



— série —

BRASIL & AFRICA

**ÁFRICA-BRASIL NO SÉCULO XXI
I SEMINÁRIO DE PESQUISADORAS
E PESQUISADORES DO IEAF-UFPE**

Eliane Veras Soares e Remo Mutzenberg (organizadores)

África-Brasil no Século XXI

África-Brasil no Século XXI

I Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do IEAF-UFPE

Eliane Veras Soares e Remo Mutzenberg (organizadores)



série

**BRASIL
& AFRICA**

COLEÇÃO ENSAIOS

5

RECIFE/2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Reitor:

Profº Drº Anísio Brasileiro de Freitas Dourado

COMISSÃO EDITORIAL

Coordenador:

Profº Drº Marco Mondaini (DSS/UFPE)

Vice Coordenador:

Profº Drº José Bento Rosa da Silva (DH/UFPE)

CONSELHO EDITORIAL:

Ana Cristina Vieira (UFPE/Brasil), Ana Piedade Monteiro (Unizambeze/Moçambique), Carlos Arnaldo (Universidade Eduardo Mondlane/ Moçambique), Colin Darch (University of Cape Town/África do Sul), David Hedges (Universidade Eduardo Mondlane/Moçambique), Dayse Cabral de Moura (UFPE/Brasil), Edilson Fernandes de Souza (UFPE/Brasil), Eliane Veras Soares (UFPE/Brasil), Eurídice Monteiro (Universidade de Cabo Verde/Cabo Verde), Gustavo Gomes da Costa Silva (UFPE/Brasil), Isabel Casimiro (Universidade Eduardo Mondlane/Moçambique), Jacimara Souza Santana (UNEB/Brasil), João Carlos Trindade (Centro de Estudos Sociais Aquino de Bragança/Moçambique), José Bento Rosa da Silva (UFPE/Brasil), Judith Head (University of Cape Town/África do Sul), Maram Mané (Escola Nacional de Saúde/Guiné Bissau), Marco Mondaini (UFPE/Brasil), Marcos Costa Lima (UFPE/Brasil), Remo Mutzbenberg (UFPE/Brasil), Robert Slanes (UNICAMP/Brasil), Solange Rocha (University of Cape Town/África do Sul), Teresa Amal (Universidade de Coimbra/Portugal), Tereza Cruz e Silva (Universidade Eduardo Mondlane/Moçambique), Valdemir Zamparoni (UFBA/Brasil).

Projeto Gráfico:

Daniel L. Apolinário e Xenya Bucchioni

Diagramação:

Vanessa Oliveira

Catálogo na fonte:

Bibliotecária Kalina Lígia França da Silva, CRB4-1408

S471a Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do IEAF- UFPE (1. : 2017 set. 11-13 : Recife, PE).

África & Brasil no século XXI [recurso eletrônico] / organizadores : Eliane Veras Soares e Remo Mutzenberg. – Recife : Ed. UFPE, 2019.

(Série Brasil & África. Coleção Ensaaios.5).

Vários autores.

Inclui referências.

ISBN 978-85-415-1150-6 (online)

1. Sociologia – África – Congressos. 2. Sociologia – Brasil – Congressos. I. Soares, Eliane Veras (Org.). II. Mutzenberg, Remo (Org.). III. Título. IV. Título da série.

305 CDD (23.ed.)

UFPE (BC2019-071)

APRESENTAÇÃO DA SÉRIE

Constituída por 3 Coleções (Pesquisas, Ensaios e Clássicos), a Série Brasil & África expressou, quando da sua criação no ano de 2014, duas ordens de fatos fundamentais: por um lado, a virada geopolítica ocorrida no Brasil no início do século XXI, que apontava para a mudança na ordem de prioridades no campo das relações internacionais, com a passagem de ênfase do diálogo “Norte-Sul” para o diálogo “Sul-Sul”¹; por outro lado, a tomada de consciência da necessidade de construção de laços mais estreitos no campo acadêmico-intelectual entre os saberes que são construídos no Brasil e no continente africano – especialmente, mas não de maneira exclusiva, nos países africanos de língua oficial portuguesa (PALOPs).

Fundada em tal princípio, a Série Brasil & África nasceu assumindo o compromisso ético de edificação de novos olhares que fossem

1 Lamentavelmente, tal virada geopolítica sofreu uma regressão em decorrência das novas orientações de política internacional assumidas pelo governo ilegítimo que se formou no Brasil na sequência do golpe de Estado midiático-jurídico-parlamentar que depôs a presidente Dilma Rousseff, em 2016 – regressão acentuada com a posse em janeiro de 2019 do presidente eleito e da indicação do novo ministro das relações exteriores, com uma agenda de retorno aos tempos de submissão completa ao imperialismo estadunidense.

suficientemente capazes de reconhecer as novas experiências sociais e políticas antissistêmicas emergentes no Brasil e em África, direcionadas à construção de uma nova ordem referenciada na afirmação da democracia e dos direitos humanos compreendidos na sua radicalidade, como forças voltadas à socialização do poder.

Dentro desse contexto, a Série Brasil & África surgiu assumindo a diretriz do alinhamento ao conjunto de iniciativas surgidas na última década no sentido de aproximar universidades e centros de pesquisa engajados no processo de reflexão crítica sobre os traços universais que identificam os Estados e sociedades do Sul do mundo num mesmo quadrante geopolítico, mas, também, sobre as suas particularidades histórico-sociais, responsáveis pela sua diferenciação.

Inicialmente apoiada pela Pró-Reitoria de Extensão, a Série Brasil & África vincula-se agora ao Instituto de Estudos da África (IEAf) da UFPE, uma nova unidade acadêmica que nasceu como expressão dos compromissos assumidos pela instituição na direção da sua internacionalização.

Marco Mondaini

(Professor da UFPE e Coordenador da Série Brasil & África)

RELAÇÃO DOS LIVROS PUBLICADOS DA SÉRIE BRASIL & ÁFRICA

COLEÇÃO CLÁSSICOS

Sonhar é preciso – Aquino de Bragança: Independência e revolução na África portuguesa (1980-1986)

Marco Mondaini (organizador)

O mineiro moçambicano: Um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane

Ruth First (coordenadora)

Cultura em tempos de libertação nacional e revolução social: Amílcar Cabral, Samora Machel e Mário de Andrade

Marco Mondaini (organizador)

COLEÇÃO PESQUISAS

Paz na terra, guerra em casa. Feminismo e organizações de mulheres em Moçambique

Isabel Casimiro

Entre os senhores das ilhas e as descontentes. Identidade, classe e gênero na estruturação do campo político em Cabo Verde

Eurídice Furtado Monteiro

HIV AIDS e as teias do capitalismo, patriarcado e racismo: África do Sul, Brasil e Moçambique

Solange Rocha, Ana Cristina de Souza Vieira,
Evandro Alves Barbosa Filho (organizadores)

História, saúde e culturas em África e Brasil

Jacimara Souza Santana (organizadora)

COLEÇÃO ENSAIOS

Mortalidade das mulheres em idade fértil e mortalidade materna: Tendências, determinantes e causas numa coorte comunitária na Guiné Bissau de 1996 a 2007

Maram Mané

*Voluntários forçados: Discurso e contradiscurso
acerca do trabalho nas colônias lusas – (1925-1935)*

José Bento Rosa da Silva

*O continente demasiado grande: Reflexões sobre
temáticas africanas contemporâneas*

Colin Darch

*As antinomias do desenvolvimento: Uma crítica aos
megaprojetos no Brasil, Moçambique e Cabo Verde*

Marco Mondaini (organizador)

ÁFRICA-BRASIL: UM CONVITE À LEITURA

Eliane Veras Soares¹ e Remo Mutzenberg²

O Instituto de Estudos da África da Universidade Federal de Pernambuco – IEAf – UFPE, criado em 1 de dezembro de 2015, tem como missão a produção e a divulgação de conhecimentos sobre o continente africano, abrangendo as diversas áreas do conhecimento, com ênfase nas disciplinas de humanidades. A fundação do IEAf – UFPE deu-se pela iniciativa de um grupo de sete professores da Universidade atuando nas áreas de serviço social, história, educação e sociologia e contou com o apoio do reitor Anísio Brasileiro. Em quase três anos de atuação, o Instituto somou entre seus associados um conjunto de pesquisadores nacionais e internacionais, totalizando 58 pesquisadores associados em nível de mestrado e doutorado, e 7 pesquisadores associados em nível de graduação. Estes pesquisadores atuam nas áreas de antropo-

1 Socióloga, Professora Associada da Universidade Federal de Pernambuco (DS/UFPE), Coordenadora do IEAf-UFPE (2017-2018).

