.

ABRANCHES, H. **Sobre culturas regionais angolanas**. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1979.

ABRANCHES, H. **Sobre o feiticismo**. [Luanda?]: Instituto Angolano do Livro, 1978.

ARQUEOLOGIA revela segredos do antigo Reino do Congo. **Jornal Noticias (Moçambique)**, 13 fev. 2014. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/201610>



21011830/http://www.jornalnoticias.co.mz/index.php/recreio-e-divulgacao/10875-arqueologia-revela-segredos-do-antigo-reino-do-congo.html>. Acesso em: 20 out. 2016.

ARROJA JÚNIOR, J. P. **Plano de zonas de ocupação imediata de S. Salvador**. 1973. Relatório presente no Arquivo Histórico Ultramarina (AHU), na Sessão do Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento, pasta 1520.

BATALHA, F. **Povoações históricas de Angola**. Lisboa: Livros Horizonte, 2008.

CARDOSO, B. Especialistas «desenterram» Mbanza Kongo para inscrevê-la no património Mundial. **Portal Angonotícias**, Mbanza Kongo, 19 set. 2007. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20161021003439/http://www.angonoticias.com/Artigos/item/15363/especialistas-desenterram-mbanza-kongo-para-inscreve-la-no-patrimonio-mundial>>. Acesso em: 20 out. 2016.

CARLOS, J. Angola: apoio de peso para candidatura de Mbanza Congo a Patrimônio da Humanidade. **DW**, Lisboa, dez. 2014. Disponível em: <<http://www.dw.com/pt-002/angola-apoio-de-peso-para-candidatura-de-mbanza-congo-a-patrim%C3%B3nio-da-humanidade/a-18092075>>. Acesso em: 26 abr. 2018.

CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANOS. **Historia de Angola**. Porto: Afrontamento, 1975.

COOPERAÇÃO. **Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/coopera%C3%A7%C3%A3o/>> Acesso em: 25 jul. 2016.

DOMINGOS, Z. Angola. In: PRATES, A.; SANTOS, H. M. dos. **Encontro Centro Lucio Costa (CLC), African World Heritage Fund (AWHF) e países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP)**. Rio de Janeiro: Iphan/DAF/Centro Lucio Costa, 2015. p.47-60.

DOMINGOS, Z. Preservação e valorização do património arqueológico angolano no contexto nacional e mundial: caso do sítio de Mbanza Kongo. **Revista Tecnologia e Ambiente**, Criciúma, v.19, n.1, p.262-275, 2013.

ESTEVES, E. Mbanza Kongo, Ville Archeologique. **Nsi**, [S.l.], n.6, p.159-164, 1989.

FACULTY in the news. **African American Studies**. Boston, jul. 2014. Disponível em: <<http://www.bu.edu/afam/news/faculty-in-the-news/>> Acesso em: 07 ago. 2016.



FRANCISCO, N. Mbanza Kongo celebra o dia do nkulumbimbi. **O apostolado**, jul. 2015. Disponível em: <<http://apostoladoangola.org/mbanza-kongo-celebra-o-dia-do-nkulumbimbi/>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

HEYWOOD, L. M.; THORNTON, J. K. **Central africans, atlantic creoles, and the foundation of the Americas, 1585-1660**. New York: Cambridge University Press, 2007.

HEYWOOD, L. M. Mbanza Kongo/São Salvador: culture and the transformation of an African City, 1491 to 1670s. In: AKYEAMPONG, E. et al. **Africa's development in historical perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p.366-392.

HISTORIADOR americano considera difícil desligar tradição oral da escrita no Reino do Kongo. **Agência Angola Press**, Mbanza Kongo, 26 jul. 2011. Disponível em: <[goo.gl/vMtUuo](http://goo.gl/vMtUuo)>. Acesso em: 20 out. 2016.

MÁXIMO. B. **Um lugar entre dois mundos**: paisagens de Mbanza Kongo. 2017. 312f. Dissertação (Mestrado) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

MÁXIMO. B. **Uma história da arqueologia na África**: peculiaridades, conflitos e desafios da disciplina em Angola. 2013. 93f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2013.

MAKANANU, J. L. Nkulumbimbi: “la Tour de Babel”. **Mpata Ntatu**, [S.l.], n.17, p.2-10, abr. 2012.

MAVINGA, J. Descoberto palácio dos reis do Congo. **Jornal de Angola**, Mbanza Congo, 29 out. 2013. Disponível em: <[https://web.archive.org/web/20131105163805/http://jornaldeangola.sapo.ao/reportagem/descoberto\\_palacio\\_dos\\_reis\\_do\\_congo](https://web.archive.org/web/20131105163805/http://jornaldeangola.sapo.ao/reportagem/descoberto_palacio_dos_reis_do_congo)>. Acesso em: 20 out. 2016.

MENDONÇA, J. L. Mbanza Congo mais próxima do património mundial da UNESCO. **Portal de Angola**, 17 fev. 2015. Disponível em: <<https://www.portaldeangola.com/2015/02/mbanza-congo-mais-proxima-do-patrimonio-mundial-da-unesco/>>. Acesso em: 20 out. 2016.

NSEMI, N. M. Qu'est-ce que c'est Kulu Mbimbi. **Kongo Dieto**, [S.l.], v.788, p.2, 2012.

PALAVRA, M. Desenterrar para preservar. [Entrevista com a arqueóloga Sônia Domingos]. **Revista Macau**, 06 maio 2011. Disponível em: <<http://www.revista-macau.com/2011/06/05/desenterrar-para-preservar/>>. Acesso em: 20 out. 2016.

PAULO II, J. Apelo do Santo Padre por ocasião da celebração da palavra na esplanada da catedral de m'banza congo. **Vaticano**, Mbanza Kongo, 08 jun. 1992. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1992/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19920608\\_mbanza-congo-appello.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1992/june/documents/hf_jp-ii_spe_19920608_mbanza-congo-appello.html)>. Acesso em: 20 out. 2016.

PEPETELA. **A revolta da casa dos ídolos**: peça em 3 actos. Lisboa: Edições 70, 1980.

ROWLANDS, M.; JONG, F. de. Reconsidering heritage and memory. In: ROWLANDS, M.; JONG, F. de. **Reclaiming heritage**: alternative imaginaries of memory in West Africa. Walnut Creek: Left Coast, 2007. p.1-19.

RUINS of Mbanza Kongo. Angola: Instituto Nacional do Patrimônio Cultural de Angola, 1996. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20160410065927/http://whc.unesco.org/en/tentativelists/920>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

SANTOS, J. E. dos. Discurso do camarada presidente José Eduardo dos Santos, na campanha eleitoral às eleições gerais de 2012. **MPLA**, Mbanza Kongo, 21 ago. 2012. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20150410000528/http://www.mpla.ao/mpla.6/discursos.15/jes-mpla-vai-continuar-a-renovar-a-sua-forma-de-governar.a423.html>>. Acesso em: 20 out. 2016.

SCHRAMM, K. Slave route projects: tracing the heritage of slavery in Ghana. In: ROWLANDS, M.; JONG, F. de. **Reclaiming heritage**: alternative imaginaries of memory in West Africa. Walnut Creek: Left Coast, 2007. p.71-98.

SOUINDOULA, S. Comunicado final da mesa redonda Internacional sobre Mbanza Kongo. **H-net Online**, 21 set. 2007. Disponível em <<http://h-net.msu.edu/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=h-luso-africa&month=0710&msg=hVRzzGbWPEl3q4x1kciy2A>>. Acesso em: 20 out. 2016.

TABLE Ronde Internationale sur l'Aire Culture Kongo/Teke, **Nsi**, Luanda, n.4, p.42-44, Nov. 1988.

THORNTON, John. Mbanza Kongo. In: APPIAH, A., & GATES, H. L. **Africana**: the encyclopedia of the African and African American experience. New York: Basic Civitas Books, 2009. p.776.

Recebido em 15 de outubro de 2017

Aprovado em 17 de janeiro de 2018

# DIVISÃO ÁFRICA: AS DIRETRIZES DA POLÍTICA EXTERNA BRASILEIRA PARA O CONTINENTE AFRICANO DURANTE A DITADURA MILITAR NO BRASIL (1964 – 1985)

Mariana SCHLICKMANN<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente artigo busca compreender como a ditadura civil-militar no Brasil elaborou sua política externa para o continente africano entre 1964 e 1985. Através principalmente de fontes bibliográficas, a intenção do texto é mostrar as ações do governo ditatorial e do Ministério das Relações Internacionais perante os desafios de estabelecer relacionamentos políticos e econômicos com diversos países da África ao sul do Saara.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ditadura militar. História das Relações Internacionais. África. Estudos Africanos.

## INTRODUÇÃO

Para se compreender o desenvolvimento das relações entre o Brasil e o continente africano durante a Ditadura civil-militar, é preciso recuar um pouco no tempo, uma vez que essas histórias cruzam-se e complementam-se. Além disso, faz-se necessário compreender alguns conceitos caros ao campo de estudo, já que este artigo abarca o debate sobre as relações entre Brasil e África, dentro do âmbito da história política e das culturas políticas.

---

<sup>1</sup> Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), Florianópolis – SC – Brasil. Doutoranda no Programa de Pós-graduação em História na linha de Culturas Políticas e Sociabilidades. Pesquisadora associada do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros. mariana.schli@gmail.com

As culturas políticas podem ser entendidas como o “[...] conjunto de valores, tradições, práticas, representações políticas partilhado por determinado grupo humano, que expressa uma identidade coletiva e fornece leituras comuns do passado.” (MOTTA, 2009, p.21). Para Serge Bernstein:

Os historiadores entendem por cultura política um grupo de representações, portadoras de normas e valores, que constituem a identidade das grandes famílias políticas e que vão muito além da noção reducionista de partido político. Pode-se concebê-la como uma visão global do mundo e de sua evolução, do lugar que aí ocupa o homem e, também, da própria natureza dos problemas relativos ao poder, visão que é partilhada por um grupo importante da sociedade num dado país e num dado momento de sua história. (BERNSTEIN, 2009, p.31).

Por isso, além do passado, esse conjunto de práticas também pode influenciar e moldar projetos políticos planejados para o futuro. Por sua vez, a história política não é sinônimo de história do Estado, ela é a análise dos processos que abrangem o poder, no âmbito individual e coletivo, nas tensões e lutas que estas implicam e nas ideias que as embasam e orientam (SIRINELLI, 2016). Assim, esse texto engloba as diretrizes da política externa brasileira para todo o continente africano, como também os agentes que as colocaram em prática, os impactos e resultados dessas ações.

De acordo com Saraiva (2012), as primeiras ações de retomada de contato com o continente africano após o fim do tráfico de pessoas escravizadas ocorrerem no Itamaraty, em 1946, no governo de Gaspar Dutra. Este movimento foi realizado através de acordos comerciais com a África do Sul. Contudo, tanto Roquinaldo Ferreira (2013) quanto Claudio Ribeiro (2004) afirmam que o Brasil manteve ligações com o norte da África através de um consulado no Marrocos, instalado em 1861. Pio Penna Filho, com base em outros documentos, indica as relações do Brasil com a África do Sul, o qual é o primeiro país ao sul do deserto do Saara a estabelecer vinculações com o Brasil:

O Brasil começou a se aproximar da União Sul-Africana em 1918, com a criação de um Consulado de Carreira na Cidade do Cabo. Embora o primeiro cônsul de carreira só tenha assumido o seu posto em 1926, o gesto do governo brasileiro demonstrou o seu interesse em estreitar as relações comerciais com a União Sul-Africana, ampliando o horizonte

do intercâmbio comercial do Brasil com uma região economicamente próspera e estrategicamente significativa. Do ponto de vista estritamente político, as relações entre Brasil e África do Sul foram estabelecidas apenas em 1947-1948, com a abertura, respectivamente, de uma representação diplomática sul-africana no Rio de Janeiro e da Legação brasileira em Pretória. (PENNA FILHO, 2001, p.69).

A criação de um Consulado de Carreira, em 1918, possuía finalidade estritamente comercial até a década de 1940, quando as relações políticas, lideradas pelo Ministério das Relações Exteriores foram iniciadas. Assim, sobre a África Austral, Saraiva (2012) está correto ao afirmar que a retomada de contato com o continente africano ocorreu, da perspectiva política, somente na década de 1940, mais precisamente em 1948, com a abertura da Legação Brasileira em Pretória.

Os laços do Brasil com a África do Sul foram mantidos pelo governo de maneira discreta, uma vez que os países possuíam divergências ideológicas a respeito da integração de diferentes populações em seus territórios. O primeiro pregava a “democracia racial”, ao mesmo tempo em que o segundo vivia sob o regime de *Apartheid*, ou seja, de segregação racial institucionalizada.

Esse mito da “democracia racial” é atribuído em geral a Gilberto Freyre (1900-1987), um dos mais proeminentes pesquisadores na década de 1930, e autor de duas obras clássicas do período: *Casa Grande & Senzala, de 1933* e *Sobrados e Mocambos*, publicada em 1936. Nessas obras, Freyre sugere que a mestiçagem – antes condenada pelas teorias do racismo científico do final do século XIX<sup>2</sup> – era a marca característica da identidade nacional brasileira. Gilberto Freyre entendia a mestiçagem como algo positivo, que devia a ser incentivado, pois proporcionava a convivência harmoniosa das três “raças” que construíram o país (indígena, africana e europeia).

O fato é que somente na década de 1960, no governo de João Goulart, o Brasil voltou-se para África e buscou realizar um grande investimento com a criação, em 1961, da Divisão de África no Itamaraty e a abertura de três embaixadas em países africanos: Accra (Gana), Dacar (Senegal) e Lagos (Nigéria). A escolha desses locais pautou-se em uma perspectiva estratégica, tendo em vista que Dacar, no Senegal, era um grande centro intelectual e exercia influência em toda a África de colonização francesa. Já a Nigéria, país mais populoso e rico em recursos naturais, era idealizado pelo governo como um futuro parceiro

<sup>2</sup> Maiores informações sobre estas teorias em Schwarcz (1993).

comercial. Por sua vez, Gana consistia em centro estratégico na África Ocidental, detentora de grande expressão política e maior exportadora de cacau do mundo. É válido destacar também que a embaixada de Gana recebeu o primeiro embaixador negro brasileiro, o jornalista Raymundo de Sousa Dantas.<sup>3</sup>

Nesse mesmo ano, ocorreu a exposição flutuante do navio-escola Custódio de Mello, organizada pelo MRE e Ministério da Marinha, viajando pela costa ocidental africana durante alguns meses com a finalidade de apresentar o Brasil e alguns produtos disponíveis para comercialização (SARAIVA, 2012).

Ainda em 1961, o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA) foi criado através do Decreto 50.465, de 14 de abril de 1961, subordinado diretamente à Presidência da República e localizado dentro do Ministério da Educação, no Palácio Capanema, Rio de Janeiro. O IBEAA era presidido por Cândido Mendes de Almeida, reconhecido cientista social, e tinha como principal função assessorar a Presidência nas relações entre Brasil e África, sem interferência e pressão do colonialismo português. O Instituto auxiliou, por exemplo, na formação de uma política de relações comerciais com África, como afirma Oliveira (1987), através das reuniões de debate sobre relações econômicas Brasil-África.

## **ANOS DE CHUMBO: AS RELAÇÕES APÓS O GOLPE DE 1964**

O dinamismo das ações voltadas para o continente africano foi interrompido com o golpe militar sofrido no Brasil em 1964. Humberto de Alencar Castello Branco, o primeiro presidente do período militar, reverteu os avanços na diversificação das relações com outros países e voltou-se para a tradicional prática de alinhamento com os Estados Unidos e com Portugal. Castello Branco assumiu uma postura anticomunista, e as movimentações do MRE tiveram essa característica como base.

A não nomeação de um substituto para a embaixada em Gana após o retorno de Raymundo Sousa Dantas, que lá permaneceu entre 1961 e 1963, tornou-se exemplo da falta de formulação de uma política para a relação com o continente africano. O cargo vago de diplomata só foi ocupado novamente em 1967. Vale registrar que as embaixadas criadas nos governos anteriores ao golpe foram mantidas no governo de Castello Branco, porém desconsideradas

---

<sup>3</sup> Raymundo de Sousa Dantas (1965) relatou sua experiência como embaixador no livro *África Difícil: Missão Condenada – Diário*, obra em que descreveu as dificuldades enfrentadas, o racismo do Itamaraty e o abandono sofrido pela embaixada.

prioridade na pauta do Itamaraty. Além disso, o IBEEA também foi extinto em 1964.

O segundo presidente militar brasileiro foi Marechal Arthur da Costa e Silva, que governou de 1967 a 1969,<sup>4</sup> período de reformulações nas diretrizes do Itamaraty, pois a Política Externa Independente, implantada por seu antecessor, não obteve sucesso, pondo o país em condição ainda mais dependente nas relações com os Estados Unidos. Assim, foi posto em prática o projeto nomeado pelo governo de Diplomacia da Prosperidade, anulando o alinhamento automático com os EUA, ao menos na teoria, – sem romper qualquer tipo de relação com o país –, e buscando novas alianças políticas e comerciais com países desenvolvidos e em desenvolvimento, relevando as diferenças ideológicas.

O desafio da presidência foi combater a inflação e a estagnação econômica, e para isso, o PAEG (Plano de Ação Econômica do Governo) foi adotado com o intuito do “[...] desenvolvimento econômico e social do país, passando a executar uma política de facilitação das exportações por meio de isenções fiscais e da abertura de linhas de crédito.” (SANTANA, 2003, p.115). Essa facilitação de exportações ampliou expressivamente o comércio exterior do brasileiro, que passou a ser planejado pelo Conselho de Comércio Exterior (CONCEX) e executado pelo Itamaraty, de modo a assegurar relacionamentos comerciais do Brasil em consonância com os interesses políticos e diplomáticos (OLIVEIRA, 1987). Almejando novos mercados, uma inflexão aos países do Terceiro Mundo foi posta em prática, conduzindo o Brasil a integrar o movimento Sul-Sul.

Esse movimento interligou-se com o Movimento dos Não-Alinhados, o Grupo dos 77 e a Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP), um esforço coletivo de pressionar a redução do controle e influência das grandes potências na economia e comércio mundial. Junto com México e Índia, o Brasil assumiu papel de destaque na coordenação de uma coalização terceiro-mundista que buscava condições de competição comercial mais justas perante os países mais desenvolvidos.

Mesmo o interesse do Brasil nas relações Sul-Sul sendo mercantil naquele momento, alguns passos na esfera política tornaram-se necessários para que o país se mostrasse confiável e solidário aos demais. Por isso, uma postura mais crítica ao colonialismo foi adotada, menos ao colonialismo português. Embora a Diplomacia da Prosperidade adotada pelo Marechal Costa e Silva tenha aberto

---

<sup>4</sup> A título de informação, cabe notar que Costa e Silva representava a ultradireita das Forças Armadas, responsável pela implantação do Ato Institucional número 5 (AI-5), que dava plenos poderes ao presidente, como a cassação de mandatos políticos, o fechamento do Congresso Nacional, além da institucionalização da repressão do governo.



um diálogo com outros países do Terceiro Mundo e timidamente recolocado o continente africano na agenda do MRE, ela pouco alterou a situação de apoio incondicional às práticas colonialistas do governo de Salazar, em especial nas lutas de independência de Angola e Moçambique (SARAIVA, 2012).

O Brasil continuava ao lado de Portugal por diversos motivos, entre eles a forte pressão exercida pelo governo português e pelos imigrantes portugueses para a manutenção dos laços; a expectativa brasileira que Portugal intermediasse o acesso de produtos nacionais ao mercado europeu e que também tivesse acesso às importantes reservas minerais das colônias portuguesas, em especial ao petróleo recém-descoberto em Angola.

Importa destacar que a movimentação e os esforços da diplomacia brasileira em esquadrihar novos parceiros resultaram em sucesso, e as exportações brasileiras aumentaram exponencialmente, crescendo em média 19,7% ao ano e com aumento da participação africana (SANTANA, 2004).

Dos países africanos em relacionamento comercial com o Brasil, os mais expressivos no período de 1967 a 1969 foram os da região da África do Norte (Argélia e Marrocos), África do Sul, Angola, Moçambique, Nigéria e Zâmbia (OLIVEIRA, 1987). O crescente aumento da importância de acordos comerciais com países africanos demandou melhoria na estrutura do Itamaraty para administrar essas relações. Por isso, a Divisão de África, criada no governo de Jânio Quadros, foi desvinculada da Subsecretaria-Geral para Europa Ocidental e incluída em uma recém-criada subsecretaria exclusiva para África e Oriente Médio (SANTANA, 2004).

Em 1969 foi inaugurada a primeira ligação aérea entre Brasil e África do Sul, que se tornou a maior parceira do país no continente. Nesse mesmo ano, foi apresentado pela primeira vez o projeto de um pacto militar do hemisfério sul, conhecido como Organização do Tratado do Atlântico Sul (OTAS), com o objetivo de promover a defesa contra a expansão comunista (PENNA FILHO, 2013). Essa iniciativa não saiu do papel, uma vez que oficializar tratados militares com a África do Sul traria problemas para o Brasil perante a ONU e demais países que promoviam sanções àquele país em razão do *Apartheid*.

Em 1969, Emílio Garrastazu Médici tornou-se o terceiro presidente militar do Brasil, seguindo como diretriz para as relações internacionais a “Diplomacia do Interesse Nacional”, programa pautado na inserção do país no sistema mundial, configurando-se peça importante no jogo político e econômico global. O objetivo era criar um “Brasil Potência”, ou seja, um país que abandonaria o subdesenvolvimento e tornar-se-ia desenvolvido (OLIVEIRA, 1987). Para alcançar



tal objetivo foi necessária uma ruptura ideológica do governo e uma flexibilidade diplomática, aberta a diversificação de alianças, pois não só o terceiro mundo tornou-se protagonista das relações comerciais e diplomáticas, como também a Europa Oriental, Japão e América Latina. Contudo, a tradicional aliança com Portugal e Estados Unidos permaneceu inalterada (NASCIMENTO, 2010).

As novas definições das diretrizes políticas e econômicas despertaram animosidades entre diferentes áreas do governo, como a disputa entre o Ministro da Fazenda, Delfim Netto, e o Ministro das Relações Exteriores, Gibson Barboza. Enquanto o primeiro:

Favorecia o acesso aos mercados africanos por intermédio de Portugal e a manutenção dos fortes laços comerciais com a África do Sul, Gibson defendia uma posição mais independente e de caráter anticolonialista, a fim de melhorar as relações do país com o continente africano como um todo, buscando aproximar-se diretamente dos estados africanos independentes. (FERREIA, 2013, p.66).

Essa desavença entre os ministros evidenciava as mudanças operadas no governo, a permanência das relações com Portugal e o alinhamento dos dirigentes embebidos desse tradicionalismo que necessitava se adaptar aos novos tempos, não mais caracterizados por rígidas ideologias e apego à cultura ocidental europeia.