2 Sociólogo, Professor Associado da Universidade Federal de Pernambuco (DS/UFPE), Pesquisador Fundador do IEAf-UFPE.

logia, ciência política, educação, filosofia, geografia, história, jornalismo, letras, saúde pública, serviço social e sociologia.

Em setembro de 2017 organizamos o I Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do IEAF-UFPE com um duplo objetivo. O primeiro, promover o encontro e o (re)conhecimento dos seus pesquisadores associados (muitos deles oriundos de universidades situadas fora do estado de Pernambuco e do Brasil) e de seus respectivos campos de atuação, objetos de estudo, referenciais teóricos; desse encontro, acreditávamos, poderiam surgir novas redes de pesquisadores tanto dentro de campos de conhecimento específico, quanto de caráter interdisciplinar. O segundo objetivo consistia em realizar um amplo debate em torno do tema “África-Brasil no século XXI”. Nossa preocupação era, e continua sendo, compreender as relações entre o continente africano e o Brasil. Entretanto, naquele momento, dada a conjuntura política que impôs um ameaçador retrocesso no campo do investimento na educação superior e na pesquisa científica bem como o recuo da política externa brasileira em direção ao continente africano, queríamos também entender o impacto dessa conjuntura para a pesquisa que se faz sobre aspectos diversos das sociedades africanas a partir do Brasil. Essa questão não foi respondida, ela permanece em aberto, fazendo parte de nossas preocupações diárias. De todo modo, alcançamos o objetivo de melhor conhecer as pesquisas que vêm sendo realizadas em diversas áreas.

O Seminário contou com duas conferências. A conferência de abertura foi proferida pelo prof. Kabengele Munanga, intitulada “Os desafios da África no século XXI: construção das nacionalida-

des, democracias e desenvolvimento” (confira o capítulo 1), e a de encerramento pela profa. Antonádia Borges intitulada "Pedra sobre pedra: a vida cotidiana e as expectativas de uma política espetacular na África do Sul".

Além das conferências foram organizadas três mesas redondas com as seguintes temáticas: Gênero e questão racial; Arte, cultura e literatura; e Processos políticos e políticas públicas. Ponto alto do Seminário foi a participação nos Grupos de Trabalho, totalizando quatro grandes eixos temáticos, três deles referentes aos temas das mesas acima referidos e um sobre História da África e Educação das Relações Etnicorraciais. Em cada Grupo de Trabalho foram apresentados cerca de 12 pesquisas realizadas por estudantes de graduação, mestrandos, doutorandos e professores. O que o leitor encontrará nas próximas páginas é uma rica amostra do que foi discutido entre os dias 11 a 13 de setembro de 2017. Assim, para além do público de 160 pessoas que acompanhou o Seminário, um público mais amplo poderá ter acesso a parte significativa de seu conteúdo.

A publicação que entregamos agora representa, para nós, uma dimensão importante da missão do Instituto de Estudos da África da UFPE. Desejamos que os próximos seminários sejam ainda mais exitosos e que a sua ampla divulgação em formato de livro possa se realizar para que todos aqueles que trabalham com temáticas afins, e aqueles que são movidos pela curiosidade, possam ter acesso. Acreditamos que este é um dos principais mecanismos de democratização do conhecimento.

O continente africano é ao mesmo tempo próximo e muito distante de todos nós. Próximo, no sentido de que nossa formação social se deu a partir de um profundo processo de exploração de povos africanos que para cá foram transplantados de modo compulsório e degradante. A resistência desses povos e culturas diversas é uma das principais forças formadoras da nossa sociedade. Entretanto, desconhecemos profundamente essa realidade o que, a nosso ver, compromete o nosso presente e nosso futuro como nação, enredados que estamos em concepções deturpadas e preconceituosas a respeito de nós mesmos. Por essa razão e pela urgência de se combater as consequências nefastas dessa memória coletiva obliterada, os movimentos sociais exigiram e lograram a garantia do Estado de implementar uma política pública educacional e de fomento à pesquisa a fim de superar o apagamento de nossas origens africanas da nossa história e da vida cotidiana na sociedade brasileira contemporânea. Acreditamos que o caminho proposto pelo IEAf-UFPE pode contribuir para encurtar a distância que foi deliberadamente construída em relação ao continente africano, em especial, a partir do final do século XIX.

O primeiro texto, “Os desafios da África no século XXI: construção das nacionalidades, democracias e desenvolvimento”, de autoria da Kabengele Munanga, aborda os grandes desafios no processo de construção de nações democráticas, de suas identidades nacionais e de seu desenvolvimento, considerando as suas raízes em fatores externos decorrentes dos processos coloniais e da adoção de modelos políticos, após as independências, incompatíveis em relação às diversidades e à construção da paz no continente. Além

destes fatores, analisa o contexto atual da pobreza, questões étnicas, o subdesenvolvimento e a marginalização do continente agravada pela globalização. Daí, sinaliza alguns desafios aos dirigentes africanos: “a questão de saber como construir uma identidade nacional sem prejudicar o desenvolvimento das identidades étnicas e regionais que são fontes de riquezas culturais, mas ao mesmo tempo ameaçadoras da unidade nacional, pois manipuladas política e ideologicamente na luta pelo poder”.

Para além das dificuldades, Kabengele Munanga focaliza também as experiências positivas acumuladas nos últimos cinco séculos e que poderão ser tomadas como ponto de referência neste milênio. Nesta direção, salienta a presença de uma nova geração de dirigentes que busca superar a visão de vítimas da História para pensar que a “África não deve mais perder tempo em reclamar a ajuda do mundo inteiro em reparação aos crimes do colonialismo e da escravidão. Esta nova geração recusa a velha dependência colonial e conta com sua própria força. Daí a ideia do renascimento africano”.

No contexto atual, os países africanos, ainda que libertos, enfrentam, em sua maioria, grandes desafios no processo de construção de nações democráticas, de suas identidades nacionais e do seu desenvolvimento. Em sua exposição o autor coloca como desafio a busca de superação de uma concepção de Estado-nação, herdada do Ocidente, na direção de um modelo de Estado efetivamente multicultural e multinacional que se aproximaria daquilo que eram as organizações sociais dos povos africanos antes das invasões coloniais.

É no âmbito das iniciativas africanas, a exemplo da Comissão Econômica das Nações Unidas para a África, do projeto pan-africanista de autodeterminação para a independência econômica apoiada na solidariedade, das conferências nacionais soberanas dos anos 1990 sobre a estrutura do Estado, que se encontra fontes de reflexão e inspiração que permitiriam “satisfazer as aspirações profundas do povo pela democracia e pelo progresso social”. Nas palavras de Kabengele Munanga, “nossas nações ainda estão em processo de sua formação e construção e penso que não é tarde repensar os legados envenenados que recebemos dos colonizadores”.

O artigo de Osmundo Pinho, “Antropologia, gênero e poder em Moçambique” tem como objeto fundamental a relação entre a antropologia, o poder colonial, a regulação de gênero e a construção do Estado ou estatização da sociedade moçambicana. O autor retoma o debate sobre gênero e parentesco no campo da antropologia funcionalista e a invenção do “nativo/nativa” no âmbito colonial. A pergunta que guia o texto é, primordialmente, sobre as razões do Estado colonial português e, quase paradoxalmente, do regime socialista da FRELIMO terem atribuído um alto grau de importância a questões como a poligamia, os ritos de iniciação, o divórcio e, em particular, ao *lobolo*.

Osmundo Pinho considera que um aspecto fundamental a ser analisado pela antropologia contemporânea – referindo-se ao *lobolo* “moderno” no Sul de Moçambique – diz respeito aos “limites epistemológicos fornecidos por uma malha teórica estabelecida em bases coloniais, constrangida, que estava a operar em termos de uma oposição cristalina entre “nós” e “eles”, e devotada a co-

nhecer para submeter”. Em sua análise, seria ainda no registro da autoridade colonial, em um contexto político diverso, que se localizaria a introdução de categorias de gênero no cálculo político-discursivo de produção do Estado moçambicano. A despeito deste cálculo político-discursivo, a instituição do lobolo permanece como uma instituição viva e subjetivamente vigorosa. O problema de pesquisa é expresso da seguinte maneira: “a luta revolucionária de libertação nacional e, na verdade, de construção nacional, em Moçambique, abriu espaço para a reconsideração teórica e política da modernidade africana e de seus impasses específicos, tornando algo desajustada a velha abordagem etnográfica. Mas o preço da noiva, o lobolo, foi primeiro representado sob esse enquadramento antropológico. Como poderíamos reconsiderá-lo sob perspectiva pós-colonial?”

O texto seguinte, “Poligrafias do feminismo negro: marcas da in-submissão e autenticidade”, de Diogivânia Silva rememora a sua vivência teórica e “redescoberta como mulher, psicóloga, pesquisadora, classe média e lésbica, dedicada algumas décadas a questões de gênero”, e sua aproximação com as epistemologias feministas negras. Na reconstrução desta aproximação, faz uma leitura de como algumas feministas negras contemporâneas, em particular bell hooks e Grada Kilomba, buscaram inspiração no legado de Sojourner Truth (1797-1883), autora considerada “responsável pelo pensamento embrionário do feminismo negro em escala global”. Na sua condição de ex-escrava e da vivência de diferentes níveis opressão, Truth engendrou um *locus* de pertencimento inerente às demandas das mulheres negras. O texto

coloca em relevo a contribuição fundamental do pensamento de Truth como horizonte epistêmico do Feminismo Negro. Como fundamento deste pensamento, revela-se uma postura contra-hegemônica, um horizonte epistêmico do Feminismo negro como implicações no campo das lutas sociais e na construção do conhecimento científico.

Em “Exílio como destino”, de Zuleide Duarte, somos convidados a refletir sobre o sofrimento e as feridas abertas nas trajetórias dos exilados a partir da leitura do romance de cariz autobiográfico *O ventre do Atlântico* (2004), da escritora senegalesa Fatou Diome. Radicada na França e politicamente atuante na defesa dos direitos dos migrantes africanos nas sociedades europeias, a escritora revela por meio da literatura, segundo Zuleide Duarte, “a impossibilidade de recuperar a pátria para sempre perdida” e a condição permanente de desterrada a que o exílio condena. De modo que “a narradora [ela própria escritora] inscreve seu nome no rol dos escritores da contemporaneidade que, exilados, produzem uma literatura que traduz a experiência e o desejo de fixar a imagem do seu lugar de pertença, na configuração de um mundo onde a labilidade das fronteiras desfaz os antes fortes muros e suplanta os toques de silenciamento pelas vozes que não se calam”. Trata-se de um artigo escrito com profunda empatia capaz de provocar no leitor um efeito tão perturbador quanto a leitura da obra de Fatou Diome.

Luiza Nascimento dos Reis nos leva à Dacar de Léopold Senghor em plena efervescência da negritude e da continuidade das lutas contra o colonialismo. O motivo dessa vista é o I Festival Mun-

dial de Artes Negras, realizado na capital do Senegal em 1966. A análise da historiadora recai sobre os conflitos e contradições que envolveram a formação da comissão instituída pelo Itamaraty para organizar a seleção dos artistas que deveriam representar o Brasil no inédito Festival. O farto material trabalhado revela a tensão existente entre a perspectiva da negritude abraçada por intelectuais e políticos na África – e fora dela – e a ideologia da democracia racial constitutiva do ideário do Estado brasileiro antes e durante o regime de exceção instituído em 1964. “Entre a democracia racial e a negritude no I Festival Mundial de Artes Negras (Dacar, 1966)” coloca o dedo no nervo exposto da nossa identidade nacional, revelando o quanto disputas ocorridas em um passado recente continuam balizando comportamentos, pertencimentos e políticas de estado.

“Os entre-lugares de uma história em preto e branco: as trajetórias de Ange Miguel do Sacramento”, de Cibele Barbosa, narra a incrível trajetória de um africano nascido nos anos 1920 no então Daomé, atual Benin, neto do liberto baiano Miguel do Sacramento que, nos anos 1875-80, foi para a Nigéria com um grupo de brasileiros retornados. Por meio da múltiplas idas e vindas entre o continente africano, o Brasil e o continente europeu, a autora analisa os dilemas identitários de Ange Miguel do Sacramento utilizando-se das noções de “diáspora”, “entre-lugar” e “deslocações existenciais” . Trata-se de um exemplo rico das profundas relações entre biografia e história que nós leva a refletir sobre situações de ambiguidade e ambivalência vividas, aqui e em outros lugares em momentos diversos, a partir do marcador racial.

No artigo “Megaprojetos e desenvolvimento (in)sustentável no Brasil e em Moçambique: do PRODECER ao ProSAVANA”, os autores contextualizam os megaprojetos de infraestrutura dentro do processo de reestruturação produtiva capitalista, da sua mobilidade geográfica e descentralização do capital. Como observam, os megaprojetos são exemplares da nova lógica territorial na dinâmica da expansão do capitalismo na atualidade. Tais projetos, apesar do discurso de que estas grandes obras representariam o interesse nacional e que seriam essenciais para o crescimento e desenvolvimento dos países, estão subsumidos à lógica de desenvolvimento desigual e hierarquizado entre os países. Tais projetos. Como destacam os autores, “tem provocado mudanças nas relações sociais de produção, bem como gerado conflitos sobre uso e posse de terra envolvendo as organizações da sociedade civil, as comunidades e as empresas responsáveis pelos megaprojetos. Estes aspectos são analisados a partir do o Programa de Cooperação Nipo-Brasileira para Desenvolvimento dos Cerrados (PRODECER), base paradigmática do Programa de Cooperação Tripartida para o Desenvolvimento Agrícola da Savana Tropical em Moçambique (ProSAVANA). Os autores concluem que o ProSAVANA “reproduz aspectos da dominação colonial, como a expulsão das populações locais de suas terras, da mesma forma que aconteceu no Brasil com o PRODECER”.