De 25 de outubro a 22 de novembro de 1972, o Ministro das Relações Exteriores, Gibson Barboza, realizou importante viagem pelo continente africano, o grande legado dos seus quatro anos como ministro, simbolicamente o marco significativo da retomada dos laços do Brasil com África. Ao todo, nove países (todos politicamente moderados e com independências que não passaram por conflitos de libertação) foram visitados: Senegal, Nigéria, Costa do Marfim, Gana, Togo, Benin, Gabão, Camarões, Zaire e Senegal. Para Jerry D'Ávila (2011, p.189):

A escolha desses países, e a ordem da visita tinham a intenção de transmitir mensagens para três públicos distintos. Gibson queria definir o Brasil diante dos líderes africanos; apresentar a África como sendo significativa para o público e militares brasileiros; e indicar as autoridades portuguesas que uma mudança era necessária.

Cabe destacar que o governo de Médici é até hoje considerado o mais duro e repressivo de todo o período da ditadura militar, momento em que Gibson Barboza precisou lidar com vários sequestros de diplomatas estrangeiros organizadas pela oposição armada. Foram sequestrados os embaixadores dos Estados Unidos, da Suíça e da Alemanha, além do cônsul do Japão. A onda de violência e repressão chegou a atingir a viagem do Ministro à África, pois um dos jornalistas (jornal *O Estado de São Paulo*) que acompanhava a missão foi proibido pela aeronáutica brasileira – que forneceu o avião para viagem –, de embarcar, sob a alegação de envolvimento em atividades subversivas (D'ÁVILA, 2011).

Em fevereiro do ano seguinte, em 1973, outra missão foi organizada pelo Itamaraty, dessa vez com um caráter estritamente comercial.<sup>5</sup> Diferentes países foram visitados durante 33 dias, e acordos pontuais de venda de tecnologia brasileira e projetos de infraestrutura foram assinados. Essa segunda viagem compôs-se de pessoas de diferentes áreas dentro do governo e representantes de empresas estatais e privadas, nacionais e internacionais.

Os frutos dos esforços do Brasil em conquistar novas alianças e parcerias comerciais com o continente africano foram refletidos nos números da economia. Na década de 1970, as exportações brasileiras aumentaram 129% enquanto as exportações para África cresceram 300%, a maior parte em produtos industrializados. Desse modo, os países africanos passaram a receber 8% das exportações brasileiras, e 13% do total de produtos importados pelo Brasil eram de origem africana (NASCIMENTO, 2010).

É importante frisar que o vertiginoso crescimento de relações políticas, diplomáticas e econômicas com o continente africano não adentrou os países colônia de Portugal. A posição do Brasil, de defesa do livre-arbítrio dos povos, de condenação do colonialismo não se aplicava às colônias portuguesas ainda nesse momento, visto proclamar a inexistência de colônias portuguesas, mas províncias ultramarinas.

A política externa implementada por Ernesto Geisel, o quarto presidente militar, que governou de 1974 a 1978, foi chamada de “pragmatismo responsável e ecumênico”, e marcou o ápice das relações brasileiras e africanas que acarretaram em recordes dos números do comércio. Geisel procurou diversificar as relações do Brasil, e no continente africano, ele optou pelos países recém-criados, ao invés da África do Sul, e isso representou uma grande mudança nas

---

<sup>5</sup> A título de informação, em 1973, o Brasil mantinha seis embaixadores creditados em dezessete países da África, enquanto quinze embaixadas africanas já estavam estabelecidas em Brasília.

prioridades do governo, que buscou se adaptar a nova realidade da ordem internacional e superar as fronteiras ideológicas impostas a partir de Castelo Branco. Para Saraiva e Vigevani,

Abriu-se lugar a uma nova formulação do que seriam os interesses nacionais. Para viabilizá-los, seria preciso uma diversificação das relações econômicas externas independentemente de questões de cunho ideológico. A especificidade do PR [pragmatismo responsável] foi a forma agressiva como essa diversificação foi perseguida, com relações de um tipo novo de países muito diferentes, da República Federal da Alemanha a Angola e Iraque. (SARAIVA; VIGEVANI, 2014, p.223).

O pragmatismo defendido por Geisel sugeria avaliar cada problema de forma particular, sem princípios rígidos, de acordo com a necessidade brasileira. Essa forma de política foi considerada por muitos como incoerente, ora pendendo para os países em desenvolvimento, ora para os do terceiro mundo. Na realidade, ela era extremamente calculada, visando atender única e exclusivamente os interesses nacionais, sem mais carregar o ônus de alianças como a estabelecida anteriormente com Portugal.

A elementar amostra dessa nova postura brasileira foi o reconhecimento da independência da Guiné Bissau, primeira ex-colônia portuguesa reconhecida pelo Brasil como Estado independente, em 1 de julho de 1974. O Brasil pronunciou-se sem qualquer consulta prévia a Portugal, prática indicativa do rompimento com o Tratado da Amizade e da Consulta, firmado em 1953. Poucos meses depois, uma embaixada foi criada em Guiné Bissau, e com esse gesto, o Itamaraty preparou-se para uma investida na África de língua oficial portuguesa (PENNA FILHO; LESSA, 2007).

Em 1979, empossado o 5º e último presidente militar do Brasil, João Baptista de Oliveira Figueiredo, que governou até 1985, sendo sua gestão marcada pela a transição da ditadura para a democracia, finalmente restaurada pelo seu sucessor, José Sarney. Diplomáticamente, Figueiredo deu continuidade aos postulados de Geisel, pautando-se em diretrizes denominadas de “Universalismo”, tentando manter a autonomia da política externa e a presença brasileira em todos os continentes.

A década de 1980 envolveu um contexto mundial e nacional menos favorável ao governo, quando o segundo choque do petróleo, causado pela Guerra do Irã e pela primeira Guerra do Golfo, afetou diversos países. O Brasil conseguiu

enfrentar a situação sem a necessidade de racionamento, mas o preço do barril foi sentido na balança comercial, constantemente desfavorável, refletindo no aumento constante da inflação.

No governo Figueiredo, as relações com África foram mantidas na mesma intensidade, sendo ele o primeiro presidente brasileiro e sul-americano a visitar o continente, em 1983. Figueiredo visitou Senegal, Guiné-Bissau, Cabo Verde, Argélia e Nigéria, o maior parceiro comercial africano. Em sua gestão, 7 chefes de Estado africanos visitaram o Brasil e o país manteve relações diplomáticas com 45 dos então 52 países africanos. Havia 21 embaixadas brasileiras no continente, e 13 embaixadas de países da África em Brasília (LECHINI, 2008). Apesar das dificuldades da década de 1980, durante o governo Figueiredo as exportações para África bateram recordes, chegando a 9,3% do total das exportações brasileiras (SARAIVA; VIGEVANI, 2014).

A política externa, denominada de “Universalismo”, mantinha ideias do pragmatismo, ou seja, do não alinhamento automático e a não existência de aliados preferenciais. Foram mantidas relações com os países do primeiro e terceiro mundo, mas a prioridade do governo pautou-se em relacionamentos sul-sul, mais especificamente América Latina e África. Em relação aos Estados Unidos, a posição brasileira foi de um distanciamento cada vez maior (OLIVEIRA, 1987).

O presidente Figueiredo, diante da conjuntura de crise econômica eminente, seguiu as posturas políticas de seus antecessores e reforçou os laços políticos com países africanos, como percebemos a partir de sua viagem ao continente. Contudo, economicamente, diminuíram as relações mercantis (PENNA FILHO, 2009).

Na segunda metade da década, a crise financeira abateu-se sobre os dois lados do Atlântico. No Brasil, as taxas de juros do dólar, de 3% a 4% em 1973, subiram para 22% e 23% nos anos 1980. Essa situação, aliada ao engessamento provocado pelos novos empréstimos junto ao FMI, na segunda crise do petróleo em 1979, inviabilizam o financiamento de linhas de crédito para o comércio com África. A dívida externa brasileira, de US\$25 bilhões de dólares em 1975, alcançou o número de US\$105 bilhões em 1985. O crescimento do país teve uma taxa claramente baixa (2,1%) ao ano e a participação da indústria no Produto Interno Bruto diminuiu de 33,7% para 29,1% na década de 1980 (RIBEIRO, 2010).

Já nos parceiros africanos do Brasil, a instabilidade política e os golpes de estado aliados aos efeitos da dívida externa e a insuficiência de recursos para investir em desenvolvimento fragilizam as economias africanas, submetidas ao

rigoroso plano de ajuste estrutural do FMI e do Banco Mundial, o que impedia a capacidade de comércio com os outros países do terceiro mundo (SANTANA, 2004). Assim, em 1986 as exportações para África reduziram para 4,6%, diminuindo ainda mais nos anos seguintes (SANTANA, 2004).

A crise financeira teve de ser enfrentada por José Ribamar Ferreira Araújo da Costa Sarney, primeiro presidente civil brasileiro após o período da ditadura civil-militar (1964-1985). O governo Sarney (1985-1990) manteve as diretrizes de Geisel e Figueiredo e, mesmo com a transição de um regime autoritário para democrático, a política africana era coerente e já possuía certa autonomia. Sarney fez duras críticas ao regime de *apartheid* da África do Sul e liderou nas Nações Unidas o processo que culminou na declaração, em 1986, do Atlântico Sul como uma Zona de Paz e Cooperação, bloqueando o projeto de liderança da África do Sul na região (SARAIVA, 2012).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através dessa narrativa, buscou-se inscrever as relações entre Brasil e África na duração do tempo histórico, mostrando um breve panorama da política externa brasileira em relação ao continente africano durante o período da ditadura.

Cada presidente desse período traçou suas metas e planos de ação para a política externa, culminando em um panorama de rupturas e permanências. Letícia Pinheiro definiu esses projetos de política externa em dois grupos: o americanismo e o globalismo, que seriam:

O americanismo vê numa aliança com os Estados Unidos os recursos para a economia do país e um meio de conquistar poder no sistema internacional. A parceria entre os dois países seria pragmática e permitiria ganhos mútuos. Ao contrário, o globalismo sugere, para o Brasil alcançar sua autonomia, a busca por recursos de poder e insumos para o desenvolvimento por meio da diversificação de parceiros. (SARAIVA; VIGEVANI, 2014, p.218).

A característica do americanismo é percebida de forma mais contundente na política externa de Castello Branco, enquanto o globalismo marcou o período Geisel. Porém, ambos estão presentes mais ou menos marcadamente em todos os presidentes do período a que este artigo se dedicou. As influências internas e externas também exerceram poder nas decisões tomadas no palco das relações

internacionais, e certamente o contexto da Guerra Fria, a luta contra o comunismo, a presença marcante da ONU, o *lobby* português e o *Apartheid* definiram os rumos, as aproximações e distanciamentos do Brasil e dos países que compõem o continente africano.

### **AFRICA DIVISION: THE GUIDELINES OF THE BRAZILIAN FOREIGN POLICY FOR THE AFRICAN CONTINENT DURING THE MILITARY DICTATORSHIP IN BRAZIL (1964 - 1985)**

**ABSTRACT:** *This article aims to understand how the civil-military dictatorship in Brazil elaborated its foreign policy for the African continent between 1964 and 1978. Through mainly bibliographical sources, the intention of the text is to show the actions of the dictatorial government and the Ministry of International Relations in the face of the challenges of establishing political and economic relationships with several countries in sub-Saharan Africa.*

**KEYWORDS:** *Civil-Military Dictatorship. History of International Relations. Africa, African Studies.*

### **REFERÊNCIAS**

- BERNSTEIN, S. Culturas políticas e historiografia. In: AZEVEDO, C. et al. (Org.). **Cultura política, memória e historiografia**. Rio de Janeiro: FGV, 2009. p.29-46.
- DANTAS, R. de S. **África difícil**: missão condenada. Rio de Janeiro: Ed. Leitura, 1965.
- D'ÁVILA, J. **Hotel trópico**: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950 – 1980. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- FERREIRA, W. Revisitando a África na política externa brasileira: distanciamentos e aproximações da “Independência” à “década de 1980”. **Universitas Relações Internacionais**, Brasília, v.11, n.1, p.57-71, jan./jun. 2013.
- LECHINI, G. O Brasil na África ou a África no Brasil? a construção da política africana pelo Itamaraty. **Nueva Sociedad**, Buenos Aires, out. 2008. Disponível em: <<http://nuso.org/articulo/o-brasil-na-africa-ou-a-africa-no-brasil-a-construcao-da-politica-africana-pelo-itamaraty/>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

MOTTA, R. P. S. **Culturas políticas na história: novos estudos**. Belo Horizonte: Argumentum, 2009.

NASCIMENTO, A. F. A formação da identidade coletiva entre o Brasil e a África na política externa brasileira. **Fronteira**, Belo Horizonte, v.9, n.18, p.27-48, 2010.

OLIVEIRA, H. A. de. **Política externa brasileira e relações comerciais Brasil-África**. 1987. 339f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.

PENNA FILHO, P. **A parceria africana: as relações Brasil – África do Sul**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

PENNA FILHO, P. **A evolução da política africana no Brasil contemporâneo**. Trabalho apresentado no II Encontro Memorial “Nossas Letras na História da Educação”, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Mariana, 2009.

PENNA FILHO, P. África do Sul e Brasil: diplomacia e comércio (1918-2000). **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, v.44, n.1, p.69-93, 2001.

PENNA FILHO, P.; LESSA, A. C. M. O Itamaraty e a África as origens da política africana do Brasil. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.1, n.39, p.57-81, jan./jun. 2007.

RIBEIRO, C. O. Adjustment changes: a política africana do Brasil no pós-Guerra Fria. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v.18, n.35, p.55-79, fev. 2010.

RIBEIRO, C. O. Brasil, África, Portugal: da política externa independente à criação da CPLP. **Leviathan**, São Paulo, n.1, p.99-117, 2004.

SANTANA, I. de. Relações econômicas Brasil-África: a câmara de comércio afro-brasileira e a intermediação de negócios no mercado africano. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v.25, n.3, p.517-555, 2004.

SANTANA, I. de. Notas e comentários sobre a dinâmica do comércio Brasil-África nas décadas de 1970 a 1990. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, v.46, n.2, p.113-137, 2003.

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

SARAIVA, M. G.; VIGEVANI, T. Política externa do Brasil: continuidade em meio à descontinuidade de 1961 a 2011. In: REIS, D. A.; RIDENTE, M.; MOTTA, R. P.

S. (Org.). **A ditadura que mudou o Brasil:** 50 anos do golpe de 1964. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. p.216-234.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1879 – 1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SIRINELLI, J.-F. **Abrir a história:** novos olhares sobre o século XX francês. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

Recebido em 14 de outubro de 2017

Aprovado em 8 de janeiro de 2018



# O PROCESSO DE DEMOCRATIZAÇÃO NA ÁFRICA: A DIFÍCIL TRANSIÇÃO NA GUINÉ-BISSAU

Vagner Gomes BIJAGÓ<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este estudo analisa a transição democrática na África, tomando como referência alguns episódios marcantes decorrentes desse processo na Guiné-Bissau. A pesquisa trouxe à tona os condicionantes verticalmente estabelecidos pelas instituições internacionais, a saber, Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional, para a abertura econômica e política no continente. Igualmente foram abordadas as dificuldades, os impasses, as vicissitudes que tornaram essas transições, em grande medida, dolorosas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Democratização. África. Guiné-Bissau.

Os acontecimentos de 25 de Abril de 1974, também denominado revolução dos cravos, sinaliza a derrubada do regime salazarista e fascista Português, já nas mãos de Marcelo Caetano. Esse movimento libertou a população portuguesa do referido regime, mas o que a historiografia tradicional insiste em ofuscar e/ou negligenciar é a sua relação direta quase causal e umbilical entre os atores da revolução dos cravos e as chamadas ultramarinas portuguesas na África (Guiné-Bissau, Angola, Moçambique, Cabo-Verde e São Tomé e Príncipe). Com efeito, dentre os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), a Guiné-Bissau destaca-se como a espinha dorsal nesse processo. A difícil tarefa dos colonizadores em neutralizar o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo- Verde (PAIGC), com baixas significativas, decorrente dos confrontos em suas colônias (Guiné-Bissau, Moçambique e Angola), aliada à pressão internacional, começou a mexer com os sentimentos de alguns oficiais portugueses, notadamente daqueles que serviam nas colônias africanas, especialmente

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Maceió – AL – Brasil. Professor do Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife – PE – Brasil. Doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia. vbijago@bol.com.br

na Guiné-Bissau. Para conter o avanço do PAIGC, o Estado Fascista português nomeou o general António de Spínola, em 1968, como governador de Bissau. Mesmo com a política populista carregada de propaganda e o slogan da “Guiné Melhor”, o general não obteve êxitos, em face de implacável robustez das estratégias nacionais e internacionais tecidas e engendradas por Amílcar Lopes Cabral<sup>2</sup> e o PAIGC. Como consequência imediata da revolução, Portugal reconheceu a independência de Guiné-Bissau no dia 10 de setembro do mesmo ano, mesmo tendo sido declarada unilateralmente por PAIGC em 24 de Setembro de 1973, processo que somente viria alcançar as demais colônias no ano subsequente. A seguir, tornaram-se independentes outras colônias: Moçambique, em 25 de junho; Cabo Verde, em 05 de julho; São Tomé e Príncipe, em 12 de Julho e Angola, em 11 de Novembro do ano de 1975.

Com efeito, Huntington (1994) chama atenção que essa é a terceira “onda” democratizante (em maior ou menor grau) nos diferentes continentes, as quais na África surtiram efeitos imediatos. Esses acontecimentos marcaram a descolonização da chamada África Portuguesa (Guiné-Bissau, Angola, Cabo Verde, Moçambique, São Tomé e Príncipe), em que no contexto pós-independência emergiram. No entanto, caracterizam-se como modelos de partido único, geralmente conduzidos sob a óptica de Estados personalistas que mais lembram ditaduras. Nesse sentido, o Partido-Estado, encarnando-se numa instituição e não numa organização, deixaria de cumprir o seu papel fundamental, que seria o de competir com outros partidos a partir de uma base social. Nesse sentido, adquire uma característica desvirtuada, transformando-se em “[...] força de natureza diferente daquela dos partidos, sejam eles compreendidos tanto na acepção moderna do termo como em sua acepção antiga.” (SELLER, 2000, p.22).

Gustavo Álvaro Junior et al. (1988, p.105) argumenta que nos anos setenta e oitenta, a África conheceu um autoritarismo sistemático cujas causas podem ser traduzidas em “desvios históricos” dos ideais da independência, relações econômicas desiguais com o ocidente capitalista, neocolonialismo e corrupção deliberada dos líderes políticos, entre outras características. Essas formas de governo fundadas no controle social excludente, na falta de liberdade de expressão, no clientelismo, na má gestão do que seja público e no favorecimento étnico ou de classe em detrimento do exercício de critérios universalistas teriam levado à agudização das condições socioeconômicas das populações e provocado a emer-

---

<sup>2</sup> Líder revolucionário, fundador do PAIGC e da nacionalidade bissau-guineense e cabo-verdiana. Filho de pais cabo-verdianos, nascido na Guiné-Bissau, dirigiu uma das mais bem sucedidas resistências contra o império colonial em África, com o projeto binacional de libertação da Guiné e Cabo Verde.

gência de vozes internas e externas em prol de uma nova ordem social, calcada em valores democráticos.

Por outro lado, surgiram manifestações dos parceiros ocidentais preocupados com a situação dos direitos humanos e da falta de acesso aos bens de primeira necessidade, como a educação, a saúde, o saneamento básico etc. Essas manifestações impulsionaram diversos países africanos a se mobilizar em torno de ideais democráticos, denunciando abusos dos governantes e funcionando como um contrapeso ao poder estatal. Estamos referindo-nos ao fortalecimento da sociedade civil em diferentes países africanos, representada pelos sindicatos, pelas diferentes organizações associativas, pelos grupos de pressão, por voluntários, grupos financeiros e religiosos, pela imprensa e demais instituições e organizações pró-democracia.

Nessa perspectiva, Gustavo Álvaro Junior et al. (1988) observa que os anos 1990 são de grande efervescência da sociedade civil africana, com o desenvolvimento de práticas democráticas e o estabelecimento de uma nova relação entre o público e o privado. Tais avanços não devem ser dissociados dos acontecimentos do ano de 1989, quando ocorre a queda do muro de Berlim, que estabeleceu uma nova ordem mundial. Desse modo, Cardoso (1996a, p.14) afirma que:

O processo de desmoronamento do sistema socialista europeu, seguindo-lhe de uma perda de credibilidade dos países que o representam, criaram as condições propícias para que os países ocidentais pudessem propagar a ideologia liberal como não só a única digna de crédito, como também o único modelo a seguir.

Nessa linha de raciocínio Chabal (1998) enfatiza que o movimento para a democracia na África resulta de uma combinação de dois fatores, internos e externos, íntima e causalmente imbricados. Do ponto de vista interno podemos citar duas causas imediatas, quais sejam: a continuação do aprofundamento da crise econômica e a consequente perda de legitimidade do partido único, que não foi capaz de proporcionar bases minimamente aceitáveis para garantir o bem-estar e/ou a sobrevivência da população. O partido único demonstrou-se incapaz de gerir adequadamente os Estados recém-independentes, levando-os a uma situação socioeconômica precária e a uma posição dependente na economia mundial.

Essa perspectiva analítica não negligencia outros países que demonstravam um desempenho econômico notável, como é o caso da Nigéria, Costa do Marfim

e Quênia. Ainda assim, de modo geral, em todos os países, a crise econômica causada preliminarmente pela crise dos preços de petróleo fez-se sentir. Como consequência desse arrefecimento do mercado mundial, a década subsequente foi marcada pela redução de produção, acarretando o colapso das receitas advindas da exportação. Esse quadro de déficit na exportação provocou um aprofundamento vertiginoso da dívida externa e, por conseguinte, aumentou a necessidade de ajuda externa (principalmente de gêneros alimentícios) no continente.

Com a falta de recursos, aliada ao aumento do descontentamento da população, os regimes de partido único enxergaram na repressão um meio para controlar a sociedade. Com efeito, a repressão funcionava como uma faca de dois gumes, pois ao mesmo tempo em que causava medo nas populações, gerava custos econômicos e políticos, produzindo violência e, sobretudo, o desvio de recursos do país para fins repressivos, em detrimento do investimento com finalidades produtivas. A década de 1980 condensa o ápice da maior repressão e revolta no continente. Também aumentaram consideravelmente a oposição a tais regimes e às aspirações ao usufruto das promessas e conquistas de acesso aos direitos humanos e à expansão democrática (CHABAL, 1998).