No artigo “Africanos no Recife nos séculos XIX e XX: os periódicos como fonte”, José Bento da Silva Rosa explora com maestria e sensibilidade os jornais da cidade do Recife entre os séculos XIX e XX. Em meio a incríveis histórias de abusos sofridos pelos afri-

canos livres que aqui residiam numa sociedade formalmente escravocrata até 1888, o autor ressalta a construção de estereótipos que permanecem ativos na consciência coletiva. Nas suas palavras: “entre a realidade e a ficção, os jornais do Recife inventaram os africanos residentes na cidade. Aliás, essa representação foi um desdobramento de uma África inventada pelo Ocidente a partir do processo de formação e expansão do capitalismo, conforme registram alguns pesquisadores (MUDIMBE, 1994; MBEMBE, 2018; SERRANO; WALDMAN, 2007)”. A abordagem utilizada por José Bento da Silva Rosa pode ser amplamente utilizada nos dias de hoje quando o tema da migração tem sido colocado na ordem do dia, em especial, a partir da perspectiva do Norte global. Cabe perguntar até que ponto, na segunda década do século XXI, estamos reeditando estereótipos que se encaixavam numa sociedade (pós)colonial, escravagista e periférica.

1. OS DESAFIOS DA ÁFRICA NO SÉCULO XXI: CONSTRUÇÃO DAS NACIONALIDADES, DEMOCRACIAS E DESENVOLVIMENTO¹

Kabengele Munanga²

O continente africano e a África subsaariana têm uma longa história que remonta à própria origem da Humanidade, pois foi neste continente que surgiram os ancestrais dos homens e das mulheres que habitam nossa galáxia. No entanto, não deveríamos esquecer que quando falamos da África estamos falando de cerca de um bilhão de habitantes distribuídos entre 55 países, de centenas de línguas, de povos e culturas. Essa complexidade

1 Conferência de abertura do I Seminário de Pesquisadoras e pesquisadores do IEAf “África – Brasil no século XXI, realizado na Universidade Federal de Pernambuco de 11 a 13 de setembro de 2017.

2 Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, USP, Brasil. Professor titular aposentado da Universidade de São Paulo, USP. Atualmente, professor visitante sênior da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), através de bolsa da CAPES. Atua principalmente nas áreas de Antropologia da África e da população Afro-brasileira, com enfoque nos seguintes temas: racismo, políticas e discursos antirracistas, negritude, identidade negra versus identidade nacional, multiculturalismo e educação das relações étnico-raciais.

do continente em termos etnolinguísticos, histórico-culturais e político-ideológicos exige cautela e prudência com teorizações generalizantes que em vez de explicar esse continente, podem simplesmente desembocar em reducionismos mutiladores.

Entretanto, a África viveu e vive, experiências históricas comuns e apresenta semelhanças culturais que ofereceriam algumas possibilidades para compreendê-la como totalidade complexa sem afogar na generalização as peculiaridades e experiências das Nações nela contidas. Sua história é marcada pelas violências das conquistas e ocupações coloniais e suas consequências no processo de construção das nações africanas de hoje.

Com efeito, os países da África subsaariana, dita negra, começaram a se libertar do jugo colonial a partir de 1957, a começar com Gana que completou seus 60 anos de independência em 06 de março deste ano. Entre 1960 e 1965 a quase totalidade dos países, antigas colônias da França e Grã-Bretanha acedeu à sua independência. Precisou-se esperar ainda cerca de 10 anos durante os quais as antigas colônias portuguesas finalmente se libertaram pela guerra armada. Dois casos pendentes deixavam ainda incompleto o quadro das independências africanas: a Namíbia, ilegalmente ocupada pelo regime do *apartheid* do qual se libertou em 1990 e a África do Sul, onde a maioria da população negra não tinha direito político na terra de seus ancestrais e que se libertou do *apartheid* apenas em 1994.

No entanto, os países africanos ainda que libertos enfrentam, em sua maioria, grandes desafios no processo de construção

de nações democráticas, de suas identidades nacionais e do seu desenvolvimento. A explicação desta situação não está na natureza dos africanos, nem em suas culturas. Ela tem raízes profundas nos fatores históricos externos decorrentes do processo colonial e nos fatores internos decorrentes dos modelos políticos adotados por muitos dirigentes africanos depois das independências. Esses modelos, incompatíveis com o respeito e a representação da diversidade, estariam na base das guerras civis pelo acesso ao poder e das inúmeras violências que prejudicam a construção da paz no continente. Acrescentam-se a pobreza, o subdesenvolvimento e a marginalização cada vez mais crescentes, agravados pela globalização.

A África de hoje não é nada mais que o resultado de uma longa história de cerca de cinco séculos consecutivos de exploração que ela atravessou, carregando, na entrada do novo século, os saldos negativos dos séculos anteriores, ainda que permeados pelos saldos positivos. Visto deste ângulo, suas perspectivas no contexto do novo milênio e da globalização, realizar-se-ão com base nesses saldos positivos e negativos provindos dos séculos passados, seja em termos acumulativos, seja em termos de ruptura.

Embora a escravidão e a colonização tivessem marcado a história da humanidade dos tempos mais remotos aos tempos modernos, as sociedades africanas foram as únicas nos últimos cinco séculos a ser submetidas a esses humilhantes processos de destruição e desumanização.

Examinando friamente a situação do continente africano no tempo e no espaço, a sensação que temos é a de fraqueza e de fracasso pelo fato de ter sido dominado, e de suas populações terem sido transportadas e escravizadas longe de suas terras; por terem sido colonizadas dentro do seu próprio território; pelo fato de sua elite, na maioria dos próprios países tornados independentes, não ter conseguido gerir a coisa pública, de acordo com os interesses de seus povos, como se esperava, e por ter servido como testa de ferro ao imperialismo; pelo fato de seu povo da diáspora, grande vítima do racismo, ocupar coletivamente posições inferiores na escala social, no comando político e econômico dos diversos países onde se encontram. Uma longa viagem no tempo e no espaço ofereceria suficientes elementos de reflexão para que possamos entender as perdas que a África carrega de milênio em milênio e que contribuíram negativamente em seu processo de desenvolvimento.

Os quase três séculos de tráfico negreiro tiveram entre outras consequências além da violência social, uma perda populacional (cerca de 40 a 100 milhões de pessoas) com pesadas consequências para o seu desenvolvimento, além de dismantelar suas estruturas políticas tradicionais. Imediatamente após o tráfico veio o colonialismo, acrescentando à pilhagem dos homens, a pilhagem das terras e das riquezas naturais.

Os africanos travaram uma longa luta para romper com os vínculos colonialistas. Assim conquistaram as independências, que a justo título significam o fim das barreiras sociais e raciais, a desmistificação da “inferioridade natural” dos africanos e o desman-

telamento do velho espectro da “superioridade natural” do branco. As independências representaram um momento de ruptura entre um passado de humilhação, de desumanização, de exploração e um futuro diferente a ser construído.

Mas no caminho da construção desse novo futuro, que se inicia na década de 60 do século XX, os africanos continuaram a carregar os legados da colonização em suas estruturas políticas e econômicas. Sua economia é, desde a colonização, orientada e controlada do exterior. Sua infraestrutura é ainda colonial apesar dos esforços de alguns dirigentes nacionalistas. A velha ordem econômica internacional se mantém apesar dos discursos e das declarações feitas nos foros mundiais para transformá-la numa nova ordem, que repartiria equitativamente as riquezas da humanidade. A pilhagem da África que começou com o tráfico negreiro, a escravidão e a colonização, prolonga-se hoje através da chamada “troca desigual” e do neocolonialismo.