No âmbito externo podem-se elencar três fatores, ainda que soem paradoxais, que contribuíram para o surgimento da democracia no continente, as quais são: uma perspectiva mais conservadora nas relações Norte/Sul no Ocidente; a introdução generalizada de programas de ajustes estruturais<sup>3</sup> e o colapso do socialismo na União Soviética e no Leste Europeu. Quando falamos da perspectiva conservadora do ocidente, estamos remetendo necessariamente à era das administrações *Reagan* e *Thatcher*. As duas administrações interferiram na agenda da política externa, contribuindo para a diminuição do apoio à África e aos regimes de partido único. As democracias ocidentais liberais tornaram-se mais críticos em relação à conturbada experiência democrática no continente e às suas práticas qualificadas de repressivas e excessivas, sendo paradoxalmente confrontado por seus eleitores, nem sempre orientados por princípios democráticos, a não apoiar as ações dos governos africanos cujas práticas não coadunam com os princípios democráticos.

O freio acionado por parte do Ocidente de certa forma denunciou a sua indisposição em aceitar as reiteradas justificativas dos dirigentes africanos ou de seus interlocutores no Ocidente para explicar o fracasso de suas políticas. Por outro lado, a já citada crise econômica na África forçou seus governos a

---

<sup>3</sup> Em relação aos efeitos sociopolíticos destes ajustes no país, observar: Monteiro e Martins (1996).

aumentarem cada vez mais a dependência diante do Ocidente. De modo geral, a configuração do sistema econômico global colocava os governos africanos numa situação de dependência ao Ocidente. Nesse sentido, o Ocidente começou a empregar as duras regras do jogo, chamadas de condicionalidades, para que os países africanos pudessem beneficiar-se dos financiamentos. Assim, os ajustes estruturais conduzidos pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM) consistiram basicamente em quatro exigências fundamentais: 1) remover os obstáculos ao funcionamento da economia de mercado (a liberalização econômica); 2) reduzir as despesas do Estado, particularmente os gastos com a administração; 3) reduzir a inflação e estabilizar a moeda ao nível do seu valor real; 4) intensificar a exportação de produtos exportáveis e aumentar as receitas de exportação.

Outro fator não menos importante que levou os países africanos à democratização está relacionado à perda da centralidade da União Soviética e da Europa do Leste no cenário mundial. Com isso, o apoio que os aliados recebiam diminuiu drasticamente ou acabaram. Nesse novo cenário, Moscou passou a pressionar os seus aliados a buscarem soluções pacíficas diante dos conflitos com os quais a União Soviética estava de alguma maneira comprometida; a exemplo do Afeganistão e de Angola.

Os chamados PALOP – Países Africanos da Língua Oficial Portuguesa – que tinham uma ligação umbilical enquanto beneficiários da ajuda econômica financeiros da União Soviética, tiveram que procurar e costurar laços com o Ocidente. O fim da guerra fria consagrou a supremacia do mundo ocidental, que por sua vez passou a exercer mais pressão com vistas a reformas democráticas baseadas no modelo Ocidental. Por outro lado, a queda do comunismo no leste Europeu está relacionada ao descrédito da legitimidade do socialismo como programa político viável e desejável. Aliás, existem sobejas críticas por parte do Ocidente que aliam os partidos únicos na África ao socialismo e, dessa maneira, exigem reformas democráticas.

Desse modo, desencadearam-se movimentos em prol da democracia em diferentes países africanos e entre eles destaca-se o papel dos líderes religiosos cristãos de diferentes matizes. Eles ocuparam uma posição de destaque, denunciando as irregularidades e a violação de direitos humanos. No entanto, o ativismo da igreja católica em denunciar tais irregularidades não deve ser visto sob um viés unilateral e isolado, sob pena de ignorar os esforços feitos por outras entidades, ainda que de forma tímida. Em torno da ação da igreja existe todo um aparato religioso, moral e ético fundado no respeito aos líderes religiosos

por parte da sociedade. Ao se utilizarem desse poder simbólico secularmente estabelecido, tais líderes colocam os governantes numa posição constrangedora, com mínimas possibilidades de os revidarem ou retaliarem, uma vez que se trata, afinal, de uma entidade “idônea”, com respaldo nacional e internacional, restando aos governantes, frequentemente, como única opção, cessar as irregularidades de que são acusados.

### **As vicissitudes do processo eleitoral africano no contexto da transição**

Com o compromisso de liberalização democrática, os partidos únicos de vários países africanos deram início à difícil tarefa de iniciar a abertura política a partir dos anos 1990. Os partidos tanto no poder quanto de oposição, que se multiplicaram após a liberalização política, não tinham experiências organizacionais necessárias, nos moldes democráticos e muito menos um entendimento do complexo processo democrático. Se de um lado a abertura democrática colocou um fim ao monopartidarismo em grande parte do continente africano, por outro abriu espaço para a proliferação dos partidos políticos, muitos deles sem mínimas estruturas de funcionamento, o que dificultou a regularidade e a operacionalidade de suas atividades, restando-lhes o período eleitoral como o momento privilegiado de suas ações. Com o objetivo de garantir a imparcialidade e o bom andamento dos processos eleitorais, lançou-se mão dos observadores internacionais para auxiliar no referido processo, cabendo-lhes não somente o papel de fiscalizar, mas também de orientar o procedimento.

Um aspecto que, de modo geral, pesa negativamente no sentido de uma melhor funcionalidade das eleições está relacionado ao curto período de tempo em que se processam as campanhas de conscientização da população para o processo democrático até a votação. Nessa direção, Gustavo Álvaro Junior et al. (1998) salienta que nas eleições de 1995, em Benim, não ocorreram debates públicos pré-eleitorais e /ou nos períodos de campanha eleitoral, visto que o governo bloqueava todas as transmissões políticas e programas de rádio, alegando não serem de interesse nacional. Outro fator negativo foi a má gestão e a falta de infraestrutura logística que dê suporte às eleições, causando transtornos nos eleitores, como a abertura tardia das mesas de votação (ou simplesmente a não abertura das mesmas), a insuficiência de urnas, as confusões com os cartões dos eleitores, o desaparecimento de urnas, entre outros problemas identificados. Com efeito, Gustavo Álvaro Junior et al. (1998, p.133-134), afirmam que:

[...] Alguns dos problemas encontrados nas eleições da Guiné-Bissau e em Moçambique foram a ausência de material de votação em muitas mesas de voto, atrasos nos processos de registro e deficiências nas campanhas de educação dos votantes. Na Guiné-Bissau, por exemplo, um membro de PAIGC, levou pessoas pela mão, ensinando como e em quem deve votar. A falta de material de votação em muitas mesas de voto, o desaparecimento de urnas e a falta de pagamento, por parte do governo, de 124 mil dólares a uma firma de computadores que compilava dados para mesas de voto, contribuíram para os problemas administrativos.

As falhas e os excessos do poder levaram a uma crescente demanda por observadores internacionais<sup>4</sup> nas eleições africanas, cujos objetivos eram zelar pela imparcialidade e pelo bom desempenho do processo eleitoral. Outrossim, não existe um consenso quanto aos observadores internacionais. Alguns setores os vêem como “jogadores intrusos”, gerando controvérsias em torno de suas participações.

Os observadores internacionais nas eleições africanas geralmente são compostos por membros das seguintes organizações: as Nações Unidas, a *Commonwealth*, a União Europeia e a Organização da Unidade Africana (OUA), devendo-se sublinhar que a participação das organizações africanas nesse processo ainda é tímida se comparada à das organizações europeias e norte-americanas. Falta-lhes o financiamento para a materialização da eleição e acabam exercendo papéis subalternos ou coadjuvantes, deixando o protagonismo com a ONU. A OUA fica à margem do processo, do qual deveria ocupar um papel central.

Gustavo Álvaro Junior et al. (1998) classificaram as eleições africanas em dois tipos, tomando como parâmetro comparativo os resultados eleitorais, incluindo os processos eleitorais que mudam ou que confirmam o regime. Nessa óptica, o primeiro caso é definido como resultado da vitória eleitoral a partir da qual um novo regime consolida-se no poder e efetua as reformas das forças armadas, desmilitarizando o poder.

No rol de experiências desse gênero, a contar desde 1989, 14 países passaram por tais processos, dentre eles, a título de exemplo, destacamos alguns: Benim (1991), Cabo Verde (1991), São Tomé e Príncipe (1991-1994), Zâmbia (1991) e África do Sul (1994). As eleições multipartidárias na Guiné Equatorial,

---

<sup>4</sup> As demandas dos observadores internacionais não expressam apenas condicionalidades internacionais, mas também a vontade interna dos partidos democráticos na oposição, cujo objetivo era inibir fraudes e zelar pelo bom funcionamento do escrutínio, ainda que isso configurasse, por assim dizer, a necessidade de uma ingerência externa.



em 1993, resultaram da vitória da oposição face ao anterior regime do partido único que governava. E em 1994, no Malauí, os eleitores votaram no multipartidarismo tirando a hegemonia ao partido único.

O segundo caso é caracterizado pelo processo eleitoral que leva a reafirmação do partido único no poder. Nessa situação encontram-se 21 países reconduzidos, por forma a exemplificar, sublinhamos alguns: Angola, (1992), Burkina Fasso (1992), Costa do Marfim (1990), Djibuti (1993), Moçambique (1994) e Togo (1993 e 1994).

Mesmo com as dificuldades de internalização do espírito democrático por parte dos partidos e atores políticos, registra-se uma vontade popular em prol da legitimação da democracia. As longas filas durante o processo eleitoral demonstram a vontade popular de ter um governo eleito democraticamente, mas essa vontade popular, frequentemente, não é respeitada pelos governos. Os conflitos intrapartidários, os excessos classistas e os frágeis mecanismos de controle (poder judiciário, legislativo e a sociedade civil) mina as possibilidades de uma governança voltada para atender as demandas das populações, levando ao definhamento do Estado.

O Estado fundado em um governo mínimo denuncia o desvio dos ideais pelos quais lutaram para a descolonização dos seus países e/ou a insuficiência dos Estados africanos pós-coloniais em promover o desenvolvimento da sua população, desvirtuando os conceitos básicos da democracia de “boa governança”, transparência administrativa, conquista das liberdades civis e o fim das prisões arbitrárias. No entendimento de Tocqueville ([1977] apud GUSTAVO JUNIOR et al., 1998), a caminhada para a democracia deve ser entendida sob o ponto de vista da igualdade de condições, como a igualdade de direitos políticos e cívicos, a possibilidade de todos alcançarem as posições elevadas e acesso aos bens materiais.

De acordo com O'donnell e Scmitter ([1988] apud GUSTAVO JUNIOR et al., 1998), o processo de transição democrática leva-nos a pensar em três temas principais: a liberalização, a democratização e a socialização. A liberalização correspondente à primeira fase da transição, está relacionada à efetivação de certos direitos, como a liberdade de opinião, o direito de defesa, a liberdade de associação, a ausência de censura nos meios de comunicação social etc. Já a democratização está relacionada à participação efetiva das populações nas decisões, ou seja, ao exercício efetivo da cidadania, considerando-se direitos e deveres. Nesses termos, o que torna fiável a ideia da democracia são as garantias liberais da participação democrática, sem a qual estaríamos diante de uma construção



fantasiosa. Com efeito, uma democracia política consolidada implica, portanto, que a liberalização e a democratização reforcem-se mutuamente. A socialização, por sua vez, está relacionada à democratização das decisões nas empresas, escolas, fábricas etc. e à participação igualitária dos cidadãos nos bens e serviços gerados pela sociedade.

Chabal (1998) chama atenção sobre os debates em torno do processo de democratização em curso na África, demonstrando que estes têm resumido ou simplificado as discussões acerca de eleições. De um lado argumenta que, se as eleições são uma peça fundamental de qualquer processo democrático, de outro, não se deve perder de vista que a presente observação pode ofuscar processos de mudanças ou de continuidade política em curso no continente. O autor propõe uma reflexão sobre a democracia na África e faz os seguintes questionamentos: as eleições multipartidárias significam de imediato a democracia multipartidária? Nesse sentido, as eleições multipartidárias ocorridas na África garantem uma “idoneidade” democrática? Com esses questionamentos, é possível definir quatro instrumentos ou perspectivas analíticas através das quais podemos enquadrar e analisar a transição democrática na África, quais sejam: a perspectiva formal (procedimentos), institucional, cultural e histórica.

O estudioso observa que a perspectiva **formal** está atualmente no centro dos debates, por considerar os meios e os instrumentos práticos com os quais se estabelece o quadro democrático. Nessa perspectiva, o que é levado em consideração são os mecanismos para a mudança política e as eleições. As regras aqui observáveis dizem respeito às obrigações e direitos constitucionais que asseguram a manutenção do veredicto das urnas, no qual o derrotado abandone o poder em benefício do vencedor. Tais regras consideram a duração dos mandatos e as condições em que as eleições ocorrem e estabelecem a regularidade de mudança política do governo e da presidência por meio de eleições universais válidas.

O segundo aspecto, **institucional**, é considerado por Chabal (1998) como um elemento fundamental para a sustentação da ordem democrática e relaciona-se aos mecanismos que oferecem garantias para o exercício democrático: a competição entre os partidos sem nenhum impedimento, assegurando-se o direito de registrar o partido, a liberdade de expressão, o direito de reunião e de manifestação, o direito de fazer campanha e o financiamento justo de campanhas eleitorais. Ademais, as eleições devem ser consideradas livres e justas por todos os envolvidos no processo. Ainda assim, tais aspectos procedimentais podem camuflar a transição democrática sob o manto de elementos meramente rituais. Aliás não faltam exemplos tanto na África quanto fora dela que denotam este

artifício. Tais experiências tem demonstrado que as eleições democráticas podem ser um meio através do qual um Partido-Estado substitui outro. Não obstante, a transição para a democracia em qualquer país do continente não é garantida por simples processo eleitoral e exige mais que isso, sob pena de se valerem das eleições como um meio travestido para a manutenção e reprodução das práticas autoritárias. Muda-se a forma e mantém-se o conteúdo.

É no intuito de focar a correlação de forças entre as instâncias em jogo que Chabal lança mão da abordagem **institucional** com ênfase nas relações dos corpos constituintes do sistema político. Portanto, está a referir-se à Constituição enquanto ordenadora das condutas das pessoas físicas e jurídicas, sem exceção, pois sem uma Constituição e um sistema jurídico independente torna-se difícil falar em democracia. Para tanto, Chabal (1998) sugere três mecanismos básicos institucionais que auxiliem o seu funcionamento: 1) um sistema de representação, 2) um parlamento funcional e 3) um sistema de prestação de contas; ou seja, uma adequada *political accountability*. Esses mecanismos, por sua vez, esbarram nos modos operantes vigentes nas sociedades africanas, nos quais a tendência é supervalorizar perspectivas coletivistas em detrimento das individuais. As identidades regionais, étnicas e religiosas tendem a exacerbar-se, com a forte possibilidade de personificar-se em vez de se universalizar, em decorrência das lógicas e visão de mundo assentes na coletividade e em lideranças tidas como incontestáveis. Se partirmos do princípio de que a teoria democrática formal pressupõe a necessidade de existência de um sistema democrático universal, tal cenário não encontra respaldo suficiente nessas sociedades, uma vez que as suas representações advêm dos sentimentos particulares, calcados no pertencimento étnico, regional ou em afinidades pessoais<sup>5</sup>.

Diante do exposto, é pertinente postular a necessidade de independência entre os poderes. Como falar da funcionalidade da Justiça e da Assembleia sem interferências do Executivo? Encontramo-nos diante de um dilema: de um lado o parlamento e a justiça devem estar munidos de mecanismos que garantam a prestação de contas do governo de forma independente; por outro, caso isso não ocorra, o parlamento deve desenvolver mecanismos constitucionais para evitar a prática de excessos. Não é menos verdade que o que se verifica é um ceticismo em relação aos governos africanos em aceitarem as implicações de uma prestação de contas ao parlamento. Os partidos africanos que venceram as suas primei-

---

<sup>5</sup> Com isso não queremos afirmar que práticas similares não ocorram em outras democracias ditas avançadas, mas, apenas evidencia-se a tamanha proporção que estas representam no continente africano.

ras eleições multipartidárias necessitam de um parlamento funcional com uma oposição ativa e independente. Caso contrário, o novo governo transforma-se em outro governo de partido único (CHABAL, 1998).

Pode-se lançar mão também de outra abordagem, cuja tônica centra-se na condição cultural endêmica, ou seja, compreender o fazer político nessas sociedades dentro das suas lógicas culturais, sem submetê-los a um julgamento comparativo eurocêntrico. São pertinentes as observações de Bratton e Walle, que consideram os processos de transição como sendo condicionados pelo patrimonialismo, que coexiste na complexa cultura política e democrática em construção e quase sempre se sobrepõem às instituições legais (BRATTON; WALLE, [1997] apud AUGEL; MEYNS, 2002). Essa tendência parece mais característica das democracias africanas, nas quais as lógicas paternalistas, clientelísticas e de compadrio parecem inerentes às suas instituições a ponto de não mais causarem algum tipo de estranhamento às suas populações, visto que estão profundamente impregnadas no imaginário social.

Mesmo com o reconhecimento desses dilemas, Bratton e Walle acreditam na consolidação da democracia na África. Já numa perspectiva mais cética, Chabal e Deloz problematizam as teorias da democratização na África, que apontam quase sempre para uma transição nos moldes europeus. Tal estudo negligencia uma análise que pudesse fornecer subsídios de como o continente funciona de fato, já que faz uma análise comparativa entre a democracia na África e na Europa, levando à simplificação de suas realidades. Diga-se de passagem, as próprias concepções de Estado Nacional são extraídas das experiências europeias, marcadas por uma maior integração cultural e étnica de suas populações, e universalizadas para o contexto africano, sem, contudo levar em consideração as particularidades desse contexto.

Para Chabal e Deloz, o discurso da democratização apresenta-se como sugerido ou até imposto à realidade dos países africanos, cujo modelo político central é europeu. Desse fato sucede que os regimes decorrentes da transição democrática acabam assumindo as mesmas atitudes do partido único ou espelham pura e simplesmente comportamentos praticados pelos próprios colonizadores. Essas observações levaram os referidos autores à constatação de que o patrimonialismo é um elemento central da política africana, a partir da qual se firma a suspeição de que a experiência administrativa colonial tenha de fato se desgarrado das tradições posteriores e bloqueiem o surgimento de bases seguras para a consolidação do processo político-institucional após a independência (CHABAL; DALOZ, [1999] apud AUGEL; MEYNS, 2002).

Os autores inauguram um olhar específico sobre a transição democrática na África, implícito na ideia de “retradicionização” da sociedade ou a africanização da política. Entretanto, essa análise colide com a perspectiva trazida por Mamdani ([1996] apud AUGEL; MEYNS, 2002, p.16), no seu estudo sobre “as bases institucionais do estado pós-colonial”, a partir do qual compreende que “mais do que qualquer outra coisa a forma do Estado foi cunhada pela experiência colonial africana”, lançando assim a teoria do Estado bifurcado. No seu entendimento, a sociedade africana organizou-se de maneira diferente nas zonas rurais em relação aos aglomerados urbanos, representando duas formas de poder sob uma única autoridade hegemônica. Dessa forma, o poder urbano carregava consigo as aspirações da sociedade civil e dos direitos dos cidadãos, enquanto que o poder rural carregava consigo a linguagem da comunidade e da cultura. O poder civil reivindicava a proteção dos direitos e é compreendido como organizado segundo critérios de diferenciação, com o intuito de controlar a concentração do poder, ao passo que o poder tradicional concentrava-se em reforçar os laços tradicionais, sob as bases da fusão para assegurar a autoridade monolítica (MAMDANI, [1996] apud AUGEL; MEYNS, 2002). No entendimento de Mamdani, o colonialismo se valeu das partes das tradições africanas, impondo-lhes como pretensas as suas tradições, mas na realidade recriaram novas formas, inexistentes no seu passado. Como consequência, ter-se-ia cristalizado uma realidade que ainda influencia a África pós-colonial. Com efeito, ele afirma:

[...] mesmo tendo abolido a escravidão formal, o colonialismo cristalizou, formalizou e estruturou toda uma gama de restrições à liberdade que os estados conquistadores do séc. 19 tinham desencadeado, com o único intuito de generalizá-las. Da tradição africana, os estados coloniais tomaram uma prática muito difundida e consagrada pelo tempo, mas exercida por um poder descentralizado, e liberaram esse poder das restrições representadas pelos outros chefes e pelo povo. Dessa forma, eles formaram as bases de um despotismo descentralizado. (MAMDANI, [1996] apud AUGEL; MENYS, 2002, p.15-16).

Mamdani sustenta que a tarefa principal da democratização deve buscar superar o abismo criado no seio da sociedade pelas instituições estatais. Essa busca deve levar em consideração que a herança colonial não pode ser descartada como coisa do passado, mas incluída na luta por caminhos que favoreçam o pro-

cesso de democratização. Nessa linha de raciocínio, Bratton e Walle argumentam que, por mais diferenciados que sejam os percursos e os resultados das transformações desencadeadas pelos cidadãos africanos, no sentido de cobrarem de seus governantes o zelo pelo bem comum, significa em última instância uma busca pela democracia. Esse entendimento é visto com muitas ressalvas por Chabal e Deloz, que reconhecem em tais afirmações as políticas e as metas eurocêntricas impostas à realidade africana.

Com efeito, Chabal e Deloz sugerem tratar-se aí mais de uma discussão pautada em responsabilidades e cobranças de obrigações políticas (*political accountability*) do que propriamente pautada em aspectos substanciais da democracia. Ou seja, eles consideram que seria mais significativo se os africanos soubessem que seus dirigentes políticos podem ser responsabilizados pelos seus atos através dos procedimentos considerados legítimos, do que se limitassem a participar dos rituais formais da democracia multipartidária. Percebemos que Chabal trabalha numa óptica mais endêmica, distanciando-se das teorias acima referenciadas, buscando sempre uma explicação dentro da própria realidade africana, a ponto de falar em “responsabilidade clientelista”. Por outro lado, essa afirmativa não teria respaldo empírico, uma vez que após a independência, a África só funcionou para uma pequena elite política dominante, enquanto que grande parte da população sofria em virtude da miséria econômica e dos desastres das guerras civis. Parece-nos que essa observação aproxima-se mais da teoria defendida por Mamdani sobre as deformações ou a degradação das tradições africanas através das interferências coloniais. Por outro lado, Chabal e Deloz reconhecem, igualmente, que a tensão crescente da sociedade tende a suscitar manifestações que levam à mudança. Dessa forma, os enfoques teóricos divergentes ajudam-nos a espelhar melhor as diferentes nuances da realidade em debate. As teses divergentes chamam atenção para o perigo de uma busca da originalidade ou de um suposto puritanismo das tradições africanas. Parece-nos que é de todo prudente insistir na ideia do hibridismo cultural calcado numa síntese assimétrica,<sup>6</sup> a partir da qual a cultura africana assume uma posição de “estar sendo”.

---

<sup>6</sup> Chamamos de síntese assimétrica o resultado da fusão, na cultura africana, de elementos tradicionais e europeus. Ainda que se perceba a prevalência dos modos africanos de ser e de estar, não se anula por completo os traços eurocêntricos na relação do Estado pós-colonial e a sociedade, até os nossos dias. A esses traços chamamos da relação assimétrica ainda vigente. Logo o “estar sendo”.