A questão da democracia e da construção de um Estado-Nação no modelo ocidental é uma das mais cruciais da África hoje. Pensava-se, no início dos anos 1960, que a transferência do poder era apenas um problema de Constituições. A maioria dos nacionalistas africanos acreditava na construção de um Estado-Nação e de uma ideologia nacionalista. Apesar de sua vontade e de suas ilusões, a resposta obtida até hoje tem sido em grande parte autoritária e militar. Os golpes políticos foram acontecimentos frequentes no continente. No início dos anos 1980, o regime militar tornou-se uma regra em muitos países da África em vez de ser uma exceção. O exército confirmou-se como a única força moral

capaz de lutar contra os defeitos dos governos civis (corrupção, inflação, desemprego etc.). Porém, os fatos mostram que os militares não foram menos corruptos que os dirigentes civis. No entanto, as potências estrangeiras e as antigas metrópoles têm tendência a apoiá-los, e, quase sempre a vê-los como os únicos responsáveis pela “ordem social”, ou melhor, os únicos capazes de garantir seus interesses no continente.

De 1950 para cá, a população africana quase quaduplicou e seu crescimento passou a ser majoritariamente urbano. Hoje, cerca de dois africanos a cada três moram na cidade. Essa evolução demográfica não deixou de criar novos problemas, pois a maioria das cidades africanas tem de enfrentar grandes dificuldades de mobilidade por causa da inexistência de transporte coletivo de qualidade, e pela intensidade da circulação dos carros, cujo número muito aumentou, desequilibrando mais ainda a infraestrutura existente, geralmente mal conservada; pelas dificuldades agravadas pela poluição das águas, pela falta crônica de alimentos, pela penúria sempre crescente de infraestruturas básicas: saneamento, saúde, educação; pela falta de empregos e pela violência.

Um dos problemas que afligem também a África, nos últimos quase cinquenta anos do seu processo de independência, é a famosa questão dos chamados conflitos étnicos que, no meu entender, são guerras civis e não verdadeiramente conflitos étnicos. As identidades étnicas, embora realidades socioculturais incontestáveis na escala mundial, são sem dúvida sujeitas às manipulações ideológicas e, neste sentido perigosas para as nações em construção, uma vez que a consciência nacional deve ainda

ser forjada. Coloca-se então aos dirigentes africanos a questão de saber como construir uma identidade nacional sem prejudicar o desenvolvimento das identidades étnicas e regionais que são fontes de riquezas culturais, mas ao mesmo tempo ameaçadoras da unidade nacional, pois manipuladas política e ideologicamente na luta pelo poder.

A ideia de que a etnicidade não oferece uma base sólida para construir uma nação, levou a pensar que o “Partido Único” seria uma solução viável para impor as realidades políticas modernas baseadas na “Nação” em oposição ao “eticismo” desestabilizador. Mas a experiência desses quase 60 anos de independência mostra que o partido único, por onde existiu, favoreceu mais o etnicismo ou o regionalismo do que a unidade nacional. As manifestações em favor da democracia que invadem a África desde 1990 são prova de que o argumento unificador do partido único não pode mais ser sustentado por não ter sortido os efeitos que dele se esperava.

As elites africanas de uma certa época tinham tendência em explicar todas as dificuldades de seus países a partir dos fatores externos, notadamente o neocolonialismo e o imperialismo. Embora tivessem certa razão, pois esse argumento conserva ainda sua força inercial até nos dias de hoje, creio que não podemos continuar a eximir-nos totalmente da parte de nossa responsabilidade. A elite dirigente africana, salvo raras exceções, é corrupta e alienada; seu nacionalismo é de fachada, pois serve mais aos interesses estrangeiros e aos dela própria do que aos de seus países. Existe uma exploração interna e uma pilhagem sistemática

do continente por seus próprios filhos, em estreita colaboração com a exploração externa.

No ano de 1998, a África recuou também e muito no plano político, do qual esperava-se progressos reais em matéria de democratização da vida política. Por quase toda parte onde foram organizadas novas eleições presidenciais, os presidentes precedentes foram reeleitos ou substituídos por seus filhos. Por quase toda parte essas eleições foram contestadas. Em alguns países o escrutínio presidencial deu origem a novas crises capazes de hipotecar o futuro e a paz social.

Desde 1970, mais de uma trintena de guerras aconteceu, sendo a maioria no próprio interior dos Estados. Apenas em 1996 quatorze dos cinquenta e cinco países africanos sofreram conflitos armados, o que provocou mais de oito milhões de refugiados e um imenso deslocamento das pessoas, além das inumeráveis mortes.

Diante desse quadro geral que a imprensa internacional chama de afro-pessimismo, coloca-se a questão: quais seriam as perspectivas do continente africano no contexto da globalização e do novo milênio? Apesar de todas as dificuldades apontadas, a África acumulou certamente experiências que constituem um saldo positivo dos últimos cinco séculos e que poderão acompanhá-la neste novo milênio.

Em função dessas experiências, penso que as jovens gerações terão uma melhor consciência e uma melhor compreensão das fraquezas e explicações do estado das coisas. Portanto, elas poderão tirar melhor lição da história e das teorias sociais e estar

em melhores condições para enfrentar os novos inimigos e novos desafios. Com efeito, começa-se a descobrir uma cultura urbana em pleno desenvolvimento, uma cultura procedente, ao mesmo tempo, de assimilação e disseminação de culturas, de trocas benéficas, por exemplo, técnicas ocidentais. O mesmo ocorre no campo literário, pela transformação viva das línguas de colonização, que têm dado e continuam a dar origem não somente a um falar abundante e vigoroso, mas também a uma literatura escrita de qualidade, tanto em francês e inglês, como em português. O cinema africano, apesar de sua situação financeira miserável e de esquecimento por parte dos grandes circuitos de distribuição, tem produzido um número não negligenciável de obras-primas. Os artistas contemporâneos, pintores, escultores e músicos, estão, ao mesmo tempo, enraizados na sua história e também ávidos de participar do movimento artístico mundial, e se revelam todos os dias, sem esquecer atletas de diversas modalidades.

Nos últimos cinquenta anos, duas forças sociais se sobressaem e se fortalecem: os jovens e as mulheres. Os jovens porque a senioridade ligada à sabedoria era o único valor conhecido; as mulheres porque, embora constituam a maior força produtiva, ficaram economicamente dependentes dos homens no contexto colonial. A juventude constitui hoje três quartos da população urbana. O que representa o risco de gerar uma cultura de violência diante da miséria cada vez mais crescente. Mas, como essa juventude tem cada vez menos escolha comparativamente às gerações anteriores, ela deverá ou morrer ou atacar de frente os problemas que fazem dela a maior vítima da sociedade. O papel da mulher

conhece também um grande salto, porque são elas que investem maciçamente no setor informal da economia. Embora sua posição seja ainda delicada numa sociedade dominada por homens, trata-se de uma mudança social promissora.

Percebe-se também que a nova geração de dirigentes africanos, no limiar do novo século, não se posiciona mais como eterna vítima da História e pensa que a África não deve mais perder tempo em reclamar a ajuda do mundo inteiro em reparação aos crimes do colonialismo e da escravidão. Esta nova geração recusa a velha dependência colonial e conta com sua própria força. Daí a ideia do renascimento africano.