## **A Guiné-Bissau e a sangrenta travessia para a democracia**

Antes de adentrar, de modo mais pontual, no processo democrático interno bissau-guineense, é de todo importante tecer algumas observações sobre os países africanos da língua oficial portuguesa e, dentre eles, em especial a Guiné-Bissau.

Por serem ex-colônias portuguesas, esses países experimentaram processos semelhantes, em maior ou menor grau, do ponto de vista da administração pós-colonial e do processo da transição democrática, mesmo com ressalvas em relação ao caso de Cabo Verde e de São Tomé. Os países experimentaram uma administração pós-colonial assente no monopartidarismo, todavia os laços e os anseios pela independência contra o mesmo colonizador, bem como o desenvolvimento de estratégias conjuntas para a descolonização, deixaram neles marcas profundas e significantes, pois se reconhecem mutuamente em virtude dos resquícios da violenta opressão emanada pela cultura lusitana.

Do ponto de vista da transição democrática, temos, no entanto, uma equação que não espelha homogeneidade entre os cinco países, aliás, podemos agrupá-los em três e dois, ou seja, Guiné-Bissau, Angola e Moçambique como países cuja experiência assemelha-se e, por outro lado, a semelhança entre Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. Daí perguntarmos quais seriam os elementos envolvidos ou a configuração das sociedades e o processo levado a cabo durante o processo da independência que podem ter contribuído para esses se configurarem de tal maneira? Essa equação parece apontar para pistas em duas situações complementares. Primeiro, pode estar ligada ao processo da formação desses Estados e, segundo, às formas e aos mecanismos utilizados para a conquista da independência. Novamente esbarramo-nos nas perspectivas teóricas antagônicas de Chabal e Deloz e as de Mamdani. Como salientamos acima, para os primeiros a cultura africana influenciou mais fortemente o processo de desenvolvimento dos países africanos do que o seu passado colonial e as características daí advindas; o segundo, Mamdani, sublinha o contrário, afirmando que o que determina os modos de ser e de estar dos povos africanos têm as suas explicações no modo de colonização portuguesa.

Parece que, nesse caso em particular, estamos diante de um problema enfrentado por Giddens (1989) a propósito da dicotomia entre estruturalistas e hermeneutas, objetivistas e subjetivistas, estrutura e ação nas Ciências Sociais. No bojo desse debate, dois autores da sociologia clássica colocam-se como emblemáticos, notadamente Durkheim (1999) e Weber (2001). Se, de

um lado, Durkheim entendia que a estrutura, a sociedade, a moral sobrepõem-se aos indivíduos e exercem um poder coercitivo sobre eles, Weber, de outro, compreendia os indivíduos como agentes que atuam sobre as estruturas, levando-as à transformação social, instalando-se, dessa forma, uma quebra da dicotomia entre estrutura e ação.

Com o objetivo de colocar em diálogo a relação dicotômica acima referida, Giddens desenvolveu a sua teoria da estruturação, demonstrando que os dois polos se inter-relacionam e configuram uma via de mão dupla, duas faces da mesma moeda, resultando, pois, da articulação entre estrutura e ação o que ele denominou **estruturação**. Do mesmo modo, as duas tendências explicativas dicotomizantes propostas pelos referidos autores, no âmbito de suas reflexões sobre o processo de democratização na África, parecem-nos mais próximas de fundirem-se e transformarem-se em uma síntese do que, de fato, qualquer forma de supervalorizar uma em detrimento da outra. As culturas africanas e as suas dinâmicas políticas demonstram que estamos diante de uma realidade híbrida e qualquer tentativa de reivindicar a “pura africanidade” ou a pura “lusitanidade” leva-nos a uma interpretação redutora. Portanto, talvez o mais sensato fosse postular uma síntese dialética das duas formas culturais, refratadas por um constante jogo de interesses que produzem situações assimétricas em instável equilíbrio, de acordo com o contexto e a conjuntura observada.

Pode-se afirmar que o acontecimento ocorrido em 17 de Outubro de 1985 em Guiné-Bissau seja o marco fundamental para uma manifestação política organizada, no qual, Paulo Correia, primeiro vice-presidente e ministro da Justiça, e Viriato Pá, ex-procurador geral da República, foram acusados de um alegado golpe de Estado, que teria como objetivo derrubar o governo de Vieira. Em decorrência desse fato foram acusadas outras cinquenta pessoas que foram detidas, sendo entre esses doze, acusados de mentores intelectuais condenados à morte, incluindo as duas figuras que mencionamos anteriormente (Paulo Correia e Viriato Pá).

Diante da iminência da execução dos condenados, o presidente João Bernardo Vieira Nino desobedeceu aos pedidos da comunidade internacional e de personalidades e organismos internacionais, como, por exemplo, do Papa João Paulo II, do presidente Português Mário Soares e da anistia internacional<sup>7</sup>, que procuraram intervir para impedir a consumação da sentença, mas sem sucesso (Cf. MENDY, 1996). Esse acontecimento teve repercussão negativa

<sup>7</sup> Dos doze homens que foram condenados à morte, foram executados seis.



nacional e internacional, gerando críticas de diversas ordens que apontavam para a necessidade da liberalização democrática. Desse modo, pode-se dizer que tais críticas engendraram um ambiente favorável para a criação dos partidos políticos Guineenses, como é o caso do Movimento Bafatá (RGB-MB), fundado pelo Dr. Domingos Fernandes Gomes em Portugal, em 27 de julho de 1986 e legalizado em 1991. Nesse mesmo ano, deu-se também a legalização do FLING, movimento rival ao PAIGC, que lutava pela independência pacífica da Guiné Bissau, liderado por François Kankola Mendy desde a sua fundação, em 1962 (MENDY, 1996).

No campo econômico, o país encontrava-se numa situação altamente subdesenvolvida com um baixo nível de atividade agrícola e com um setor industrial atrasado. A economia colonial da Guiné era, como em outros contextos colonizados, essencialmente rural e regida por mecanismos protecionistas que asseguravam o controle das atividades econômicas e o monopólio do comércio externo por companhias portuguesas. Os produtos extraídos eram o amendoim, o óleo de palma, os derivados do coco, a borracha e o algodão. Os anos de luta significaram também a destruição das estruturas de sobrevivência no campo, como dos diques, importantes para a estrutura produtiva do arroz, levando ao fim das atividades ligadas à agricultura e ao comércio, que engajavam a grande maioria da população provocando êxodo rural crescente (MENDY, 1996).

O país tornou-se um espaço por excelência para a combinação de fatores negativos, como o alto índice de desemprego e de subemprego. Nesse sentido, é razoável fazer uma ligação entre as lutas internas dentro do Partido-Estado e a debilidade econômica do país. O aguçamento da crise econômica levou o Partido-Estado (PAIGC) a adotar as rigorosas medidas impostas pelo Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional com vistas aos ajustes estruturais da economia. Essas medidas tinham como meta a liberalização econômica e política do país, de modo a garantir a suposta abertura de caminhos para o pluralismo democrático.

A análise da implementação de tais dinâmicas não pode de forma alguma negligenciar o favorável contexto internacional para uma virada de página dos países recém-independentes de tendência socialista, como é o caso da Guiné-Bissau no período. A queda do muro de Berlim em 1989 foi um marco inaugural de uma nova forma de organização social, principalmente na África, Europa do Leste e Ásia. Com efeito, pode-se afirmar o caráter paradoxal desses movimentos de pressão internacional, que de um lado reforçaram estruturas econômicas dependentes e de outro obrigaram o Partido-Estado a aderir ao



pluripartidarismo, com o compromisso de garantir a funcionalidade das instituições democráticas.

Em 1994 ocorreu a primeira eleição, com a participação de doze partidos, tendo sido o PAIGC o mais votado, ou seja, o ex-Partido-Estado foi reconduzido ao poder<sup>8</sup>, comandado por Nino Vieira, General e comandante supremo das forças armadas. A expectativa da população e da comunidade internacional em relação ao governo eleito era que ocorresse a despersonalização das instituições, que deveriam passar a ser pautadas sob regras democráticas, mas isso não ocorreu. O Partido continuou com as formas autoritárias e de ingerência nos poderes legislativo e judiciário e a censura aos órgãos de comunicação social, minando assim qualquer forma de convívio democrático. As práticas autoritárias, sob outras roupagens, somadas aos conflitos intrapartidários com a finalidade de atingir o poder, rememoram um passado colonial e a fraca institucionalização do Estado democrático, que, aliás, pode ser percebida como um terreno fértil para o desencadeamento dos conflitos políticos militares com contornos étnicos.

Não obstante, parece-nos que já se apresentavam tais dificuldades do ponto de vista de um projeto nacional entre o PAIGC e os partidos da oposição desde o início da abertura política. Esse intrincado processo para a abertura democrática mereceu a atenção de Cardoso (1996a), aliás, a sua análise apontava para a complexidade desta situação, em artigo cujo título, “A Transição Democrática na Guiné-Bissau: um parto difícil”, denota emblematicamente sua preocupação diante do sinuoso cenário. Segundo ele, existiam contradições internas no seio do Partido em relação à adesão à democracia, pois a ala conservadora do PAIGC tinha preocupação com a manutenção do *status quo* e era cética em relação aos fatores inesperados que a abertura poderia trazer, entre estes os perigos relacionados ao contexto socioeconômico, político e cultural da África, diferentemente da Europa. Esses aspectos diferenciais eram vistos como favoráveis à geração de tribalismo e de guerra civil.

Outra corrente no seio do Partido, os chamados renovadores, mostrava-se disposta à abertura democrática. Estes faziam parte fundamentalmente da nova geração do Partido que chegava dos estudos no exterior, conhecidos por “121”. Eles redigiram uma carta exigindo a democratização interna do Partido, de modo a estabelecer o diálogo com as formações políticas emergentes e a definir uma linha política clara que permitisse restaurar a confiança dos militantes e simpatizantes. Entretanto, estas reivindicações não foram atendidas de imediato.

---

<sup>8</sup> A eleição foi considerada pelos observadores internacionais como livres e justas.

Tiveram que contar com o apoio da sociedade civil e das forças políticas para, no entanto, dar início à sua aprovação de forma tímida e demorada. Em maio de 1991, a Assembleia Nacional Popular efetuou uma revisão pontual na constituição, eliminando o seu artigo 4º que consagrava o PAIGC como a única força dirigente, mas por outro lado não foram criadas outras leis que garantissem o exercício da democracia, engendrando deliberadamente um impasse institucional cujo objetivo era atrasar a transição. A consequência disso foi a agudização das tensões políticas existentes. Assim, Cardoso afirma que:

Apesar dos discursos pomposos como o do presidente da Assembleia Nacional Popular afirmando “apostamos no multipartidarismo como uma das forças mais avançadas da democracia, garante de uma vida coletiva organizada e eficiente, assente no princípio de valorização das liberdades individuais, igualdade e solidariedade”, a situação no seio do PAIGC continuava a deteriorar-se [...]. O relacionamento entre o partido no poder e as forças da oposição emergentes era de grande críspação, receando alguns até que a situação descambasse numa confrontação armada. A título de exemplo podiam citar-se os confrontos físicos entre militantes do PAIGC e os da Resistência de Guiné-Bissau (RGB) - Movimento Ba-fa-tá que houve no dia 14 de junho em Gabú, a quando do comício de inauguração da sede deste partido. (CARDOSO, 1996a, p.28).

Em linhas gerais, esse era o ambiente político no qual se deu a abertura política. E foram nessas condições que se efetuaram as primeiras eleições, como frisamos acima. Mesmo com as censuras por parte do governo reeleito, não se pode negar que ocorreu uma mudança nas instituições, possibilitando uma razoável convivência com o novo momento político que se instaurou, suscitando igualmente uma manifestação de outros grupos sociais quase invisíveis. O que demonstra por outro lado, que as forças sociais emanadas da sociedade civil, ainda que estivessem organizadas, sentiam-se ameaçadas de sofrerem represálias do Partido-Estado por manifestarem suas posições.

No entanto, percebeu-se que o multipartidarismo trouxe consigo não apenas a “liberdade de opinião”, a possibilidade de se criar outros partidos, bem como a alternância do poder ou a alternativa de contestar a performance do governo calcado na constante luta pelo poder. No caso guineense, essa luta, como demonstram os sucessivos conflitos político-militares focados por esse trabalho, era e continua sendo uma luta fundamentalmente acirrada entre a elite

governante e a elite alternativa. De acordo com a teoria das elites, existem duas possibilidades para pôr fim a esses conflitos: ou a absorção da elite alternativa ou a sua eliminação. Normalmente a segunda costuma ser preferida dos governantes; práticas que remontam aos tempos do Partido único, que ainda persiste após as “ondas” de democratização nos sistemas democráticos africanos, e a Guiné não foge a essa regra (CARDOSO, 1996a).

Se nas primeiras eleições o PAIGC foi reconduzido ao poder, nas segundas eleições foi derrotado pelo Partido da Renovação social (PRS), um partido com fragilidades estruturais, escassez de quadros para a formação do governo e falta de experiência político-administrativa. Para assegurar a governabilidade, o PRS fez coalizão com a Resistência da Guiné-Bissau (RGB), que foi o segundo colocado nas eleições, constituindo-se um governo de base alargada, reduzindo significativamente a influência e a participação do PAIGC no governo. Ainda assim, a coligação governamental do PRS com a RGB foi de curta duração, pois logo surgiram as divergências em torno do presidente da Assembleia Nacional Popular, cargo que o líder da RGB, Helder Vaz, gostaria de ocupar e desse desentendimento seguiu-se a cisão (NÓBREGA, 2003).

A vitória do Partido da Renovação Social (PRS) deve encontrar explicação causal no conflito político militar desencadeado no dia 7 de junho de 1998, por uma Junta Militar, composto inicialmente por veteranos da luta de libertação nacional, liderado pelo ex-Chefe de Estado Maior das forças Armadas, Brigadeiro Ansumane Mané. Esse evento ganhou contornos internacionais, no qual participaram os militares da vizinha república do Senegal e de Guiné Conacri. O reforço militar estrangeiro para apoiar o presidente da república, João Bernardo Vieira, foi compreendido pela população local como a violação da soberania nacional e gerou um sentimento nacionalista muito forte, traduzido num apoio incondicional às forças revoltosas da Junta Militar.

Um movimento que tinha começado como uma reivindicação, rapidamente, ganhou contornos de um movimento armado para expulsar o presidente da república, legitimado pela maioria da população. O teatro de guerra foi marcado por perdas humanas de ambos os lados e da população civil desamparada, que procuraram regiões interioranas por forma a poupar suas vidas daquele fatídico 7 de junho, que durou 11 meses, até 1º de maio de 1999. O conflito culminou com a vitória da Junta Militar e o presidente exilado em Portugal. Esse acontecimento marcou profundamente a vida da população, que talvez tenha impactado na escolha por outro partido como forma de protesto e de mudança daquele que sempre governou o país desde a independência. Aliás, o aludido gol-

pe ainda reverbera até os dias atuais e é de se lembrar que, desde então, nenhum governo eleito democraticamente terminou o seu mandato, já que todos foram interrompidos via golpe militar.

As recorrências em interrupções de governos via golpe militar, sinaliza uma sociedade altamente desigual e traumatizada, acenando para um debate nacional de cura das feridas, de reconciliação e perdão. Experiência bem documentada pela professora Laura Moutinho, no seu artigo sobre “Danos, Dores e Reparações”. Dando conta do processo Pós-*Apartheid* na África do Sul, analisando o Movimento da Regeneração Moral (MRM) e a Comissão da Verdade e Reconciliação (CVR), seus limites e avanços no processo de refundação da ordem moral naquele país, que se apresentou como um exemplo de sucesso para o mundo. (MOUTINHO, 2012). Dentre as questões fundamentais para a reconstrução nacional na Guiné-Bissau, urge um debate nacional sobre a verdade e reconciliação em função dos abusos, mortes e violências de toda sorte, com traumas que reverberam até hoje nos diferentes ambientes. Esse dado não deve ser percebido como algo residual, e sim, de fundamental importância para o país encontrar o seu caminho.

Retomando o debate anterior, sobre a questão política e governativa, como já era de se esperar, o governo constitui-se fundamentalmente de políticos com pouca experiência governativa, incluindo o próprio líder do governo. Esse despreparo não se restringe apenas ao governo, também se estende ao parlamento, onde a grande maioria dos deputados eleitos apresenta um fraco nível acadêmico e da experiência política, o que reflete negativamente nas discussões, pois dificilmente conseguem acompanhar os trabalhos, encaminhamentos dos processos, “dossiês”, e/ou votar com razoável conhecimento do assunto. De ponto de vista da manutenção do poder, o executivo até se sente confortável em ter um parlamento cujos deputados apresentam déficit de compreensão das suas funções, acarretando o não controle político destes sobre o governo, uma vez que estão desprovidos de conhecimentos técnicos para tal, assim como para as demais prerrogativas que lhes são incumbidas.

Corroborando esta observação, Cardoso, ([20-]) argumenta que a liberalização econômica e a consequente abertura política coroada pela realização das duas eleições pluripartidárias e, tendo a última desembocada numa alternância de poder, criou condições para certo rejuvenescimento da elite política. Salienta, porém, que esse rejuvenescimento não foi capaz de transformar-se numa nova forma de fazer política, decorrendo daí que o processo de formação da elite política emergente seja marcado por características que em muitos casos asse-

melham-se ao regime dos partidos únicos outrora combatidos. As reproduções das lógicas autoritárias, clientelistas e patrimonialistas por parte dos partidos de oposição que assumiram o poder revelam duas tendências que se complementam: de um lado, derrubam qualquer discurso que professavam quando ainda se encontravam na oposição (não à corrupção, ao autoritarismo e defesa do zelo pela coisa pública e por uma administração responsável etc.); por outro, demonstram a ausência ou/e falta de interiorização de uma cultura democrática, tendo a experiência autoritária do partido único (PAIGAC) como o único parâmetro comparativo e norteador das suas práticas políticas.

Desse modo, criou-se um ambiente desfavorável ao diálogo profícuo voltado ao interesse da nação. Do ponto de vista da relação entre os partidos, costumavam-se registrar as ofensas mútuas entre a oposição e o governo, um dos exemplos que evidencia tais práticas foi a acusação do Presidente da República, no ano de 2000, a alguns partidos da oposição, chamando-os de frustrados, parasitas sanguinários, mercenários e descontrolados. Esse clima de ofensas pessoais e institucionais carrega consigo outras arbitrariedades, como as prisões ilegais dos jornalistas e dirigentes partidários em pleno exercício do mandato de um governo eleito “democraticamente”. Possivelmente, o mais preocupante dessas arbitrariedades seja a combinação quase que linear da base da pirâmide ao topo; isto é, os partidos ou governos têm dificuldades em desenvolver um comportamento democrático. Os próprios líderes partidários têm enorme dificuldade em introjetar os valores democráticos, aliás, uma boa parte dos partidos centra-se na figura do seu líder, desprovidos de uma base social expressiva; as relações intra-partidárias resumem-se quase que invariavelmente ao cumprimento escrupuloso do que o líder decide. O fato de o líder exercer um absolutismo democrático<sup>9</sup> e encontrar ressonância na relativa obediência por parte dos militantes, é de algum modo revelador de uma relação causal em que os demais membros do partido efetuam um cálculo matemático em relação a perdas e ganhos caso desafiem o líder. Geralmente, preferem o silêncio ao embate, sob pena de sanções e até expulsão do partido. Ao gerar esse clima da ditadura de consenso, silenciam-se as vozes dos demais membros do partido.

Quanto à estrutura dos partidos, observa-se que funcionam com muita deficiência<sup>10</sup> e a luta pelo poder transforma-se numa luta entre os líderes polí-

<sup>9</sup> Chamamos de absolutismo democrático a forma travestida com que se processa o discurso democrático e a prática autoritária dos partidos e governos.

<sup>10</sup> Os partidos têm enorme dificuldade em manter suas sedes funcionando regularmente; muitos partidos se apresentam tão somente no período da campanha, e aqueles que conseguem funcionar fixam-se na capital; as representações

ticos, em uma clara demonstração de *matchundadi* (virilidade). O PRS pode ser citado como o partido em que essas práticas apresentam-se com mais vigor, no qual seu líder fundador Koumba Yala possui maior capital simbólico que o próprio partido. Ainda em relação a essa personificação do poder na figura do seu líder, o Ex-Primeiro Ministro do governo da Unidade Nacional, Francisco Fadul, citado por Nóbrega (2003, p.13) observa que:

A maioria dos partidos são frequentemente, propriedade quase que privada, ou seja, projetos de poder pessoal. Todos os partidos da Guiné, começam por ser partidos de dono. Todos eles têm um patrão que é aquele que coloca lá algum dinheiro para fazer funcionar a máquina e que, por isso, se sente o dono. Se alguém não gosta da sua atuação, só tem é que abandonar o partido.

A prática do silêncio pode estar calcada numa consciência discursiva que encontra naquela as alternativas que possibilitem galgar um espaço maior no seio do partido e no governo, sem precisar necessariamente, de forma arriscada, confrontar-se com o líder. Esse cálculo matemático de perdas e ganhos remete-nos à velha máxima maquiaveliana, em que os fins justificam os meios. Entretanto, registraram-se casos em que a luta pelo protagonismo é levada à última consequência dentro do mesmo partido. Estamos nos referindo a dois episódios semelhantes, um aconteceu com a RGB e outro com o PAIGC. No primeiro caso, a disputa girava em torno de uma polarização interna pela assunção do cargo diretivo durante o III Congresso dessa formação política, que se realizaram as vésperas das eleições de 1999. O que acabou por fragmentar o partido prejudicando significativamente a sua imagem junto a militantes e simpatizantes, tendo como respaldo as dissidências que culminaram na criação de novos partidos, como é o caso do Partido Social-Democrata.

No caso do PAIGC, as disputas internas giravam em torno da nova safra de militantes chamados “Renovadores” e os veteranos chamados de “*Firkidja*”<sup>11</sup> que advogavam a continuidade da liderança do Nino Vieira no Partido. No entanto, acusavam os renovadores de insultos ao presidente do partido. Essa

---

nas regiões interioranas é quase inexistente, salvo raras exceções.

<sup>11</sup> *Firkidja* significa, em crioulo, aquele que sustenta. Os paus que sustentam a estrutura de uma casa (palhota) são chamados de *firkidja*. Desse modo, os veteranos quiseram demonstrar aos renovadores que são eles que sustentam o partido.

polarização acabou por enfraquecer o partido e levá-lo a uma situação que abrisse precedentes para os sucessivos golpes militares no país.