No que diz respeito às perspectivas do continente africano no contexto da globalização, temos a sensação de que a África, como outros países em desenvolvimento, o chamado Terceiro Mundo, está impregnada pela força dessa endeusada globalização. Aliás, é bom lembrar que depois da balcanização do continente, os africanos foram integrados na organização internacional do trabalho como produtores das matérias primas necessárias para o desenvolvimento da indústria ocidental e como consumidores dos produtos manufaturados dessa mesma indústria; daí a expropriação da mais valia resultante da chamada troca desigual. Embora o conceito de globalização não existisse na época, penso que foi uma forma de globalização na qual os africanos foram obrigados a entrar sem emitirem o seu consentimento.

Como resistir se o mercado capitalista e sua economia globalizada, as técnicas, as telecomunicações e toda a parafernália da

informática arrastam no seu caminho as tendências diferencia- listas, empurrando-as no vale comum da homogeneização? Sem dúvida a globalização não pode ser pintada somente negativa- mente, mas não se pode negar seus efeitos perversos, que são reais e verdadeiros.

Embora a informação não traga automaticamente a comunicação e a igualdade de diálogo entre os povos, ela já constitui por si só uma aproximação que poderá desembocar, se for bem explora- da, num verdadeiro diálogo. Enquanto esse diálogo e essa verda- deira comunicação não acontecerem, a configuração do mundo em centros e periferias ainda se mantém, pois, as mensagens, embora tenham seus centros receptores até nas periferias globa- lizadas, são decodificadas no sentido ainda definido pelos centros emissores dominantes. Por outro lado, o problema atual, penso eu, não é mais a produtividade dos bens de consumo, mas sim o da paz social prejudicada pela má distribuição das riquezas da humanidade. Não é por acaso que as culturas da violência vêm crescendo em várias cidades do mundo, apesar dos progressos da ciência e da tecnologia.

Diante de todas essas contradições, coloca-se crucialmente a questão de saber por onde rediscutir o futuro da humanidade: a partir da globalização resultante da tecnologia e da economia de mercado com todos seus efeitos positivos e negativos, ou a partir da reinvenção do social? Como reinventar o social sem colocar no primeiro plano o próprio ser humano, a liberdade e a dignidade como seus atributos fundamentais? Como fazê-lo sem respeitar as diferenças e particularidades individuais e coletivas que constroem

o princípio da alteridade sem a qual não existem povos, nações e comunidades humanas?

Se a África e os países africanos definirem que tipos de sociedades querem construir, eles poderão, sem muitas dificuldades, adequar esse processo de globalização aos modelos de sociedades projetadas. Essa premissa é prioritária a qualquer tipo de discussão sobre aceitar ou resistir à globalização, embora saibamos que por enquanto estamos nela apenas como sujeito periférico e não como sujeito central que define os princípios e dita as regras do jogo.

As guerras na África contemporânea são essencialmente civis. A natureza do sistema do Estado herdado da colonização constitui o coração dos conflitos. O Estado contemporâneo africano é tido como lugar de enriquecimento e como monopólio da verdade. Na medida em que todas as riquezas essenciais transitam pelo Estado, o sucesso social supõe então o acesso à burocracia direcional ou a seus corredores. Os postos políticos e administrativos constituem então as bases dos diferentes escalões de uma nomenclatura de privilégios que, por definição deve manter afastados outros candidatos. Essa concepção “consumista” da coisa pública desemboca na violência, seja para manter as situações adquiridas, seja para derrubá-las ao proveito de outros grupos frustrados.

A rivalidade política toma a forma de confrontação entre facções sem outro projeto, a não ser o de se sentir melhor que os outros para gerir o “bolo nacional”, isto é, o complexo burocrático herdado da colonização. Nessas facções, os quadros políticos e

seus homens preocupam-se em montar e manter suas bases, isto é, clientelas populares reunidas na base dos sentimentos étnicos, religiosos ou regionais. Essa (i)lógica constitui a antinomia do pluralismo, pois o sistema de “despojo” levado ao extremo, exclui toda possibilidade normal de alternância ao poder, a não ser uma alternância provocada por uma crise violenta, para reconstruir no dia seguinte o mesmo sistema que estava em outras mãos (CHRÉTIEN, 1991, p. 15–27).

O controle quase totalitário dos mecanismos simbólicos do poder constitui também um desafio a toda eventualidade de alternância e uma incitação às violências radicais, portadoras de integralismos ideológicos também virulentos. Cada vez mais, o alvo essencial das “rebeliões” ou das “revoluções” não é um sistema ou um regime, mas um grupo humano, toda uma parte da população envolvida numa vendeta coletiva. O produto mais evidente dessas violências é o número de refugiados em África. São milhões o número de refugiados e dos mortos produzidos por essas crises. Essas cenas de horror e sujeição seriam um meio para praticar uma política não democrática, da mesma maneira que os colonizadores utilizaram os mesmos meios para não dar uma base nacionalista ao desenvolvimento político (MBEMBE, 1990, p. 10–11).

Tanto a paz quanto a violência na história da humanidade deveriam ser entendidas como resultantes de processos históricos e não como fenômenos naturais. A Europa Ocidental começou a construir seu processo de paz somente depois da Segunda Guerra Mundial, processo esse ilustrado pela União Europeia, mas que nem todos aceitam.

Recordo-me aqui de um episódio que aconteceu há cerca de duas décadas quando dois garotos da República de Guiné Konacry, com a idade estimada entre 16 e 18 anos, morreram congelados no trem de pouso de um avião da SABENA, companhia aérea belga. Um funcionário da companhia, ao fazer o controle de rotina encontrou os dois corpos congelados no aeroporto de Bruxelas. Pensou que se tratava de dois aventureiros que tentavam fugir das miseráveis condições de vida do continente. Mas, ao retirar os corpos, constatou que um dos dois garotos tinha um envelope colado junto ao seu coração congelado e nesse envelope havia uma carta dirigida aos senhores dirigentes dos países europeus, suplicando para que pudessem intervir para acabar com as guerras na África. Dizia a carta que só eles tinham essa força e que se não terminassem com as guerras, jamais as crianças da África teriam os mesmos direitos das outras crianças do mundo: escolas, campos de futebol etc. Mártires anônimos, no meio de tantos outros, esses jovens sacrificaram em vão suas vidas para sensibilizar o mundo ocidental.

Lembraria que, em 1963, isto é, 55 anos atrás, 32 líderes dos Estados africanos, reunidos numa conferência histórica em Addis Abeba, capital da Etiópia, criaram em 25 de maio do mesmo ano, um órgão interafricano denominado Organização da Unidade Africana – OUA, tendo como objetivos:

1. Promover a solidariedade e a unidade dos Estados Africanos;
2. Coordenar e intensificar seus esforços de cooperação para oferecer aos povos africanos melhores condições de vida;

3. Defender sua soberania, a integridade territorial e a independência;
4. Erradicar todas as formas de colonialismo;
5. Promover a cooperação internacional, respeitando a Carta das Nações Unidas e a Declaração dos Direitos Humanos.

A OUA tem sido fiel à sua missão de personificação da vontade coletiva africana, mas parte importante de seus objetivos fracassou por diversos motivos. Quando esses estados se tornaram independentes, eles não tinham experiência de governança moderna e de organizações internacionais. A maior crítica diz respeito a sua ineficiência na prevenção ou resolução dos conflitos interafricanos e sua inabilidade ou relutância para condenar o despotismo e promover a democracia e o desenvolvimento econômico e social.