No que se refere à base social dos partidos, esta parece de difícil identificação, ou seja, não apresentam uma uniformidade na sua composição. O PAIGC é composto por camponeses, assalariados urbanos e outras posições; uma amostra do III Congresso constata que 10% eram camponeses, 9,7% assalariados, 73% com formação média e superior, enquanto que 0,3% eram estudantes (CARDOSO, [20-]). Esses dados revelam um fato curioso no seio da base social do PAIGC, que evidencia a quase não participação dos estudantes (jovens) no seio do partido. Essa constatação parece ser válida para a grande maioria dos partidos, reforçando uma tendência tradicional secular arraigada nas sociedades africanas de entender que os jovens não são capazes de participar das grandes decisões da vida política nacional. Isso se combina com certa ética da sociedade guineense, que tende a excluir os mais novos das decisões, ditos de *garandes* – dos mais velhos ou de conselho dos anciões –, reservando-lhes apenas a execução das tarefas.

Talvez na tradição de exclusão dos jovens das esferas decisórias repouse a explicação para a derrota do Partido Convergência Democrática (PCD) nas primeiras eleições de 1994. Tratava-se de um Partido com significativo quadro jovem e considerável penetração em mais de 70% das *tabancas* (vilas), sendo o único partido da oposição a manter uma imprensa regular e um discurso de mudança, angariando a simpatia da juventude e da sociedade de modo geral. Desse modo, todas as projeções apontavam para a sua vitória, mas os resultados das eleições não confirmaram tal favoritismo, suscitando a curiosidade pela investigação do fato por estudiosos e até pelo próprio partido. De acordo com Cardoso (1996b), dentre as causas relacionadas à derrota do partido pesa a juventude dos seus membros, pois nas sociedades africanas ainda prevalecem sólidas as ideias-forças que tendem a distanciar os jovens do poder decisório, reservando-lhe apenas a execução, frisado anteriormente. Observada desse ângulo, a maciça participação da juventude na esfera da decisão do partido talvez possa estar relacionada ao baixo desempenho eleitoral. Como um sinal de protesto ou até de desconfiança numa juventude supostamente inexperiente.



## **Considerações finais**

A difícil transição democrática na África decorre de causas complexas e de difícil apreensão, tal como as discussões acima apresentam. Logo, qualquer tentativa de oferecer uma resposta rápida, incorre-se numa grosseria sem tamanho. A realidade objetiva aponta-nos para uma complexidade que remontam a cultura pré-colonial e fortemente calcada no poder gerontocrático. O nepotismo, clientelismo, compadrio e a personificação do poder são práticas ainda tidas como normais. Aqui parece que devamos abrir um parêntese para discutir a validade desses conceitos nessas culturas, pois ao que parece, em grande parte desses sistemas de governos não reconhecem crimes nesses atos, mesmo previstos na constituição, apontando para um distanciamento entre a lei formal e a prática objetiva dos atos administrativos. Paira um acordo tácito entre os operadores da justiça e os governantes, calcada no princípio de que o escrito e a constituição são meras formalidades e quem tem o poder de fazer o que “bem entender”, do ponto de vista da administração e dos recursos, é o governo, podendo respeitar ou não os princípios constitucionais.

Tais considerações foram fundamentadas na discussão empenhada por Chabal e Deloz e as de Mamdani, já que, para os primeiros, a cultura africana influenciou mais fortemente o processo de desenvolvimento dos países africanos do que o seu passado colonial e as características daí advindas; ao passo que Mamdani, sublinha o contrário, afirmando que os determinantes dos modos de ser e de estar dos povos africanos têm as suas explicações no modo de colonização europeia. Entretanto, saber de onde advêm essas práticas parece o que menos importa para suas populações, e sim, criar condições e mecanismos de peso e contra peso com vista a uma conduta que inspira a boa governação. A Guiné Bissau evidencia-se como um sintoma da anomalia daquilo que chamamos da (in)transição democrática, pois desde a sua aderência formal ao sistema democrático em 1991, tendo a sua primeira eleição em 1994, nunca houve o término do mandato de um governo eleito democraticamente, colecionando espancamentos, assassinatos de líderes políticos, chefias militares, do chefe do estado maior das forças armadas e do presidente da república. O fato curioso que marcam os golpes é que os militares não costumam assumir o poder, visto que os golpes não costumam ser puramente militar e sim, político-militar. Do ponto de vista das causas dos golpes, o que a observação empírica remete-nos, contraria algumas respostas anteriores dos pesquisadores que apontam as causas dos golpes como sendo a luta pelo poder.



A nossa constatação é de que, os golpes na Guiné-Bissau, tem a ver com a profunda desigualdade social, a falta de regras burocráticas e de progressão funcional, um magro salário no qual o grupo no poder domina todo aparato econômico e financeiro, deixando o grosso da sociedade a definhar. Tais práticas mantem a maioria da população na marginalidade sem nenhuma possibilidade de acesso à justiça, pois essa última trincheira numa democracia também costuma estar tutelado pelo poder executivo. Gerando-se um ciclo vicioso e uma descrença na ação política e cívica como forma de reverter a realidade, mitigando boa governação, as manifestações cívicas costumam ser violentamente reprimidas como forma de o estado apresentar-se absoluto. Com efeito, podemos afirmar que o país vive quase uma anomia econômica, pois existem relatos verídicos fartamente documentados nos jornais, pela União Nacional dos Trabalhadores da Guiné, sobre os salários atrasados dos funcionários públicos que beiram quase 100 meses. Esse estado anômico parece produzir um efeito, no qual os que estão a margem acabam reconhecendo no golpe a única possibilidade de acesso aos recursos do país. Dessa forma, os políticos que estão fora do circuito do poder, em articulação com os militares a margem, ou insatisfeitos, protagonizam o golpe. Sendo bem sucedido, os militares garantem as suas graduações de patentes, altos salários e os privilégios de quem está no poder, e os políticos irmanados, por sua vez, garantem os seus privilégios até que ocorra um novo golpe.

### **THE DEMOCRATIZATION PROCESS IN AFRICA: THE DIFFICULT TRANSITION IN GUINEA-BISSAU**

**ABSTRACT:** *This study examines the democratic transition in Africa, taking as reference some notable episodes resulting from this process in Guinea-Bissau. The research brought to the fore the vertically established constraints established by international institutions, World Bank and International Monetary Fund, for economic and political openness on the continent. Also it discussed the difficulties, impasses, vicissitudes that made these transitions a great extent painful.*

**KEYWORDS:** *Democratization. Africa. Guinea Bissau.*

## REFERÊNCIAS

- ÁLVARO JUNIOR, G. et al. **Caminhos para a democracia em África**. [S.l.]: Ed. Freitas Brito, 1998.
- AUGEL, J.; MEYNS, P. Processos de transição na África Lusófona. **Soronda**: Revista de Estudos Guineenses, Bissau, n.3, p.7-50, jul. 2002.
- CARDOSO, C. Guineenses contra guineenses: para um debate sobre a(s) identidades(s) na Guiné-Bissau. In: AUGEL, J. (Org.). **Transição democrática na Guiné-Bissau e outros ensaios**. Bissau: INEP, 1996a. p.167-173. (Kacu Martel, v.10).
- CARDOSO, C. As surpresas das primeiras eleições multipartidárias. In: AUGEL, J. (Org.). **Transição democrática na Guiné-Bissau e outros ensaios**. Bissau: INEP, 1996b. p.53-57. (Kacu Martel, v.10).
- CARDOSO, C. A transição democrática na Guiné-Bissau: um parto difícil. In: AUGEL, J. (Org.). **Transição democrática na Guiné-Bissau e outros ensaios**. Bissau: INEP, 1996c. p.13 -39. (Kacu Martel, v.10).
- CARDOSO, C. **A formação da elite política na Guiné-Bissau**. Lisboa: Centro de Estudos Africanos, [20-]. Disponível em: <[https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/2434/1/CEA\\_OP5\\_Cardoso\\_Elite.pdf](https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/2434/1/CEA_OP5_Cardoso_Elite.pdf)>. Acesso em: 20 ago. 2010.
- CHABAL, P. A transição democrática em África: problemas e perspectivas. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL CIDADE DA PRAIA, 1998, Cabo Verde. **Que Estados, que Nações em construção nos cinco?** Praia: Fundação Almícar Cabral, 1998. p.143- 157.
- DURKHEIM, É. **Da divisão do trabalho social**, São Paulo: M. Fontes, 1999.
- GIDDENS, A. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- HUNTINGTIN, S. **A terceira onda**: democratização no final do século XX. São Paulo: Ática, 1994.
- MENDY, P. A emergência do pluralismo político na Guiné-Bissau. In: KOUDAWO, F.; MENDY, P. K. (Coord.). **Pluralismo político na Guiné-Bissau**. Bissau: INEP, 1996. p.11-65.

MONTEIRO, H.; MARTINS, G. Os efeitos do programa de ajustamento estrutural no setor da educação. In: MONTEIRO, I. (Coord.). **O programa de ajustamento estrutural na Guiné-Bissau**. Bissau: INEP, 1996. p.117-202.

MOUTINHO, L. Sobre danos, dores e reparações: the moral regeneration movement – controvérsias morais e tensões religiosas na ordem moral Sul-Africana. In: TRAJANO FILHO, W. (Org.). **Travessias antropológicas**: estudos em contextos africanos. Brasília: ABA, 2012. p.275-296. Disponível em: <[http://www.portal.abant.org.br/livros/Travessias\\_miolo\\_web.pdf](http://www.portal.abant.org.br/livros/Travessias_miolo_web.pdf)>. Acesso em: 23 abr. 2018.

NÓBREGA, Á. **A luta pelo poder na Guiné-Bissau**. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Políticas, 2003.

SEILER, D.-L. **Os partidos políticos**. Brasília: Ed. da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

WEBER, M. **Metodologia das Ciências Sociais**, parte1. Tradução de Augustin Wernet. 4.ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 2001.

Recebido em 10 de outubro de 2017

Aprovado em 17 de janeiro de 2018



# *EU, COMO JOVEM... NÃO É ISSO A VIDA QUE QUERO*

## OS MOTOQUEIROS EM SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE: UMA ESTRATÉGIA, ARRISCADA, DE SOBREVIVÊNCIA

Magdalena BIALOBORSKA<sup>1</sup>

**RESUMO:** A história dos motoqueiros santomenses não é muito longa, mas o rápido crescimento do número de pessoas envolvidas neste sector informal de transportes levanta várias questões acerca do fenómeno e das consequências sociais e económicas com ele relacionadas. O presente artigo apresenta uma análise da ambiguidade desta profissão, a descrição dos principais problemas que dificultam a vida dos que decidiram dedicar-se à prestação deste serviço, uma breve abordagem acerca dos processos de organização entre os trabalhadores do sector e a apresentação de alguns factos das histórias de vida dos representantes desta profissão, tão precária e tão procurada.

**PALAVRAS-CHAVE:** Economia informal. Transporte informal. Motoqueiros. São Tomé e Príncipe.

### Introdução

*E pa, o problema que eu vejo é o seguinte:  
eu, como jovem... não é isso a vida que quero.  
(...) Eu, como jovem, tenho que arranjar outro serviço.  
(...) Eu sou jovem com ideias, eu penso alto.  
Motoqueiro, São Tomé, agosto 2013.*

---

<sup>1</sup> Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Centro de Estudos Internacionais, Lisboa - Portugal. Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos. [magdabi@gmail.com](mailto:magdabi@gmail.com)

Passou somente cerca de uma década desde que os primeiros motociclistas começaram a prestar serviço de transporte, levando passageiros de um a outro ponto da cidade de São Tomé, mas os motoqueiros já são parte integrante da paisagem da capital do arquipélago. Estão presentes também noutras localidades da ilha, assim como na ilha do Príncipe, desempenhando uma função extremamente importante no sistema de transporte de passageiros. Entre os primórdios do fenómeno, datados de 2006, até meados de 2013, altura em que decorreu a pesquisa cujos resultados são aqui apresentados, o número de moto-taxistas – nas ilhas de São Tomé e Príncipe chamados de motoqueiros – multiplicou-se dezenas de vezes. A atividade, iniciada por um pequeno grupo de jovens, rapidamente se expandiu, envolvendo diretamente centenas de pessoas e milhares de forma indireta.

Várias foram as razões que levaram a uma rápida adaptação da atividade no arquipélago, muitas das quais semelhantes às que podem ser observadas noutras cidades onde o fenómeno de moto-táxis está presente. O crescente défice de oportunidades de trabalho no sector formal, não só para jovens, mas também para as pessoas mais velhas, costuma ser uma das principais explicações do dinâmico crescimento do número de motoqueiros. A ambiguidade deste emprego, por um lado, precário, incerto, perigoso, sem perspectivas, e, por outro lado, tão procurado pelos santomenses, faz com que qualquer tentativa de previsão do seu futuro seja bastante complicada. O emprego, criado pelos próprios motociclistas, existe e desenvolve-se fora do controle do estado, de forma totalmente informal e irregular. A dimensão e a força que o grupo desempenha no jogo político reduzem as possibilidades de regularização do seu funcionamento e impossibilitam a constituição de regras e exigências que possam tornar este emprego mais seguro e menos vulnerável. Ademais, a pouca preocupação do governo em relação a este fenómeno, a falta de um plano de ação para a introdução de mudanças ou, pelo menos, de propostas de algumas soluções que pudessem regularizar este sector de transportes, resultam numa existência independente do estado, o que tem algumas vantagens para as pessoas envolvidas, mas, principalmente, muitas desvantagens.

Os que sofrem mais são os jovens com ambições, que constituem uma parte significativa do grupo de motoqueiros. Por não terem conseguido encontrar outras ocupações que lhes garantissem os meios de subsistência, foram, de certa forma, obrigados a experimentar viver desta atividade. As histórias que contam os que passam os dias inteiros na mota, parados ou em movimento, debaixo do

sol ou à chuva, por falta de outra possibilidade de ganhar alguns mil dobras<sup>2</sup> para cobrir as despesas diárias, permitem perceber melhor a sua situação do que a análise de estatísticas. Contudo, a necessidade de elaborar dados estatísticos que possibilitassem uma precisa análise quantitativa do fenómeno é de extrema importância.

O presente artigo, resultado da primeira pesquisa realizada no meio dos motoqueiros santomenses<sup>3</sup>, pretende apresentar esta profissão como exemplo de uma das várias ocupações que existem no sector informal da economia. A história da atividade será desenhada tendo como pano de fundo a história de moto-taxistas noutros países africanos, por um lado, e, por outro lado, a situação socioeconómica do arquipélago. Além disso, serão apontados alguns problemas específicos desta profissão. As histórias de vida de alguns dos representantes deste grupo revelarão a complexidade do fenómeno, assim como a necessidade urgente de regularização deste sector de transportes.

## A pesquisa

A pesquisa, cujos resultados são aqui parcialmente apresentados, decorreu em agosto de 2013 e pode ser considerada como uma fase introdutória à investigação sobre os motoqueiros santomenses que será desenvolvida nos próximos anos. Como o fenómeno dos motoqueiros em São Tomé nunca antes foi objeto de estudo, esta primeira investigação teve como objetivo a recolha de dados mais gerais relacionados com a profissão, a recolha de algumas histórias de vida dos motoqueiros e de opiniões dos representantes das instituições diretamente ligadas ao sector dos transportes. A observação direta prolongada do trabalho dos motoqueiros permitiu uma melhor perceção do seu dia-a-dia e das condições em que trabalham e vivem.

Foram efetuadas 20 entrevistas com os motoqueiros, 19 das quais individuais. Adicionalmente foi realizada uma entrevista mais abrangente com o presidente da Associação dos Motoqueiros de São Tomé e Príncipe. A maioria das entrevistas decorreu na cidade de São Tomé, mas algumas foram realizadas na Trindade (uma localidade no interior da ilha, situada a cerca de 7 km da capital) e no Mercado de Cruzeiro (uma localidade vizinha a Trindade). Para

---

<sup>2</sup> Dobra: unidade monetária de São Tomé e Príncipe.

<sup>3</sup> A pesquisa decorreu no âmbito do projecto “Organizações e Representação na Economia Informal nos PALOP: experiências e perspectivas” (REF: PTDC/AFR/113992/2009) coordenado pelo Doutor Carlos M. Lopes.

além destas entrevistas, gravadas e estruturadas, dezenas de conversas espontâneas permitiram a elaboração de uma imagem muito mais completa desta profissão e das pessoas nela envolvidas. A observação direta decorreu durante 30 dias e, após a primeira fase em que a presença da investigadora chamava atenção de todos e causava comportamentos artificiais, forneceu muito material útil para a análise do fenómeno. Além de entrevistas, foram realizadas várias viagens de mota para as diversas partes da cidade e também para as localidades vizinhas. Ao longo destas viagens, as conversas com os condutores de motas foram sempre muito importantes. Estes testemunhos, gritados contra o vento e o barulho das motorizadas, foram, em muitos casos, mais sinceros e exaustivos do que as entrevistas gravadas.

Ao nível institucional foram realizadas entrevistas com o Comandante Geral da Polícia Nacional, com o Diretor dos Cuidados de Saúde (Ministério da Saúde), com o Assessor do Presidente para os assuntos relacionados com o desenvolvimento económico e financeiro e também com os secretários gerais das duas principais centrais sindicais santomenses, a União Geral dos Trabalhadores de São Tomé e Príncipe (UGT-STP) e a Organização Nacional dos Trabalhadores de São Tomé e Príncipe (ONTSTP). Ademais, algumas informações foram retiradas da entrevista com o Presidente de Associação dos Taxistas, relativamente ao impacto que a expansão dos motoqueiros teve no sector dos táxis.

As conversas com uma jornalista e também com uma académica santomense forneceram algumas pistas e chamaram a atenção para vários assuntos menos visíveis e pouco abordados pelos próprios motoqueiros, como a ligação que existe entre alguns motoqueiros e políticos santomenses. Este aspeto não pôde ser aprofundado de forma satisfatória nesta primeira pesquisa e necessita de ser explorado com mais atenção antes de resultar em qualquer tipo de conclusões ou avaliações.

## **Moto-táxis em África**

O sistema de transporte de passageiros em África, tanto intra como inter-cidades, passou por mudanças significativas ao longo das últimas décadas. A construção dos novos estados, a urbanização intensa, as mudanças económicas, políticas e sociais, influenciaram este processo, que continua a decorrer, proporcionando novas soluções, criadas, na maioria dos casos, pelos próprios membros da sociedade civil, que tentam responder ao défice de soluções adequadas por parte dos governos dos países.



Os primeiros moto-táxis apareceram na Nigéria, nos finais dos anos 70 (OLUBOMEHIN, 2012; OLVERA et al., 2012), mas a sua expansão teve lugar em meados dos anos 80 (OLVERA et al., 2012). A revisão de literatura (AROSANYIN, 2011; KUMAR, 2011; LOPES, 2009, 2011; OLUBOMEHIN, 2012; OLVERA et al., 2012) permite acompanhar o seu gradual aparecimento em vários países africanos, na sua maioria na costa ocidental africana, principalmente nas cidades e em localidades próximas, cujos habitantes necessitam de se deslocar regularmente à cidade. Constata-se o uso dos motociclos para o transporte dos passageiros nos seguintes países:

- Nigéria, conhecidos sob a designação *okada*, surgiram nos anos 70; o seu número aumentou nos anos 80, mas atingiram o verdadeiro auge na década de 90; estão presentes em várias cidades do país (KUMAR, 2011; OLUBOMEHIN, 2012);
- Níger, chamados *kabu-kabu*, em Niamey (OLVERA et al., 2012);
- Camarões, designados como *bendskin*, surgiram no início do século XXI na cidade de Douala (KUMAR, 2011; OLVERA et al., 2012);
- Togo, com o nome *zemidjan* ou *oleyia*, apareceram nos anos 90, como resposta dos jovens à falta de emprego e défice de oportunidades (BOKO, 2003; MAWUDEKU, 2007);
- Benim: chamados, como no país vizinho, *zemidjan*, surgiram uma década mais cedo do que no Togo, nos anos 80, e a razão principal que influenciou o seu aparecimento foi a crise que se instalou no país (ABUHAMOUD; RAHMAT; ISMAIL, 2011; BOKO, 2003);
- Serra Leoa, chamados *okadaman* ou *hondaman*, surgiram depois da guerra, e circulam em várias cidades (MENZEL, 2010; OGUNRI-NOLA, 2011);
- Angola, conhecidos como *kupapatas*, estão principalmente presentes na província de Huambo; surgiram nos anos 90 para responder às necessidades de população no país destruído pela guerra civil (LOPES, 2009, 2011);
- São Tomé e Príncipe, *motoqueiros* apareceram no ano 2006 e o seu número cresceu rapidamente;

- Uganda, com o nome de *boda-boda*, surgiram no início da década de 90, na cidade de Douala (KUMAR, 2011);
- Quênia, chamados *boda-boda*, surgiram só no século XXI, quando o governo liquidou o imposto para a importação de motos com menos de 250cc; no entanto, já desde os anos 60 do século XX, existiam no Quênia táxis-bicicletas, muito populares até agora (MUTISO; BEHRENS, 2007).

Para além da altura em que surgiram, também as circunstâncias do aparecimento dos moto-taxistas variam de país para país. No entanto, pode-se indicar alguns fatores comuns à maioria dos casos, que influenciaram de forma direta o seu surgimento. Entre os fatores de maior significado pode-se distinguir:

- Degradação das infraestruturas existentes e o seu défice em relação às necessidades da população. A inexistência de uma rede viária em condições, não só nas cidades, mas também entre as localidades.
- Intensa urbanização e, relacionado com este processo, crescimento de áreas periurbanas.
- Aumento regular do número de habitantes das cidades e as maiores distâncias que muitos deles precisam de percorrer diariamente, levam ao aumento de procura de meios de transporte mais adequados.
- A falência das empresas públicas de transportes, já a partir da década de 80, e as tentativas malsucedidas da sua reconstrução nas décadas seguintes, ou o insuficiente número de autocarros e os percursos/preços inadequados às necessidades/possibilidades da população.
- Falta de possibilidade de compra de veículos particulares por maior parte da população.
- Aumento constante de mão-de-obra disponível para desenvolver qualquer atividade que possa garantir, na totalidade ou parcialmente, os meios de sobrevivência básica dos próprios e das suas famílias.

Adicionalmente, no caso de Serra Leoa e Angola, as consequências da guerra também influenciaram de forma direta o surgimento dos moto-taxistas (LOPES, 2009, 2011; MENZEL, 2010; OGUNRINOLA, 2011).

As vantagens da utilização de motorizadas como meio de transporte de passageiros levam ao seu constante desenvolvimento, mesmo que os *handicaps* sejam do conhecimento comum. A sua rapidez, a deslocação porta-a-porta, o baixo preço da viagem, sobrepõem-se ao risco de acidentes e à poluição do ar, causando em muitas cidades o aumento de número de motoqueiros. Este aumento tem consequências negativas para outros – normalmente mais antigos – meios de transporte de passageiros, como táxis ou *hiaces*/minibuses.

## O arquipélago santomense

Mesmo que a pesquisa, cujos resultados estão aqui apresentados, tenha decorrido em grande parte na cidade-capital, no caso deste microestado insular as ligações entre a cidade de São Tomé e o resto da ilha são tão importantes que só após uma breve análise da situação de todo o país o entendimento do fenómeno de motoqueiros é possível. A começar pelo número de habitantes das ilhas que não chega a 200 mil pessoas (179 200 pessoas, de acordo com o último Censo (INE, 2013b)) e pela área total do arquipélago (1001 km<sup>2</sup>), passando pela história das ilhas e a intensa movimentação dos cidadãos em direção à capital, tanto para aí se fixar como para desenvolver diariamente os seus pequenos negócios, chega-se à conclusão que esta cidade não funciona sem o interior da ilha e que todas as dinâmicas que podemos observar ali só obtêm a sua plena explicação se tivermos em consideração a situação de todo o país.

O arquipélago, situado no Golfo da Guiné, a cerca de 300 km da costa ocidental africana, é constituído por duas ilhas principais e alguns ilhéus. Pertence ao grupo dos pequenos estados insulares (PEI) e possui a maioria das características destes países. A sua história, relacionada com as plantações de açúcar (sec. XV-XVI), cacau e café (séculos XIX e XX), influenciou fortemente a formação e o funcionamento desta sociedade. A aposta, ao longo de séculos, no cultivo como principal motor da economia, e a inexistência de qualquer tipo de indústria transformadora relacionada com as culturas que dominavam nas ilhas, assim como os efeitos da nacionalização das roças, levaram, no período pós-colonial, à alta dependência de ajuda pública ao desenvolvimento, depois da falência das empresas agrícolas e do insucesso da reforma agrária. Contribuíram também para o início do intenso processo de urbanização e de crescimento do número de pessoas à procura de qualquer tipo de ocupações que pudessem garantir a sua sobrevivência na cidade. O campo não oferecia condições que satisfizessem as necessidades dos santomenses, mas a cidade também não tinha

capacidade de garantir emprego a centenas de pessoas que deixavam para trás as suas moradias nos territórios de antigas empresas agrícolas, esperando encontrar uma vida melhor na capital. O excesso de mão-de-obra levou ao crescimento de ocupações criadas pelos próprios migrantes, na sua maioria com baixo ou médio nível de escolaridade, sem formação profissional. O sector informal de economia começou a ser a única solução para a grande parte das pessoas. Com a informalidade estão correlacionadas as condições precárias de trabalho, receitas baixas e incertas, falta de segurança social, défice de direitos laborais. Mesmo com estas características negativas, a sua dimensão aumenta, abrangendo cada vez mais atores sociais, não só nos chamados países em desenvolvimento, mas também nos países desenvolvidos, especialmente após a crise que desde 2008 afeta milhares de cidadãos. Em relação à África subsariana, em 2009 estimava-se que cerca de 74% de trabalhadores pertencia ao sector informal, com a supremacia das mulheres (84%) em relação aos homens (63%) (OIT, 2009). Atualmente esta percentagem atinge 80% (NCUBE, 2013) e não apresenta tendências de decrescimento.

Em São Tomé e Príncipe a dimensão da economia informal nunca foi medida. Não existem indicadores que possam fornecer dados para estimar a sua dimensão e qualquer tentativa de calcular os números, na base dos inquéritos sobre o emprego do Instituto Nacional de Estatísticas (INE) (INE, 2013a, 2010) ou através dos dados do último recenseamento (INE, 2013b), induzirá os resultados aproximados, com grande margem de erro, e não os dados exatos. Durante a pesquisa de terreno, tornou-se claro que várias formas de emprego, supostamente formais, funcionam, na realidade, de forma completamente informal. Os empregados não possuem contratos de trabalho e não estão abrangidos pelo sistema de segurança social. Isto levou à conclusão que, para além de autoempregos, criados e exercidos pelos próprios trabalhadores, a informalidade existe também nas pequenas e médias empresas que empregam funcionários e que normalmente entram nas estatísticas do emprego formal. Porém, para ter uma ideia sobre o mercado de trabalho no arquipélago santomense, serão brevemente apresentados alguns dados retirados das estatísticas do INE.

A taxa de atividade em São Tomé e Príncipe ultrapassa os 60% (62,6%), no entanto a taxa de ocupação é relativamente baixa – só pouco mais de metade da população ativa exerce atividade (54,1%) (INE, 2013b). A percentagem de pessoas desempregadas (13,6%) permite concluir que muitos santomenses não pertencem nem à população ocupada, nem desempregada. Supostamente exercem as atividades informais que não entram no relatório sobre a taxa de ocupa-

ção. Entretanto, como acima mencionado, também entre as pessoas indicadas como ativas há quem não esteja empregado. Pode proceder-se a uma tentativa de estimar, sublinhando que se trata somente de estimativa, que cerca de 2/3 de trabalhadores desempenham as suas atividades, tanto por conta própria, como por conta de outrem, de forma informal.

Existem poucas oportunidades de emprego. O baixo nível de investimento privado que poderia criar alguns postos de trabalho, fixo ou temporário, tem a sua explicação nos condicionantes geográficos, mas também políticos, do país. Para além dos custos relacionados com o facto de se tratar de ilhas, que implicam o transporte marítimo ou aéreo de todos os materiais necessários para a abertura ou desenvolvimento de qualquer tipo de negócio, os procedimentos administrativos são de tal forma complicados e demorados que desanimam os potenciais interessados, estrangeiros ou nacionais (BANCO AFRICANO DE DESENVOLVIMENTO, 2012). No caso das pequenas ou microempresas, incitam o seu funcionamento na informalidade.

Importa destacar que os jovens, mesmo formados, têm poucas saídas profissionais. Para além dos postos de emprego fornecidos pelo estado ou algumas empresas privadas, não têm muitas opções de construção de uma carreira profissional satisfatória. A situação piora quando se olha para os que não tiveram sucesso escolar ou tiveram que abandonar a escola por vários motivos, o que acontece com frequência. Grande número de mão-de-obra jovem e pouco qualificada exige soluções que não estão a surgir. Para conseguir sobreviver e ainda garantir a sobrevivência das famílias (ou pais que não trabalham, ou mulher e filho/s), muitos jovens necessitam de arranjar qualquer tipo de ocupações, multiplicando assim o número de trabalhadores informais, como o caso dos motoqueiros.

## **Curta história dos motoqueiros em São Tomé e Príncipe**

Tudo começou com o aluguer de bicicletas e, pouco tempo depois, de motorizadas: “[...] havia um grupo de jovens: o Bagimar, o Gilson, tinham bicicletas, emprestavam as motas. Antigamente a mota não tinha tanta influência em São Tomé, não havia tantas motas [...]” (Presidente da Associação dos Motoqueiros, São Tomé, agosto 2013). Quem incentivou os jovens, que se juntaram na praça, em frente da Igreja de Conceição, onde as motas eram alugadas, foram as *caxeiras*, mulheres comerciantes que viajavam para a costa ocidental africana para adquirir vários produtos que vendiam no Arquipélago.

Começou porque as senhoras chamadas *caxeiras*, viajantes, negociantes, que iam à costa de África: Gana, Togo e não só, mesmo para Angola, já conheciam essa prática no exterior. Então elas vinham à cidade e incentivavam: que era muito mais rápido e mais económico em termos financeiros porque elas não tinham que esperar um táxi. Táxi normalmente só sai com cinco pessoas. Então com uma motorizada era mais rápido. E assim começou. Com um grupo de 3-4 jovens. (Presidente da Associação dos Motoqueiros, São Tomé, agosto 2013).

O grupo cresceu rapidamente, encontrando dois fatores importantes para dinamizar esta nova forma de auto-emprego. Por um lado, o novo serviço de transporte mostrou-se eficaz, barato e cómodo, o que levou ao gradual aumento da procura por parte dos clientes. E, por outro lado, o elevado número de jovens sem emprego, prestes a iniciar qualquer tipo de atividade, tornou-se a fonte praticamente ilimitável de prestadores de serviço. Cada vez mais homens procuravam forma de conseguir uma moto, comprando ou pedindo emprestada. A importação de motos aumentou. Uma das primeiras pessoas envolvidas neste negócio tem atualmente duas lojas de motorizadas e de acessórios para motociclos, emprega vários trabalhadores e o seu sucesso é evidente. Para além da venda imediata, oferece a possibilidade de pagar em prestações, o que deu oportunidade a vários motoqueiros de adquirirem os seus próprios motociclos (Presidente da Associação dos Motoqueiros, agosto 2013). No entanto, este serviço, baseado sobretudo na confiança e nos laços de amizade ou parentesco, nunca foi acessível a todos os potenciais interessados.

O desenvolvimento do novo meio de transporte ocorreu em duas direções: o número dos motoqueiros na cidade cresceu muito rapidamente e, pouco tempo depois, começaram a surgir os prestadores deste serviço noutras partes da ilha. O primeiro sítio onde os moto-taxistas costumavam esperar por clientes, que em São Tomé começou a ser designado como **praça**, gradualmente deixou de servir para todos os novos moto-taxistas. Havia necessidade de dividir o grupo e encontrar as novas **praças** que servissem como base para o desenvolvimento da atividade. A sua escolha estava sempre condicionada pela movimentação do definido lugar. Em resultado, a maioria das **praças** ficou localizada no centro da cidade e as mais numerosas e movimentadas ficavam na zona dos mercados.

A falta de dados exatos não permite apresentar as dinâmicas de crescimento do número dos motoqueiros, mas a diferença entre menos de 10 pessoas na fase inicial, em 2006, e mais de 1000 motoqueiros em 2013, demonstra que o aumen-

to foi contínuo e acelerado. Como nem todos os motoristas tinham condições de comprar uma moto, um grupo de pessoas que detinha capital viu surgir uma oportunidade de lucrar regularmente com esta nova atividade. Adquiriam as motos – tanto novas como usadas – fora do país, transportavam-nas para as ilhas e alugavam aos jovens interessados em iniciar carreira de motoqueiros. Este negócio, bastante lucrativo, continua até agora a ser fonte de rendimentos extra para pessoas com mais posses. Ao longo dos últimos anos, foi também criada uma terceira opção chamada **trabalhar-pagar**, que permite aos motoristas, após um período definido de tempo, tornarem-se proprietários da moto. Este método será descrito mais adiante.

O aparecimento e desenvolvimento deste novo meio de transporte de passageiros, glorificado por clientes e jovens desempregados, foi recebido de forma negativa por pelo menos dois grupos de cidadãos: os polícias e os taxistas. Se acrescentar a estes os proprietários de veículos privados, que apresentavam o seu desagrado com o caos que o aumento de número de motos causou nas ruas da cidade e vários descontentes, não pertencentes a nenhuma destas categorias, chega-se à conclusão que os motoqueiros provavelmente têm tantos apoiantes como críticos, e que causam opiniões bastante ambíguas. O Comandante Geral de Polícia sublinha que foi uma situação nova, para a qual a Polícia Nacional não estava preparada: não sabiam bem como agir e que regras podiam (e com que legitimidade) impor. “Isso para a polícia criou um caos, porque a polícia não estava preparada para isto. [...] E isso entre as polícias criou um mal-estar, porque tínhamos que lidar com um problema que outrora não tínhamos.” (Comandante Geral da Polícia, São Tomé, agosto 2013). A inexistência de legislação e a falta de interesse em regularizar esta atividade e dar à polícia as bases para atuar, facilitou o caminho a muitos jovens que não possuíam carta de condução e, mesmo assim, juntaram-se ao grupo, e sem maiores obstáculos, começaram a transportar os passageiros. Aumentou o número de acidentes viários, especialmente com envolvimento dos motociclos. Nos primeiros seis meses de 2013, cerca de 60% de acidentes viários aconteceram por causa e/ou com motociclistas, especialmente os motoqueiros, já que o número de motorizadas particulares, não usadas para os fins comerciais, é relativamente baixo. Aumentou o número de vítimas mortais e as lesões são especialmente graves quando envolvem os condutores de motorizadas (Porta-voz da Polícia Nacional, São Tomé, agosto 2013<sup>4</sup>). O Comandante

<sup>4</sup> No programa de autoria e apresentado por São Deus Lima *Cartas na Mesa*, transmitido na TVS em agosto de 2013, sob o tema “Índices de sinistralidade nas estradas, suas consequências e impacto sobre serviços hospitalares” com a participação do Porta-voz da Polícia Nacional, Presidente da Associação dos Motoqueiros, Director dos



Geral da Polícia acrescenta que, para além de dificuldades em termos de trânsito, especialmente na cidade capital, havia confusões entre os **hiacistas**, taxistas e motoqueiros, o que é totalmente compreensível, se tiver em conta que o número de clientes não aumentou<sup>5</sup>. Os mais antigos, especialmente os taxistas, sentiram a diminuição dos rendimentos após o surgimento desta nova possibilidade de transporte, muito atraente para os clientes que antes usavam os táxis. As queixas dos taxistas são frequentes e são eles que influenciam a criação de uma imagem pejorativa dos motoqueiros. Perdendo constantemente clientes e não possuindo nenhuma solução para contrariar esta situação, alguns começaram a espalhar boatos sobre o novo transporte e todas as pessoas envolvidas nesta atividade. Havia também outros que, em vez de criticar e manifestar o seu desagrado, mudaram da profissão de taxista para a profissão de motoqueiro, considerando esta última como mais vantajosa.

Para defender os interesses da nova classe, prevenir críticas e maus-tratos da parte da polícia, dos taxistas e dos **hiacistas**, mas também para regularizar o funcionamento do grupo e melhorar as condições de trabalho, foi criado, em 2004, com apoio de uma das centrais sindicais santomenses<sup>6</sup>, a União Geral dos Trabalhadores de São Tomé e Príncipe (UGT-STP) e o Sindicato de Motoqueiros de São Tomé e Príncipe (SIMOTOSTP), mais conhecido como a Associação dos Motoqueiros. A organização rapidamente ganhou popularidade entre os motoqueiros, que começaram a associar-se, esperando obter numerosas vantagens pelo simples facto de pertencerem a uma associação de alcance nacional, que parecia, na sua fase inicial, bastante dinâmica e com ações concretas precisamente planeadas. Foram estabelecidos vários contactos e até houve alguns passos por parte do governo que, por exemplo, durante um certo período baixou o preço da carta de condução, criando, adicionalmente, a possibilidade de a pagar em prestações. Foram também conseguidos alguns coletes, distribuídos posteriormente entre os membros da associação, que, entretanto, nunca chegaram a ser utilizados da for-

---

Transportes e médico-ortopedista do Hospital Central Ayres de Menezes. A cópia de programa foi nos gentilmente cedida pela autora.

<sup>5</sup> Para além de **táxis**, carros de 5 lugares, que com frequência levam mais do que 4 passageiros, servem também como meio de transporte os carros de maior capacidade (10-12 lugares), designados como **hiaces** em São Tomé (e também em Cabo Verde, **candongueiros** em Angola, **toca-toca** na Guiné-Bissau), que normalmente fazem as ligações de maior distância.

<sup>6</sup> Em São Tomé funcionam duas centrais sindicais: a mais antiga, criada em 1989, Organização Nacional dos Trabalhadores de São Tomé e Príncipe – Central e Sindical (ONTSTP-CS) e, constituída já após da abertura política do país, a União Geral dos Trabalhadores de São Tomé e Príncipe (UGT-STP) que iniciou as suas actividades em 1993.



ma inicialmente planeada<sup>7</sup>. Na sequência das negociações com o governo, foram alteradas as condições de acesso à associação. As inscrições foram renovadas, mas somente aos portadores de carta de condução, o que diminuiu significativamente o número de sócios. Atualmente a associação, que conta com cerca de 140 sócios na cidade-capital e mais umas dezenas fora da cidade, demonstra-se bastante passiva; porém o seu presidente tenciona revitalizá-la, preparar as novas eleições e reestruturar o plano de atividades, definindo novamente as principais necessidades do grupo profissional que a associação representa.

## Os motoqueiros santomenses

Como mencionado acima, não é conhecido o número exato de pessoas que exercem a atividade de motoqueiro. Contudo, pode-se, através de entrevistas efetuadas e da observação direta, indicar algumas características deste grupo, bastante diversificado, e apresentar uma série de classificações.

Se analisarmos a duração do percurso profissional dos motoqueiros entrevistados, constatamos que todos os anos há pessoas novas que se iniciam nesta atividade. Assim, das 20 pessoas entrevistadas, 5 começaram logo no início, em 2006, 2 pessoas em 2008, 5 pessoas em 2009, 4 em 2010, 1 em 2011 e 3 em 2012. Importa aqui sinalizar que a **praça** onde foram efetuadas as entrevistas<sup>8</sup> é uma das mais antigas da cidade e que os motoqueiros que pertencem ao grupo que tem como a sua base este local têm um percurso mais longo do que os colegas/concorrentes das outras **praças** criadas mais recentemente.

O constante aumento do número de motoqueiros demonstra que se trata de uma atividade atraente por vários motivos. Entre eles, importa destacar a relativamente fácil e rápida forma de se iniciar nesta atividade, o facto que permite o seu exercício a várias pessoas. Basta ter uma moto, própria ou emprestada/alugada, entrar numa **praça** e começar a trabalhar.

Nem todos os motoqueiros se dedicam exclusivamente a esta profissão. Há quem ganhe a vida exercendo em *full-time* a atividade de motoqueiro, mas há também um grande número de pessoas que possuem outro emprego e trabalham na moto somente nas horas/dias livres, para aumentar as suas receitas. Há representantes de todas as profissões, tanto funcionários do estado, como

<sup>7</sup> Cada colete deveria ter, para além de número do sócio, o nome da **praça**, no caso da cidade-capital, ou localidade, no caso dos motoqueiros doutras partes de ilha, o que pudesse facilitar o melhor controle dos motoqueiros, proporcionando a melhor segurança aos clientes, como também a segurança nas estradas.

<sup>8</sup> **Praça** em frente da Padaria Miguel Bernardo.

trabalhadores por conta própria ou empregados de empresas privadas. O número elevado dos que desenvolvem a atividade de motoqueiro em *part-time* encontra a sua explicação na análise dos valores dos salários que recebem ou, no caso dos trabalhadores por conta própria, na impossibilidade de garantir a sua subsistência exercendo somente uma profissão. No caso de alguns funcionários do estado, a conjugação destas funções com a atividade de motoqueiro não é permitida. No entanto, se observar os percursos destes funcionários como motoqueiros – atividade que desempenham já há alguns anos – chegamos à conclusão que esta situação costuma ser tolerada ou, simplesmente, “invisível” para os seus superiores. Os trabalhadores que conjugam duas profissões normalmente trabalham muitas horas por dia ou vários dias seguidos, sem nenhum intervalo. Há quem aproveite as férias no seu emprego principal para se dedicar ao transporte de passageiros na mota. Na maioria dos casos, estes motoqueiros têm a sua própria mota ou pedem-na emprestada a alguém da família ou a um amigo próximo a quem não necessitam pagar o valor de aluguer.

Outro tipo de classificação que se pode proceder em relação às características dos motoqueiros, é o seu passado profissional. Tendo em conta este aspeto, podem-se distinguir dois grupos principais: os que já tiveram outro emprego e os que nunca antes trabalharam e começaram a sua carreira profissional diretamente como motoqueiros. Dentro do primeiro grupo podemos, adicionalmente, diferenciar duas categorias: os que foram despedidos ou a empresa onde trabalhavam fechou e ficaram sem trabalho e os que se despediram e, em consequência da sua própria opção, trocaram o seu anterior emprego pela profissão de motoqueiro. Dos motoqueiros entrevistados, quase todos tinham uma profissão anterior, no entanto, importa ter em conta uma característica da **praça** onde foi desenvolvido o estudo de caso: a idade média dos moto-taxistas que faziam parte do grupo era ligeiramente superior à de outras praças.

Várias conversas com os motoqueiros das outras praças demonstraram que muitos deles são bastante jovens, alguns até com idade inferior a 18 anos, e este é o primeiro emprego deles. No caso dos motoqueiros que já trabalharam antes, a maioria perdeu o trabalho por causa do fecho da empresa ou da oficina. Só duas pessoas, das 20 entrevistadas, se despediram por vontade própria, considerando a nova forma de autoemprego mais lucrativa e mais adequada às suas necessidades. Prevalciam ex-trabalhadores de construção civil, de vários ramos: pedreiros, eletricitas, pintores, alguns mecânicos, um artesão, trabalhadores de empresas agrícolas, sapateiros, carpinteiros, mas também ex-trabalhadores do estado: um ex-polícia e um representante das forças armadas.

Uma das pessoas antigamente tinha uma loja, mas decidiu fechá-la quando a situação económica se deteriorou. Disse que dependia do valor de cacau no mercado internacional: quando vendiam cacau, tinham dinheiro, havia movimento na loja, noutros períodos o movimento era fraco e nos últimos anos a situação agravou-se bastante, não compensando manter o negócio a funcionar (Motoqueiro, São Tomé, agosto 2013).

Tendo em consideração a idade dos motoqueiros, deparamo-nos com a supremacia de homens jovens, com idade inferior a 30 anos. Isto corresponde à situação nos outros países africanos analisados por investigadores de transporte informal de passageiros (OGUNRINOLA, 2010; OLVERA et al., 2012). Entretanto, há também casos de pessoas reformadas a exercer as funções de motoqueiros, bem como pessoas com idade entre 30 e 50 anos que, em vários casos, têm, para além desta, uma outra ocupação.

Mais jovens os motoristas, mais ambíguas são as suas opiniões acerca desta atividade. Por um lado, têm a plena consciência que se não fosse o trabalho de motoqueiro não conseguiam arranjar meios de sobrevivência, e, por outro lado, a falta de perspetivas para um futuro melhor, agravada pelo défice de oportunidades, fazem com que, especialmente no caso das pessoas mais ambiciosas, este autoemprego seja tratado como um mal necessário, criticado sempre que haja oportunidade. O desespero destas pessoas aumenta nos dias em que o movimento diminui, as paragens nas **praças** tornam-se mais prolongadas e o molho de dobras dobradas no bolso não engrossa.

A grande maioria dos motoqueiros tem família. Em muitos casos são os únicos que possuem fonte de rendimentos para sustentar os familiares. Para além de sustentarem a mulher e os filhos, muitas vezes precisam de ajudar os seus pais. Os rendimentos que obtêm, exercendo a atividade de motoqueiro, são bastante precários e dificilmente chegam a cobrir as suas necessidades básicas. A situação agrava-se ainda quando um motoqueiro fica doente ou, na consequência de um acidente, é obrigado a parar de exercer a atividade durante alguns dias ou semanas. Não sendo abrangidos pelo sistema de segurança social, recorrem à ajuda dos familiares ou às pequenas poupanças. Questionados sobre as formas que encontram para ultrapassar este tipo de situações, respondem com tranquilidade e fé, tão característica para alguns santomenses:

A gente se vira... Nós estamos numa terra de nome santo que é São Tomé e quer dizer sinceramente que esta terra é mesmo a terra abençoada. Mesmo sem dinheiro, a gente vive. (...) Não é como nos outros países que você tra-

balha... Aqui - nós somos abençoados. Temos problema porque problema também está nos outros cantos. Mas eu tenho a certeza que conseguimos superar os problemas. (Motoqueiro, São Tomé, agosto 2013).