Os dirigentes africanos atuais se deram conta, a partir das reivindicações populares e das dificuldades acima descritas, que a OUA não era mais um órgão adequado para enfrentar os problemas da África do século XXI, dentro do contexto do mundo globalizado. Por isso, sem abrir mão da ideia condutora que vem do movimento pan-africano desde 1900, ideia baseada na construção da solidariedade de todos os povos africanos e suas diásporas, eles lançaram a ideia de criar uma nova organização, capaz de desafiar as realidades do mundo globalizado do qual a África está cada vez mais marginalizada. Esta nova organização recebeu o nome de União Africana – UA, nome inspirado, dizem alguns, da União Europeia. Não se trata mais de construir a unidade africana, tendo em vista a complexidade e a diversidade do continente e suas

ilhas, mas sim de construir uma união para poder enfrentar coletivamente os problemas e as dificuldades africanas. Esta união está apenas ensaiando seus primeiros passos.

Para entender o lugar da violência na África contemporânea, é preciso fazer um recuo histórico e tentar situar a experiência atual numa perspectiva histórica global, suscetível de explicar as especificidades de nossa época. A história da África não é apenas a de suas formações de Estados, pois as etnias também têm história.

A conquista colonial interrompeu bruscamente os processos (geralmente violentos) que, em numerosos pontos do continente, vinham conduzindo ao nascimento de Estados proto-nacionalista, como o “jihad” de Samori Touré, entre outros.

Na estratégia de dividir para dominar, os sistemas coloniais tribalizaram as sociedades políticas africanas tradicionais, fazendo desaparecer em seu vocabulário as palavras Estados, Reinos ou Chefias e opondo as chamadas “tribos” umas contra outras. O exemplo de Ruanda é bastante esclarecedor. Antes da chegada dos alemães e depois dos belgas, o Ruanda era uma sociedade testamentar formada por duas castas ou classes sociais, os Tutsi, pastores e os Hutu, agricultores, além de uma minoria dos caçadores coletores, os Batwa. Viviam sem conflitos no mesmo território geográfico comum, falavam a mesma língua, o Kinyarwanda, cultivavam o mesmo deus dentro de uma monarquia de origem divina.

Mas a ideologia colonialista belga os dividiu em “tribos” hierarquizadas em superiores e inferiores, deixando um “legado” negativo

que os impediu depois da independência de construir um governo de reconciliação nacional. As guerras fratricidas entre os Tutsi e os Hutu, deixaram um triste balanço de cerca de 800.000 mortos numa guerra que durou apenas oito meses. A frase “matar a tribo para construir a nação”, que foi pronunciada no contexto da guerra civil moçambicana pelo saudoso presidente Samora Machel, se aplicaria à situação ruandesa e de muitos países africanos.

O que fazer, e como, para que a África possa, seguramente, construir seu desenvolvimento social e econômico? Em outros termos, parafraseando Joseph Ki-Zerbo, “Para quando a África?” (KI-ZERBO, 2006). A resposta a essas perguntas leva em conta a análise dos fatores do desenvolvimento e as dificuldades que o bloqueiam. Entre estas, relacionam-se notadamente os legados do tráfico negreiro, da escravidão e da colonização; as dificuldades para a construção da democracia e da nacionalidade; os conflitos étnico-políticos ou as guerras civis e sua violência; a má governança; a ausência de uma educação que liberte culturalmente, com enfoque nas necessidades e realidades africanas; a violação dos direitos humanos, a começar pelo direito à vida; a falta de investimentos em ciência e tecnologia, com aplicação na agricultura e na indústria de manufaturados; a falta de investimento na saúde pública e de água potável; a pandemia de AIDS, o paludismo e outras doenças curáveis que matam mais na África do que em outros países desenvolvidos, por falta de infraestrutura médica mínima; sem esquecer os neocolonialismos que persistem na figuras dos organismos internacionais e multilaterais como o Banco Mundial, FMI, G8 etc. (MUNANGA, 2011).

Diz-se, com certo exagero, mas também com certa razão, que no trem em direção ao desenvolvimento os africanos aparecem, geralmente, como simples viajantes, em vez de pilotos ou copilotos do seu próprio destino. Ou como disse Ki-Zerbo, a África nos tempos da globalização é uma “espécie de vagão do trem do desenvolvimento” (KI-ZERBO, 2006). A imagem afropessimista apresentada pela imprensa internacional visa, quase sempre, a África Subsaariana, mas os últimos acontecimentos sociopolíticos nos países da África do Norte, em especial nos três países do Magreb (Egito, Tunísia e Líbia) mostraram que todo o continente africano vai mal em termos de construção dos regimes democráticos e, conseqüentemente, do seu desenvolvimento socioeconômico.

Isso não quer dizer que faltam exemplos de crescimento significativo, apesar dos casos de regressão socioeconômica observada em outros países africanos depois da independência, (como é o caso da atual República Democrática do Congo). Mas de modo geral, mesmo nos países que acusam taxas de crescimento econômico positivamente surpreendentes, como a África do Sul (4% em 2005), Angola (23% em 2007), Moçambique (8% entre 2000 e 2006), ainda se observa a degradação da situação social (pobreza, desemprego, mortalidade, AIDS), o aumento das desigualdades econômicas entre as classes sociais, a degradação e insuficiência das instalações sanitárias, de moradia e dos sistemas de saúde, de transporte público e dos meios de comunicação em geral.

Ou seja, por mais encorajantes que essas estatísticas possam parecer, com certeza a qualidade de vida da grande maioria da população africana continua a se deteriorar. Mais do que a metade

da população africana prossegue vivendo abaixo da linha da pobreza, ou seja com dois dólares por dia, enquanto 39% dos africanos viviam com menos de um dólar e vinte e cinco centavos por dia em 2011 (Grupo do Banco Africano de Desenvolvimento, p. 14). A cifra de um dólar e vinte e cinco centavos por dia representa a linha da extrema pobreza. É evidente que não se deve confundir o crescimento econômico com o desenvolvimento humano, que não se mede pelo produto nacional bruto por habitante, mas segundo uma fórmula que compreende os indicadores de saúde em termos de esperança de vida, a escolaridade e o salário mínimo, entre outros.

Neste sentido, a melhoria do nível de vida do cidadão médio não resulta automaticamente do crescimento econômico, mas da maneira como esse crescimento é distribuído para o benefício de toda a população pela criação de empregos, construção de infraestruturas e criação de serviços sociais. Desde as independências, muitas teorias foram formuladas e centenas de livros publicados sobre os desafios do desenvolvimento na África e os caminhos mais apropriados para erradicar a pobreza e melhorar o nível de vida das massas populares.

Apesar de suas numerosas encarnações, apenas duas correntes contraditórias continuam a animar os debates sobre o desenvolvimento africano. Trata-se da corrente hegemônica dominada pelos países ocidentais e as instituições financeiras internacionais sob seu controle e a corrente contra hegemônica dos progressistas africanos.

Em sua integração ao sistema mundial atual, a África é considerada como um continente em crise multidimensional cuja falência do Estado constitui a chave principal. Apesar da independência conquistada, um grande número de estados africanos ainda está fiel aos interesses das ex-metrópoles e mais submissos a responder às exigências das grandes potências mundiais e das instituições financeiras internacionais do que a atender as aspirações do seu povo para o bem-estar, a democracia e a soberania. Uma tal situação só pode se transformar numa fonte de pobreza, de conflitos e violências: guerras civis, rebeliões, levantamentos populares; luta pelo controle do poder e dos recursos etc.