Esta é uma profissão tipicamente masculina. Na cidade de São Tomé, na altura da investigação, havia só uma mulher a exercer a atividade de moto-taxista. Bem conhecida no meio, já com certa fama e experiência, até agora não foi seguida por outras mulheres.

O nível de escolaridade dos motoqueiros varia, raramente ultrapassando o 11º ano. No grupo entrevistado dominavam as pessoas que acabaram o 8º ou 9º ano e algumas que concluíram só a 6ª ou 7ª classe. Quase ninguém obteve formação profissional, mesmo as pessoas que tiveram outra ocupação antes de começarem a exercer a atividade de motoqueiro. Os que não terminaram a escola, não fizeram isso por falta de vontade, mas por falta de condições. Alguns deles planeiam voltar à escola e terminar o ciclo, estudando à noite. Dois dos motoqueiros entrevistados já recommençaram a frequentar a escola na esperança de encontrar ou criar um emprego melhor quando o seu nível de escolaridade aumentar.

O principal instrumento que permite a execução deste trabalho – a mota – pode pertencer ao motoqueiro ou ter outro proprietário que aluga a motorizada. O trabalho torna-se muito mais fácil e muito mais rentável para quem tiver a sua própria mota. Há várias formas de a adquirir: quem tem condições financeiras ou conseguiu juntar a quantia necessária com ajuda de familiares, compra a mota, pagando de imediato o valor total. Quem tiver uma parte de dinheiro, pode comprar a mota na loja e pagar o resto em prestações. Há, ainda, a terceira opção, nem sempre segura, o que foi sublinhado por vários motoqueiros durante as entrevistas: trata-se da modalidade **trabalhar-pagar** que envolve a negociação com o proprietário da mota alugada e estabelecimento de condições do aluguer. Se o proprietário aceitar, o motoqueiro deixa de receber o salário no final do mês, mas após um determinado período a mota passa a ser sua. A duração deste tipo de acordo pode ser diminuída se o motoqueiro entregar no início algum sinal – uma parte do valor da mota, que conseguiu juntar. No caso de acordo **trabalhar-pagar**, o relacionamento entre o proprietário da mota e o moto-taxista é considerado extremamente importante. Já houve casos em que os proprietários não cumpriram as condições – após algum tempo, anunciavam a resolução de acordo. O motoqueiro ficava sem mota, mesmo que tivesse sacrificado vários meses a trabalhar sem ganhar praticamente nada. A inexistência de acordos por

escrito não permite chegar às suas origens e indicar os culpados quando este tipo de situação aconteça.

A proporção entre os motoqueiros com motos próprias e alugadas tem que ser calculada através de um inquérito. Este cálculo permitiria estimar o valor de receitas anuais atingidas pelos proprietários de motos e demonstrar a alta rentabilidade deste negócio. Normalmente o motoqueiro tem que entregar diariamente ao proprietário o valor de 150 mil dobras, o que dá 900 mil dobras semanais. Este último número é a média dos vencimentos mensais dos motoqueiros que oscilam entre 800 mil e 1 milhão de dobras. Se o negócio correr bem e o motoqueiro conseguir ganhar mais num dia, por norma fica com o resto do dinheiro. Se, entretanto, não conseguir o valor combinado com o patrão, tem que entregar o que falta noutro dia ou, no caso da entrega semanal, jogar com o dinheiro de tal forma, que no final de semana consiga apresentar o valor total. O motoqueiro é responsável pela compra de gasolina e também pela resolução de pequenas avarias. A manutenção de moto está a cargo do proprietário. Quem trabalha na moto alugada, tem que investir muito mais na atividade do que os que possuem motos próprias. Mesmo nos dias com fraca movimentação, com chuva forte ou quando doentes, os motoqueiros têm que fazer tudo para arranjar clientes e juntar a quantia para o proprietário. No caso de falhar com a entrega semanal, a moto pode lhe ser tirada, e desta forma fica desprovido de meios para viver.

Perante a não existência de nenhum tipo de contrato entre os proprietários e motoqueiros, normalmente os que têm mais poder financeiro mais abusos cometem.

Quem possui a sua própria moto tem mais facilidade em conseguir dinheiro através da atividade. Não dependendo do patrão e não sendo obrigado a entregar o valor, bastante elevado, no final de cada dia ou semana, pode adequar o número de horas, de clientes, de voltas a dar, às suas próprias necessidades. Obviamente há necessidade de ganhar uma determinada quantia mínima, que varia dependendo de outros fatores relacionados, entre outros, com a situação familiar de motoqueiro. Mas sem a pressão que os motoqueiros que alugam as motos têm, tanto a condução como a forma de encerrar a profissão, tornam-se bastante diferentes.

## **Ambiguidade da nova profissão**

Ao analisar vários pontos de vista, chega-se à conclusão que os benefícios e as desvantagens da nova profissão estão em equilíbrio. Não só as vozes dos

críticos são balançadas por vozes dos apoiantes deste meio de transporte, como também dentro do próprio grupo dos motoqueiros há quem tenha uma opinião negativa sobre o emprego que foi obrigado a escolher, pela ausência de alternativas. Mas há também os que glorificam esta atividade por vários motivos.

A vantagem mais importante, tanto do ponto de vista dos próprios motoristas, como das suas famílias e, indiretamente, também dos governantes<sup>9</sup>, é que esta nova atividade garante, mesmo que precários, os meios de sobrevivência para centenas de pessoas que, se esta não existisse, não tinham outra forma de conseguir rendimentos. Este facto, não limitado apenas a São Tomé e Príncipe, mas importante também nos países de África continental, faz com que qualquer passo no sentido de proibir ou limitar a atividade dos motoqueiros seja fortemente criticado, como aconteceu, por exemplo, em Lagos, em 2007, quando a polícia proibiu a circulação dos moto-táxis entre as 19 horas e as 6 horas, justificando esta interdição com razões de segurança. A limitação foi contestada tanto por passageiros, que em muitos casos perderam o único meio de transporte para chegar ao emprego, como pela Motorcycle Operators Association of Nigeria (KUMAR, 2011). Esta situação conduz a outro aspeto importante, desta vez para os clientes de moto-taxistas. O novo meio de transporte facilitou a mobilidade a muitos santomenses. Na inexistência de transporte público de passageiros na cidade de São Tomé, mas também em outras localidades das ilhas, fornecido pelo estado, através de uma empresa pública de transportes ou empresa privada concessionada, o transporte privado de passageiros torna-se a única alternativa para a maioria da sociedade que não possui os seus próprios veículos. O surgimento dos motoqueiros, cuja supremacia em relação aos táxis costuma ser indicada por muitos clientes, causou mudanças significativas no panorama de transporte de passageiros em São Tomé. O seu baixo custo (10 mil dobras - a maioria dos percursos dentro da cidade, 20 mil dobras – os percursos para os bairros mais distantes), mas principalmente a não existência de necessidade de tempos de espera, como no caso de táxi coletivo, para encher o veículo e também a possibilidade de apanhar a moto em qualquer sítio e seguir diretamente para o seu destino, fizeram com que a grande parte da população mudasse para

---

<sup>9</sup> Obviamente esta posição não é anunciada publicamente, mas a postura dos que governam o país perante os motoqueiros (desinteresse em regularizar a profissão, silêncio no caso de circulação dos motoristas sem carta de condução), demonstra que este autoemprego, que surgiu de forma totalmente informal e que não chegou de ser formalizado, foi a fonte de certo alívio para o estado, já que garante a sobrevivência a uma parte significativa de população.

este novo meio de transporte ou começasse a usar a motorizada para as deslocções, em vez de andar a pé.

Porém, o que foi visto como a vantagem para uns, tornou-se a desvantagem para outros. E assim aconteceu com os taxistas, que começaram a perder clientes. Mesmo que haja sempre quem prefira carro em vez de moto, o arranque imediato determina a superioridade dos moto-táxis. Os taxistas sentiram gravemente a diminuição das suas receitas, especialmente nos últimos 4-5 anos. Ficam cada vez mais tempo parados na enorme praça de táxis, atrás do Mercado Velho, não conseguindo fazer mais do que 3-4 voltas por dia, e mesmo isso só nos dias mais movimentados (Presidente de Associação dos Taxistas, São Tomé, agosto 2013). Esta situação é a principal causa de várias tensões que acontecem com frequência entre taxistas e motoqueiros. Confrontados com esta ocorrência complicada, desprovidos de apoio e ideias para dar a volta à situação, os taxistas não conseguem prever o seu futuro e encontrar a forma de lidar com o problema. Esperam por dias de chuva, quando o número de utentes de táxis aumenta, tentando nesta época ganhar mais e compensar os dias sem percursos.

A polícia e os funcionários de serviços de saúde alertam para o aumento da sinistralidade nas estradas desde o surgimento de motoqueiros. O facto de muitos dos motoqueiros não possuírem a carta de condução e, adicionalmente, não terem conhecimento ou desrespeitarem as regras de trânsito, torna a sua condução bastante perigosa, tanto para eles próprios e para os seus passageiros, como para outros utentes de via pública. Se se acrescentar a isso o facto de passarem muitas horas seguidas a trabalhar, de tentarem fazer o maior número possível de voltas para ganhar mais, a probabilidade de condução descuidada e arriscada aumenta. A polícia não tem instrumentos legislativos adequados para contornar esta situação. Mesmo que apanhem um condutor sem carta e apreendam a motorizada, têm obrigação de a devolver quando o proprietário pagar o valor da multa. A motorizada volta a ser utilizada pelo mesmo motoqueiro que continua, sempre sem carta de condução, a circular nas estradas.

A análise das respostas dos motoqueiros, questionados primeiro sobre as principais dificuldades e, a seguir, se gostam do seu trabalho, fornece mais uma vez um leque de questões que vão desde os aspetos mais negativos da atividade exercida até várias exaltações acerca da ocupação.

O principal problema indicado é a precariedade de receitas, que estão a diminuir proporcionalmente ao aumento do número de motoqueiros nas praças. Torna-se cada vez mais difícil conseguir diariamente a quantidade de clientes que garantam os lucros mínimos para a sobrevivência dos motoqueiros



e das suas famílias. No caso dos motoqueiros com motos alugadas, a necessidade de entregar uma elevada quantia aos donos de motos, torna o vencimento ainda mais precário e o próprio trabalho é, sem dúvida, muito mais duro e exigente. “O negócio está frio mesmo” ouve-se nas praças onde os motoqueiros muitas vezes ficam parados durante muito tempo, também nos dias de chuva. É criticada a prática comum, existente entre os motoqueiros novos, de baixar os preços para conseguirem clientes, tirando desta forma os passageiros aos motoqueiros mais antigos. Acrescenta-se que é um emprego de alto risco, por causa de acidentes. Como principal causa da sinistralidade é indicado o desrespeito dos condutores de veículos perante os moto-taxistas. O desprezo pela profissão de motoqueiro, expressado por várias pessoas, é outro motivo que incomoda os que se ocupam com esta atividade. A grande parte deles mudava de emprego, se surgisse essa oportunidade, sob uma condição: ganhar mais. Porque, mesmo que precária e incerta, a profissão de motoqueiro tem várias vantagens.

O ponto forte, indicado com frequência pelos que se dedicam a esta profissão, é a liberdade que o emprego proporciona, especialmente no caso dos motoqueiros que possuem a sua própria moto. O trabalho por conta própria, sem patrão a ditar as condições, parece ser especialmente atraente para muitos santomenses. Muitos deles abordam também a questão da ocupação de tempo. Açam que, se não houvesse esta atividade, que ocupa muitos jovens, o nível de criminalidade no país estaria muito mais elevado. Normalmente as pessoas jovens, desesperadas, têm tendência para entrar no caminho da delinquência, se não lhes for proporcionado um percurso alternativo para preencher o seu dia e, ainda, garantir alguns rendimentos. Em relação à ocupação, várias pessoas dizem que a atividade lhes permite encontrar novos amigos, passar tempo a falar, a brincar com eles, o que é muito mais atrativo do que a perspetiva de passar o dia em casa. Esta forma de convívio é de grande importância para os motoqueiros, porque, para além do aspeto social, permite meios de sobrevivência. O ambiente nas praças é normalmente muito bom, o leque de temas de conversas é diversificado, desde os comentários acerca dos acontecimentos atuais até às disputas sobre questões de diversas origens. Muitas vezes as pessoas passam, juntam-se às conversas e as discussões só terminam com a maior afluência dos clientes, que conduz à (temporária) saída dos principais oradores da **praça**. Há muita brincadeira, tanto entre os motoqueiros, como com os clientes. Há momentos de tristeza, quando um acontecimento pejorativo toca alguém de grupo. Quem olha de fora, sem entrar em pormenores acerca desta



atividade, pode pensar que a **praça** é um lugar de muito divertimento e os que a partilham não têm maiores preocupações.

## Criatividade da informalidade

*These are environments where regulations and resources may be scarce but where ingenuity is used incessantly for survival, enterprise, and self-expression.<sup>10</sup>*

A criatividade é um dos atributos que caracteriza a economia informal. Correlacionada com a imaginação, pode ser definida neste contexto como a capacidade de inventar as diversas formas de obter rendimentos nos sítios onde os postos de emprego não são suficientes para toda a população. A criatividade é o principal motor de surgimento de muitas e diversas, frequentemente inovadoras, soluções. Sem esta capacidade, milhares de pessoas no mundo não teriam forma de conseguir meios de sobrevivência.

O conceito de economia informal surgiu no início dos anos 70, proposto por Keith Hart para descrever as atividades inventadas pelas pessoas que migraram do campo para as cidades no Gana. Na impossibilidade de conseguir emprego, criavam os seus próprios postos de trabalho (HART, 1970, 1973). O mesmo foi observado pela Organização Internacional de Trabalho (OIT) e descrito num relatório sobre o Quênia (OIT, 1972). Inicialmente considerado como um fenómeno temporário, ao contrário do que esperado, não desapareceu, tendo aumentado gradualmente e envolvido um número cada vez maior de pessoas. A OIT foi uma das principais organizações internacionais que direcionou várias ações ao sector informal. Ao longo dos anos, foi a principal organização responsável pela redação dos relatórios sobre a economia informal e preparação de diversas indicações e recomendações para melhorar as condições de trabalho, sugerindo e apoiando a sua gradual transição para a formalidade (entre outros: OIT, 1999a, 1999b, 2002a, 2002b, 2005, 2007a, 2007b, 2009, 2012, 2013).

A dificuldade em elaborar um conceito que descreva de forma satisfatória o fenómeno (BANGASSER, 2000; SCHLYTER, 2002) indica a sua complexidade. De acordo com uma das mais recentes definições, criada pela OIT e até agora utilizada, a economia informal “[...] refere-se a todas as atividades económicas de trabalhadores e unidades económicas que não são abrangidas, em

<sup>10</sup> Makeshift Magazine (2014).

virtude da legislação ou da prática, por disposições formais. Estas atividades não entram no âmbito de aplicação da legislação.” (OIT, 2005, p.6-7). Na maioria dos casos os postos de emprego são criados pelos próprios trabalhadores, que se juntam a um ramo já existente ou criam uma atividade inovadora. As ocupações abrangem vários sectores de atividade e as opções de escolha estão normalmente relacionadas com as possibilidades do próprio interessado, as habilidades que possui e os conhecimentos que tem. Muitas delas não exigem um investimento inicial, o que adicionalmente facilita o arranque de trabalho. As atividades informais, em grande maioria, não fornecem rendimentos elevados. Pelo contrário, estes são bastante precários e incertos. Também as condições de trabalho não são as melhores: para além de muitas horas de trabalho por dia, as atividades são executadas em condições de espaço e/ou atmosféricas difíceis. Os trabalhadores são desprovidos de direitos e, em vários países, pouco organizados<sup>11</sup>, o que pode ser considerado como outro entrave para conseguirem melhorar a sua condição. A maioria deles não está enquadrada no sistema de proteção social, o que tem consequências graves no caso de doença, acidente e reforma, que não está acessível às pessoas mais idosas que sempre trabalharam no informal.

Porém, apesar de todas estas dificuldades, as pessoas que pertencem ao sector informal, por falta de outras oportunidades, conseguem ser criativas, arranjando formas de ganhar o seu dia-a-dia. O caso dos motoqueiros santomenses é um excelente exemplo disso. A profissão, que há 12 anos não existia nas ilhas, é atualmente parte inseparável da realidade do arquipélago. Para além de motociclistas, envolve outras pessoas, facultando emprego a centenas de habitantes das ilhas. Os motoristas dependem dos mecânicos que resolvem avarias das suas motos, dos fornecedores de gasolina e óleo, dos vendedores de acessórios e peças para motociclos. Multiplicam, ainda, o número de consumidores nos bares à hora de almoço e de clientes de vendedoras ambulantes, que passeiam pela cidade com comida pronta a comer e várias bebidas.

Desprovidos de regulação, conseguiram se organizar, tanto de forma informal, assegurando o bom funcionamento das **praças**, como formalmente, através da criação de uma associação a nível nacional. Mesmo que esta associação esteja a passar por uma fase menos ativa, espera-se que seja um período temporário, já que a necessidade de existência de um organismo que agrupe todos os represen-

---

<sup>11</sup> Uma das recomendações indicadas pela OIT para melhorar as condições dos trabalhadores informais foi, desde o limiar do século, o forte incentivo para a criação de organizações dos trabalhadores informais, tanto com ajuda dos sindicatos dos trabalhadores do sector formal, como pelos próprios representantes de diversas ocupações desenvolvidas no sector informal (OIT, 1999a, 1999b, 2002a, 2007b, 2009).

tantes da classe foi sublinhada nas entrevistas e durante as conversas. Os pontos negativos da informalidade, acima enumerados, preocupam os motoqueiros e levam-os a considerar que a associação, se bem organizada e com atividades devidamente planeadas, pode ser a entidade mais adequada para proporcionar as soluções, tanto através de negociações com o governo e com a polícia nacional, como com outras instituições que possam de alguma forma apoiar trabalhadores deste sector informal dos transportes.

## **Os motoqueiros têm futuro. Que futuro?...**

Se pensarmos sobre o futuro deste mais recente meio de transporte de passageiros em São Tomé e Príncipe, é difícil de imaginar o seu desaparecimento. Tanto para os passageiros como para os motoqueiros, seria uma situação demasiado complicada para poder ser um cenário realizável. Mesmo que, desde o seu aparecimento, tenha sido sempre objeto de crítica, desempenha uma dupla função que melhora a vida dos mais carenciados, mas também de outros grupos sociais: providenciam um meio de transporte barato e cómodo a uma parte da sociedade e a outra parte da população fornecem meios de sobrevivência. Sendo uma forma de autoemprego que não exige grande investimento financeiro inicial, nem habilitações para ser desenvolvida, tornou-se uma oportunidade para centenas de jovens que não encontravam outra ocupação. A falta de soluções preocupa os motoqueiros que, mesmo que satisfeitos com aquilo que têm, não se imaginam a passar a vida inteira a transportar passageiros na mota. Exclamam a necessidade de definição de políticas por parte do estado, que providenciem trabalho noutras áreas e que possibilitem o crescimento profissional e pessoal aos jovens habitantes das ilhas.

Temos tudo. Temos buzio de mato, temos óleo de palma. O que nos falta é emprego. E as pessoas mesmo mal, vivem com o sorriso nos lábios, portanto esse governo precisa de ganhar bocado de consciência e pôr a máquina a funcionar. Se o governo garantisse emprego, para uma pessoa conseguir ter pequeno-almoço, almoço, jantar, sem pensar, porque o que mata santomense é o pensamento... (...) Governo que fizer isso, nunca mais vai sair do poder. (Motoqueiro, São Tomé, agosto 2013).

Atualmente o governo não tem propostas para melhorar a situação dos motoqueiros ou propor outro tipo de emprego aos que desenvolvem esta atividade

de, o que os deixa sem alternativa. No Programa do XV Governo Constitucional, existe, como uma das prioridades, a criação de emprego (SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE, 2012), mas poucos passos concretos, que proporcionassem a melhoria da situação, foram apresentados. Existe uma aposta no turismo que, se bem-sucedida, pode criar novos postos de trabalho em várias áreas, especialmente se enriquecer a oferta turística com atividades culturais, desportos, exploração do interior da ilha, entre outros. Há planos de organização do comércio, onde a informalidade também prevalece, apoio aos pescadores e desenvolvimento da indústria transformadora através do “aproveitamento dos produtos locais disponíveis para transformação, proporcionando uma ponte entre a agricultura e a indústria” (SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE, 2012). A maioria das soluções propostas ainda espera pela sua concretização e a população tenta desenrascar-se como pode, usando a sua criatividade e aguardando por tempos melhores: “Já estamos aqui, já nascemos aqui, temos que ficar aqui... Como os mais velhos dizem: leve-leve, a gente chega ao destino.” (Motoqueiro, São Tomé, agosto 2013).

Algum tipo da regularização é necessário, especialmente para proteger as pessoas dos acidentes causados pela falta de conhecimento de regras de trânsito ou condução perigosa. É preciso criar uma legislação adequada para resolver de vez o problema dos condutores sem carta de condução e punir a condução sem capacete. A exigência de carta, acompanhada por mais uma colaboração do governo no sentido de baixar o seu preço, como já aconteceu uns anos atrás, e uma campanha de sensibilização, podia melhorar a segurança de passageiros e dos próprios motoqueiros. A associação, bem organizada, podia facilitar este trabalho, funcionando como uma ponte entre os motoqueiros e os representantes do governo, indicando as prioridades e as necessidades dos que representa.

A questão de informalidade da profissão e das suas consequências não deve ser omitida nos eventuais processos de organização desta atividade. O enquadramento no sistema nacional de segurança social é um dos problemas que requer uma atenção especial. As formas deste enquadramento devem ser adequadas às condições particulares desta profissão, especialmente aos ordenados bastante precários. Este assunto exige previamente uma campanha de consciencialização porque, como revela a investigação, o nível de preocupação com este problema é bastante baixo. Entretanto vários problemas de pessoas idosas, que não têm reforma garantida, foram sinalizados já há uma década por Cristina Rodrigues (2004).

Os motoqueiros santomenses necessitam de uma atenção que ainda não tiveram, mesmo que a sua presença na cidade não passe despercebida. Eles pró-

prios estão com esperança que alguém ouça, finalmente, as suas vozes. Porque, como diz o Comandante Geral da Polícia, questionado sobre a questão do futuro dos motoqueiros e seu eventual desaparecimento nos próximos anos:

Desaparecer? Nada. É para ficar. Se fosse para desaparecer, já desaparecia há muito tempo. Veio para ficar. (Comandante Geral da Polícia, São Tomé, agosto 2013)

**ME, AS A YOUNG PERSON... THAT'S NOT THE LIFE I WANT  
THE MOTOQUEIROS IN SÃO TOMÉ AND PRÍNCIPE:  
A RISKY STRATEGY OF SURVIVAL**

**ABSTRACT:** *The story of santomean motoqueiros is not very old, but the rapid growth of the number of people involved in this informal sector of transport raises several questions about this phenomenon and the social and economic consequences related to it. This article presents an analysis of the ambiguity of this profession, the description of the main problems that hinder the lives of those who have decided to dedicate themselves to provide this service, a brief overview of the processes of organization among the workers in the sector and the presentation of some facts from the life histories of the representatives of this profession, so precarious and so sought after.*

**KEY-WORDS:** *Informal economy. Informal transport. Motorbike-taxis. São Tomé and Príncipe.*

**REFERÊNCIA**

ABUHAMOUD, M. A. A.; RAHMAT, R. A. O. K.; ISMAIL, A. Transportation and its concerns in Africa: a review. **The Social Sciences**, [S.l.], v.6, n.1, p. 51-63, 2011.