Diante dessa situação, ainda há tempo para os movimentos sociais africanos ultrapassarem a noção do Estado herdado da colonização para reestruturar e reabilitar o poder do Estado e suas funções redistributivas e democráticas. O sucesso de uma tal iniciativa demanda uma leitura atenta da história das lutas populares para democracia e progresso social e sobretudo a colocação em prática dos valores instigadores de suas lutas, ou seja, a busca da unidade e da integração nacionais, da soberania e da luta contra a ditadura e a corrupção.

A corrente hegemônica do pensamento único neoliberal se fortaleceu na sequência da segunda guerra mundial com um discurso ideológico caracterizando a confrontação entre os campos ocidental e soviético. Dominava a convicção segundo a qual um forte crescimento econômico acaba por beneficiar todo mundo, ricos e pobres, ou seja, a ideia de que tem que deixar antes crescer o bolo para depois redistribuí-lo. Na teoria, essa visão era

promissora, mas não se concretizou na prática. A história mostra que todas as tentativas desenvolvimentistas para um crescimento econômico com equidade social na África não alcançaram os objetivos projetados.

Durante os cinco decênios da experiência desenvolvimentista ocidental, os africanos não ficaram com braços cruzados, pois seus intelectuais pensaram em modelos alternativos e estratégias de desenvolvimento apropriadas a partir de três fontes de reflexão e inspiração: (1) a Comissão Econômica das Nações Unidas para a África (CEA); (2) o projeto pan-africanista de autodeterminação para a independência econômica apoiada na solidariedade tal como foi pensado pelos dirigentes progressistas da luta pela independência; (3) as lições tiradas das conferências nacionais soberanas dos anos 1990 sobre a estrutura do Estado, a fim de permitir-lhe satisfazer as aspirações profundas do povo pela democracia e pelo progresso social. (NZONGOLA-NTALAJA, 2012)

A CEA conseguiu convencer os chefes de estados e governos africanos a endossar em 1980 o plano mais abrangente do crescimento autônomo e de desenvolvimento integrado que o continente africano jamais havia concebido, o Plano de Ação de Lagos (PAL) que colocou em ação a estratégia para o desenvolvimento econômico africano. O PAL representa uma estratégia integrada de desenvolvimento para melhorias nos setores da indústria, transportes e comunicações, desenvolvimento dos recursos humanos e naturais, ciência e tecnologia com o objetivo último de integração em nível continental.

Apesar de alguns progressos realizados na criação das comunidades econômicas regionais para compor as bases para a integração continental de acordo com o tratado de Abuja (1991) sobre a Comunidade Econômica Africana, o PAL não deu totalmente certo por três razões: (1) a inação africana em relação aos recursos orçamentários necessários para a execução do plano para eliminar os obstáculos burocráticos que prejudicam a livre circulação das pessoas e dos bens; (2) os obstáculos estruturais devidos ao fato de que as economias africanas são antes de mais nada orientadas para a exportação das matérias primas, o que faz com que o comércio interafricano represente um ínfimo percentual nas estatísticas nacionais; e (3) a hostilidade das instituições de Bretton Woods, bem ilustrada pela resposta do Banco Mundial que em 1981 criou seu próprio plano, denominado Desenvolvimento Acelerado da África subsaariana: um Programa de ação. Esse plano propôs uma economia baseada na agricultura orientada para exportação; um plano diametralmente oposto ao PAL (NZONGO-LA-NTALAJA, 2012).

Cinco organizações merecem ser reconhecidas para sua contribuição crítica à corrente hegemônica e seu apoio à CEA durante essa época. O Instituto Africano para o Desenvolvimento Econômico e o Planing (IDEP) sob o comando de Samir Amin, entre 1970 e 1980; o Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais (CODESRIA); a Associação Africana de Ciência Política (AASP); o Instituto para Alternativas Africanas (IFAA) e o Fórum do Terceiro Mundo (FTM). Parece que a CEA teria relaxado seus compromissos pan-africanistas para aderir ao liberalismo de Thabo

Mbeki e Abdulaye Wado, respectivamente ex-presidentes da África do Sul e do Senegal, defensores da ideia do Renascimento Africano e iniciadores do NEPAD (Nova Parceria para o Desenvolvimento na África) (NZONGOLA-NTALAJA, 2012). Com Carlos Lopes no comando da Secretaria Executiva da CEA, esperava-se redesenhar novos rumos para o desenvolvimento africano. Mas como ele não está mais no comando por motivo que desconheço, fica difícil de saber como andam as coisas.

Os países africanos atuais, salvo o raro caso da Etiópia, são heranças coloniais e resultaram do processo histórico de invasões e ocupações caracterizados pela unificação num único território de povos antigamente independentes e culturalmente diferentes, e de separação em territórios diferentes de um mesmo povo antigamente unido num mesmo território. A conquista da liberdade pelas lutas populares custou muito caro aos africanos e todos nós queremos preservar esses legados em suas integridades territoriais através de um novo processo que passa pela construção da nação e da identidade nacional, ou seja, da unidade nacional e da cidadania. Reconquistamos territórios e estados herdados que nos foram coletivamente roubados, mas, para transformá-los em verdadeiras nações, partimos dos modelos que nada têm a ver com o que éramos antes, ou seja, a construção de um estado-nação no exemplo do republicanismo jacobino à francesa, no lugar do modelo de um Estado multicultural e multinacional que nos aproximaria do que éramos antes das invasões coloniais.

Os exemplos pululam e demonstram que numerosas democracias ocidentais são multinacionais. São países que ao contrário

da França do tempo da revolução que fez desaparecer suas minorias linguísticas e culturais, ou seja, os bascos e os bretões foram conduzidos ulteriormente a desenvolver alguma forma de partilha multinacional de poder, ou seja, diferentes formas de federalismo como foi o caso na Espanha, na Bélgica, na Suíça, na Inglaterra e no Canadá (KYMLICKA, 2001).

Os Estados Unidos abrigam um bom número de minorias nacionais, entre as quais os ameríndios, porto-riquenhos, os chicanos (descendentes dos mexicanos), os polinésios do Havaí, os charrros de Guam e os habitantes de diversas ilhas. Esses grupos foram todos incorporados aos Estados Unidos sem que o desejassem, pela conquista e colonização. Mas quando foram incorporados, a maioria desses grupos obtiveram um estatuto político especial. Assim, os índios foram reconhecidos enquanto “nações interiores” dependentes e deste título dotados de um governo, de tribunais e direitos distintos garantidos pelos tratados; Porto Rico pertence a um “Commonwealth” e dispõe de um poder especial que lhe permite se autogovernar. Esses grupos gozam igualmente dos direitos relativos ao uso da língua e da terra. Para o Havaí, a língua autóctone tem o mesmo estatuto que o Inglês nas escolas, nos tribunais e na administração, enquanto que para Porto Rico, o Espanhol é a língua oficial.

Dizer que esses países são Estados “multinacionais” não é negar que seus cidadãos constituem um único povo. Os suíços, por exemplo, manifestam um forte sentimento de lealdade partilhada, apesar de suas divisões culturais e linguísticas. De fato, esses estados multinacionais não podem sobreviver se os diversos gru-

pos nacionais não sentem pertencer à comunidade política ampla no seio da qual eles coabitam. Na Suíça, como na maioria dos Estados multinacionais, os grupos nacionais manifestam um sentimento de obediência ao Estado justamente porque o Estado reconhece e respeita sua existência nacional distinta. Os suíços são patriotas, mas a Suíça à qual eles afirmam sua lealdade define-se como uma federação de povos distintos (KYMLICKA, 2001).

Depois da implosão da União Soviética, muitos países do leste europeu que faziam parte do bloco soviético entraram em crises estruturais devido tanto às diferenças ideológicas como linguísticas e culturais