AROSANYIN, G. T.; OLOWOSULU, A. T.; OYEYEMI, G. M. Employment generation and earnings in the Informal Transport Sector in Nigeria. **International Business and Management**, Quebec, v.2, n.2, p.139-148, 2011.

BANCO AFRICANO DE DESENVOLVIMENTO. **Ambiente do investimento privado em São Tomé e Príncipe**. [Costa do Marfim]: Grupo do Banco Africano de Desenvolvimento, Departamento Regional Centro, 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/UfkUfZ>>. Acesso em: 13 abr. 2018.

BANGASSER, P. E. **The ILO and the informal sector:** an institutional history. Geneve: International Labour Organization, 2000.

BOKO, G. M. J. Air pollution and respiratory diseases in African big cities: the case of Cotonou in Benin. In: BUNCH, M. J. B.; SURESH, V. M.; KUMARAN, T. V. (Ed.). In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON ENVIRONMENT AND HEALTH, 3., 2003, Chennai. **Proceedings...** Chennai: Department of Geography, University of Madras and Faculty of Environmental Studies, York University, 2003. p.32-43.

HART, K. Informal income opportunities and urban employment in Ghana. **Journal of Modern African Studies**, Cambridge, v.11, n.1, p.61-89, 1973.

HART, K. Small-scale Entrepreneurs in Ghana and Developement Planning. **Journal of Modern African Studies**, Cambridge, v.6, p.104-120, 1970.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA [INE]. **Repatriação de população residente segundo idade simples por sexo.** São Tomé, 2013a.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA [INE]. **IV Recenseamento geral da população e habitação de 2012 .** São Tomé, 2013b.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA [INE]. **Perfil da pobreza em São Tomé e Príncipe.** São Tomé: PNUD/INE, 2010.

KUMAR, A. **Understanding the emerging role of motorcycles in African cities:** a political economy perspective. Washington: The International Bank for Reconstruction and Development: The World Bank, 2011. (SSATP Discussion Paper, n.13).

LOPES, C. M. **Candongueiros e Kupapatas:** acumulação, risco e sobrevivência na Economia informal em Angola. Cascais: Principia, 2011.

LOPES, C. M. Hug me, hold me tight! the evolution of passenger transport in Luanda and Huambo (Angola), 1975-2000. In: GEWALD, J.-B.; LUNING, S.; WALRAVEN, K. **The speed of change:** motor vehicle and people in Africa, 1890-2000. Boston: Brill, 2009. p.107-126.

MAKESHIFT MAGAZINE. Disponível em:<<http://mkshft.org/>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

MAWUDEKU, K. **The youth and the employment situation in Togo**. Munich: MPRA, 2007. (Munich Personal RePEc Archive, n.6015). Disponível em: <[http://mpra.ub.uni-muenchen.de/6015/1/MPRA\\_paper\\_6015.pdf](http://mpra.ub.uni-muenchen.de/6015/1/MPRA_paper_6015.pdf)>. Acesso em: 14 jan. 2014.

MENZEL, A. **So we don't do something bad!** the double-edged qualities of motorcycle-taxi driving in post-war Sierra Leone. 2010. Paper apresentado na 53rd Annual Meeting of the African Studies Association, San Francisco, 2010.

MUTISO, W.; BEHRENS, R. Boda boda bicycle taxis and their role in urban transport system: case studies of Kisumu and Nakuru, Kenya. In: SOUTHERN AFRICAN TRANSPORT CONFERENCE, 30., 2011, Pretoria. **Proceedings...** Pretoria: Minister of Transport, 2011. p.430-444.

NCUBE, M. **Recognizing Africa's informal sector**. Costa do Marfim: African Development Bank Group, 2013. Disponível em: <<http://www.afdb.org/en/blogs/afdb-championing-inclusive-growth-across-africa/post/recognizing-africas-informal-sector-11645/>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

OGUNRINOLA, O. I. Informal self-employment and poverty alleviation: empirical evidence from motorcycle taxi riders in Nigeria. **International Journal of Economics and Finance**, Toronto, v.3, n.2, p.176-185, 2011.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **The informal economy and decent work**: a policy resource guide, supporting transitions to formality. Genebra, 2013.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **Decent work indicators in Africa**: a first assessment based on national sources. Genebra, 2012.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **The informal economy in Africa**: promoting transition to formality: challenges and strategies. Genebra, 2009.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **For debate and guidance**: the informal economy: Relatório de Governing Body Committee on Economic and Social Policy, GB.298/ESP/4. Genebra, 2007a.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **The informal economy**: enabling transition to formalization: Tripartite Interregional Symposium on the Informal Economy. Genebra, 2007b.



ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **A OIT e a economia informal**. Lisboa: Organização Internacional de Trabalho, 2005.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **Decent work and the informal economy**: Report VI, 90th International Labour Conference. Genebra, 2002a.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **Segurança social**: um novo consenso. Lisboa: Departamento de Cooperação: Ministério da Segurança Social e do Trabalho de Portugal, 2002b.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **Report of Director General Decent Work**: 87th International Labour Conference. Genebra, 1999a.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **International Symposium on Trade Unions and the Informal Sector**: conclusions and recommendations. Genebra, 1999b.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **Employment, incomes and equality**: a strategy for increasing productive employment in Kenya. Genebra, 1972.

OLUBOMEHIN, O. O. The development and impact of motorcycles as means of commercial transportation in Nigeria. **Research on Humanities and Social Sciences**, [S.l.], v.2, n.6, p.231-239, 2012.

OLVERA, L. D. et al. Motorbike taxis in the “transport crisis” of West and Central African cities. **EchoGéo**, [S.l.], v.20, abr./jun. 2012. Disponível em: <<http://echogeo.revues.org/13080>>. Acesso em: 16 jan. 2014.

RODRIGUES, C. **Os filhos não ligam. Os filhos não visitam**: o abandono de idosos em São Tomé e Príncipe. Lisboa: [s.n.], 2004.

SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE (Governo Constitucional). **Programa do XV Governo Constitucional**. 2012.

SCHLYTER, C. **International labour standards and the informal sector**: developments and dilemmas: working paper on informal economy, 3. Genebra: Employment Sector, International Labour Office, 2002.

Recebido em 9 de outubro de 2017

Aprovado em 5 de fevereiro de 2018



# RESENHA DO LIVRO *SOCIOLOGY IN SOUTH AFRICA: COLONIAL, APARTHEID AND DEMOCRATIC FORMS*

José KATITO<sup>1</sup>

SOORYAMOORTHY, R. *Sociology in South Africa: Colonial, Apartheid and Democratic Forms*. New York: Palgrave MacMillan, 2016. 135 p.

O conteúdo do livro de R. Sooryamoorthy, *Sociology in South Africa: Colonial, Apartheid and Democratic Forms*, é facilmente compreensível a partir do seu título. Concerne uma articulada análise do surgimento e da evolução da sociologia como disciplina teórica e prática na África do Sul, tendo em conta o modo como o colonialismo, o Apartheid e a democracia influenciaram as trajetórias da disciplina e a formação da sua identidade.

Utilizando material proveniente das duas principais bases de dados em que se encontram as publicações da e sobre a sociologia sul-africana, nomeadamente, a *South African Sociological Review (SARS)* e a *Web of Science (WoS)*, o livro mostra que a sociologia existe na África do Sul há mais de cem anos e o seu desenvolvimento foi fortemente influenciado pela política local. Ela foi introduzida no país no início de 1900 por filósofos, psicólogos e antropólogos instruídos na Europa. Estes cientistas incluíram a sociologia nos currículos dos seus departamentos no âmbito de programas ligados às políticas sociais viradas para o combate da pobreza da população branca. Tal vocação tornou-se ainda mais importante após a institucionalização e profissionalização da sociologia no período entre as décadas de 1930 e 1960, com a formação de departamentos autónomos de sociologia. A preocupação com a solução dos problemas sociais

---

<sup>1</sup> Instituto Superior Politécnico de Humanidades e Tecnologias Ekuikui II (ISUPE), Huambo – Angola. Professor de ciências sociais e socio-sanitárias. Universidade de Barcelona, Barcelona – Espanha. Doutor pelo Programa em Sociologia. jose.katito4studies@gmail.com.

do país acompanharia toda a história da sociologia até ao período pós-Apartheid, o que contribuiu para a formação de uma orientação mais empírica que teórica da disciplina na África do Sul.

Sooryamoorthy defende que o engajamento da sociologia sul-africana, com problemas cruciais, comportou certamente uma acumulação de conhecimento relevante sobre o país, mas a qualidade das pesquisas realizadas no período do Apartheid é questionável, pois aquele contexto de autoritarismo político e profundas divisões sociais criavam um clima hostil à pesquisa sociológica desencantada, livre e cientificamente objectiva. Dito noutros termos, por um lado, até ao fim do Apartheid em 1994 a sociologia produziu certamente um repertório de conhecimento sobre temas e problemas sul-africanos que hoje, na era democrática, servem de base para qualquer pesquisa social sobre o país: relações raciais; trabalho e relações industriais; Estado, Apartheid e democracia; desenvolvimento e urbanização; pobreza e desemprego; género e sexualidade; saúde e HIV/SIDA; problemas sociais como violência, crime, uso de drogas, alcoolismo e prostituição. Segundo o autor, este repertório, que é hoje estudado a partir duma perspectiva meta-analítica, tem servido também como base para a fundação de novos ramos da disciplina. Seria o caso da sociologia das profissões. Todavia, Sooryamoorthy afirma, devido às dificuldades postas pelo regime do Apartheid, eram escassos os estudos em larga escala, conduzidos por investigadores livres sobre uma população livre. As pesquisas eram circunscritas a determinados segmentos populacionais, carentes de teoria e fortemente permeadas por ideologias políticas. Esta situação foi exacerbada pela fraca coesão da comunidade sociológica sul-africana, tal como a sociedade em geral, após a institucionalização do Apartheid como política estatal em 1948, o sistema universitário sofreu uma marcada segregação racial e étnica, em conformidade com o *University Act* de 1959. O mundo da sociologia foi consideravelmente afectado. Formaram-se duas organizações antagónicas de sociologia: uma pro-apartheid, composta por sociólogos das universidades de língua Afrikaans (i.e. Pretoria, Rand, Stellenbosch) e uma anti-Apartheid, de sociólogos das universidades inglesas (i.e. Witwatersrand, Cape Town, Durban). As duas organizações criaram associações e revistas separadas, servindo-se delas como base operativa para as suas actividades académicas e extra-académicas. Além disso, a sociologia era extremamente dominada pela raça branca, embora a associação de língua inglesa tenha buscado, com algum sucesso, aliança com cientistas sociais negros do continente africano. Relacionado com este aspecto é o facto das universidades negras terem sido pobres em recursos financeiros, humanos e simbólicos como

a liberdade para participarem activamente nas actividades sociológicas. A fraca participação dos sociólogos sul-africanos em debates internacionais neste período é um outro problema relevante, diz o autor. Num ambiente deste tipo, sustenta Sooryamoorthy, a confiabilidade do conhecimento sociológico produzido na era do apartheid, do ponto de vista da sua capacidade de colher a complexidade da sociedade sul-africana, é questionável.

No que concerne às orientações teóricas, durante o Apartheid os sociólogos das universidades de língua Afrikaans privilegiavam o estrutural-funcionalismo nas suas análises da sociedade sul-africana, amiúde na tentativa de justificar o status quo das coisas. Por seu turno, particularmente no período entre as décadas de 1960 e de 1980, os sociólogos das universidades de língua inglesa inclinavam-se mais pelo marxismo com qual, em combinação com a sociologia do trabalho e das relações industriais, tentaram analisar criticamente o regime opressivo e explorador do Apartheid. O departamento de sociologia do *College of Durban* e a sua revista *South African Sociological Review (SARS)* estiveram na linha da frente desta perigosa actividade académica, a qual muitas vezes assumia contornos militantes típicos da pesquisa-acção para a emancipação do movimento negro dos trabalhadores, então interdito pelo Estado.

A integração entre os dois grupos profissionais da sociologia sul-africana só aconteceu no início do processo de democratização do país entre a década de 1980 e início de da década de 1990, culminando com a fusão das duas associações na actual *South African Sociological Association (SASA)* e das respectivas revistas na *South African Sociological Review (SARS)*.

Na hodierna África do Sul democrática, SASA e SARS são órgãos activos e funcionais da comunidade sociológica. Elas mobilizam grandes massas de estudantes que se inscrevem no curso de sociologia, internacionalizam a sociologia do país através da participação em associações e debates internacionais, e servem de guia para as ciências sociais do continente. Isto acontece, apesar do número de sociólogos sul-africanos ser limitado, devido ao progressivo individualismo e cooperativismo introduzidos pelo neoliberalismo económico (e pela democracia) no mundo académico.

Soorymoorthy observa que o contexto democrático é favorável à implementação de pesquisas em larga escala e em profundidade sobre temas e problemas da África do Sul, desde que sejam mantidas as condições de liberdade e sólida preparação teórica e metodológica dos pesquisadores.

No que tange à orientação metodológica, o livro de Soorymoorthy mostra que a sociologia sul-africana é carente nas metodologias quantitativas, seja ao

nível do ensino, seja ao nível da pesquisa. Consequentemente, ele advoga mais ensino da estatística na academia sul-africana. Analogamente, ele vê necessária a produção de mais doutores (PhD) no país, assim como a sua retenção na academia para subtraí-los do campo da consultoria que, em comparação com a academia, os graduados universitários de alto nível consideram mais atraente no actual contexto democrático e neoliberal.

Referindo-se aos desafios da sociologia na África do Sul democrática, Sooryamoorthy considera que existem várias esferas que, se potenciadas, poderiam ajudar a disciplina a livrar-se do legado do Apartheid. Uma delas concerne à relação entre a sociologia e outras disciplinas localizadas em departamentos não sociológicos. Uma segunda esfera diz respeito à relação dos sociólogos com os *mass media*. Esta permitiria a estes cientistas contribuir mais directa e conscientemente na luta pela justiça social e pelo desenvolvimento sustentável em geral, principalmente através da publicação de artigos sobre os problemas que afectam o país.

Estas recomendações são divisíveis. Aliás, na actual sociedade do conhecimento e de hibridismos, a ciência é chamada a aliar-se com campos científicos diversos e com outras formas do saber. Neste sentido, os estudos de HIV/SIDA tem empurrado os sociólogos a formas de intersectorialidade com economistas e antropólogos, entre outros, na tentativa de colherem a complexidade da epidemia. Desta maneira, os factores económicos e culturais que tornam as pessoas mais ou menos vulneráveis à infecção são estudados com mais ênfase, o que proporciona pormenores científicos daqueles campos aos sociólogos.

Sooryamoorthy não parece muito preocupado com a clarificação de alguns conceitos por ele empregues no livro. O primeiro é o conceito de “problemas sociais”, dentro do qual ele insere aspectos como a violência, o crime, o abuso de drogas, o alcoolismo e a prostituição. Não resulta claro o motivo pelo qual o item “HIV/AIDS”, por exemplo, é tratado separadamente do item “problemas sociais”, se considerarmos como problemas sociais todas as condições adversas ao desenvolvimento pessoal e colectivo e que, portanto, requerem intervenção tempestiva e oportuna.

Uma segunda observação da presente resenha tem a ver com os tipos de sociologia de Burawoy que, em certa medida, Sooryamoorthy utiliza para enquadrar as trajetórias da sociologia sul-africana. O enquadramento não parece consistente no livro, o que deixa o leitor que esteja pouco familiarizado com os tipos de sociologia de Burawoy com uma compreensão limitada ou, inclusive confusa da utilidade de tais categorias na análise do tema em questão. Especificamente,

pode não resultar clara a distinção entre as sociologias profissional, pública, crítica e da *policy*. Em particular, o leitor encontraria obscura a distinção entre “policy sociology” e “public sociology”. Neste sentido, talvez o livro de Sooryamoorthy se tivesse enriquecido ulteriormente explicando que, para o marxista Burawoy, a “policy sociology” relaciona-se com interesses privados, do mundo da consultoria, tipicamente, enquanto que a “public sociology” – fundada numa visão moralista e no pensamento crítico contra a auto-referencialidade do mundo académico e contra o capitalismo selvagem – pretende sustentar as iniciativas da sociedade civil para a justiça social, logo para a proteção de pessoas injustamente dominadas, exploradas ou excluídas pelo Estado e pelo Mercado.

Dito isto, o livro de R. Sooryamoorthy, *Sociology in South Africa: Colonial, Apartheid and Democratic Forms*, é uma obra fundamental para quem se interesse pela formação de tradições sociológicas em diferentes nações, tendo em conta o contexto político, institucional e intelectual em que a disciplina se situa.

Recebido em 29 de outubro de 2017

Aprovado em 22 de janeiro de 2018



# EXPRESSÕES POLÍTICAS NOS MUROS DE MINDELO, CABO VERDE

Suélen Pinheiro Freire ACOSTA<sup>1</sup>  
Anelise Fabiana Paiva SCHIERHOLT<sup>2</sup>

O presente ensaio visa apresentar diferentes contestações políticas observadas em muros da periferia de Mindelo, em Cabo Verde. As imagens foram produzidas no âmbito do projeto de mobilidade acadêmica Dinâmicas de Gênero em Cabo Verde<sup>3</sup>, em fevereiro de 2015. Mindelo localiza-se na ilha de São Vicente, uma das nove que compõem o país.

Com história marcada por processos de migração, Cabo Verde tem sido considerado “um país de encontros” (TEIXEIRA, 2011). Atualmente, além de turistas de várias partes do mundo, Mindelo é palco do (re)encontro de caboverdianos retornados de outros países. A saída para estudos e busca de melhores empregos tem sido comum, especialmente entre os jovens que se deslocam ao Brasil ou aos Estados Unidos. O retorno destes ao país, muitas vezes como deportados, resulta em contato mais direto com a cultura juvenil destes países (LIMA, 2010). Além disso, o consumo de bens culturais e midiáticos destes países os insere no mapa global da cultura Hip Hop (ACOSTA, GADEA, 2016). Lima (2010) observa a reprodução da “performance thug” por parte dos jovens caboverdianos, após vivência nos guetos norte americanos, prática diretamente relacionada ao preconceito sofrido por estes, estigmatizados como “gângues”. Entretanto, a inserção de jovens caboverdianos na cultura HipHop não ocorre meramente pela “imitação”. Notável nos grafites e “pixações” nos muros de Mindelo, os jovens da região colocam seu próprio traço, linguagem e revindi-

---

<sup>1</sup> Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo – RS – Brasil. Bolsista Capes. Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. [suelenpfacosta@gmail.com](mailto:suelenpfacosta@gmail.com).

<sup>2</sup> Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo – RS – Brasil. Bolsista Capes. Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. [nise\\_paiva@yahoo.com.br](mailto:nise_paiva@yahoo.com.br).

<sup>3</sup> Projeto de cooperação internacional coordenado pela Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Mirian Steffen Vieira (PPGCS Unisinos).

cações no Hip Hop. Barros e Lima (2012) identificam este fenômeno como “indigenização do Hip Hop”.

Escrituras em crioulo, língua “materna” do país, e em inglês ocupam os mesmos muros; De modo semelhante, mesma modalidade artística faz referência aos rappers Snoop Dog, Tupac, a Bob Marley e ao político e teórico do pan africanismo Amílcar Cabral. O destaque a Amílcar Cabral também representa a pertinência de suas reivindicações políticas para a juventude no contexto atual de Cabo Verde. Nesse sentido, grafites e pizações pedem por “freedom”, desafiam a polícia e possíveis rivais, expondo as dificuldades encontradas pelos jovens de periferia, como o desemprego e embates com a polícia, especialmente quando buscam acessar o centro da cidade. Notável nos grafites e nas falas dos jovens da região, estas aparecem como suas principais reivindicações, que podem ser observadas também em outros contextos periféricos. Não só se inserem em uma cultura global, como demonstram enfrentar uma problemática também “global”, comum a jovens de periferia de diferentes países.

**Figura 1** – Quem são eles contra nós?



**Fonte:** Elaboração própria (2015).



**Figura 2** – 100% Negro



**Fonte:** Elaboração própria (2015).

**Figura 3** – Black side, Thug Lafe e Brasil



**Fonte:** Elaboração própria (2015).

**Figura 4** – Legalaiss



**Fonte:** Elaboração própria (2015).

**Figura 5** – “Polícia já era”



**Fonte:** Elaboração própria (2015).

**Figura 6 – 2 Pac**



**Fonte:** Elaboração própria (2015).

**Figura 7 – Expressões e encontros na rua**



**Fonte:** Elaboração própria (2015).



**Figura 8 – Grafite T-Cemiter**



Fonte: Elaboração própria (2015).

**Figura 9 – Grafite T- Cemiter Freedom**



Fonte: Elaboração própria (2015).

**Figura 10** – Grafite T- Cemiter - Amilcar Cabral



**Fonte:** Elaboração própria (2015).

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, S. P. F.; GADEA, C. A. “T-Cemiter”: o grafite como expressão das preocupações políticas de jovens em Cabo Verde. In: ROCHA, E. V.; VIEIRA, M. S. (Org.). **Mobilidade acadêmica e deslocamentos de perspectivas**. Cabo Verde: Edições Uni-CV; Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2016. p.33-65. (Estudos Sociais Cabo Verdianos; v. 6).

BARROS, M.; LIMA, R. W. Rap Kriol(u): o pan-africanismo de Cabral na música de intervenção juvenil na Guiné-Bissau e em Cabo-Verde. **REALIS** – Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais, Pernambuco, v.2, n.2, p.89-117, 2012.

LIMA, R. W. Thugs: vítimas e/ou agentes da violência? **Revista Direito e Cidadania**, Belo Horizonte, n.30 nesp., p.191-220. 2010.

TEIXEIRA, J. M. D. **Os jovens e o tempo em Cabo Verde**: subjetividades em transformação. 2011. 145 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

Recebido em 10 de outubro de 2017

Aprovado em 17 de janeiro de 2018

STAEPE – Seção Técnica de Apoio ao Ensino, Pesquisa e Extensão  
Laboratório Editorial  
Rodovia Araraquara-Jaú, km 01  
14800-901 – Araraquara  
Fone: (16) 3334-6275  
e-mail: [laboratorioeditorial@fclar.unesp.br](mailto:laboratorioeditorial@fclar.unesp.br)  
<http://www.fclar.unesp.br/laboratorioeditorial>

Produção Editorial:

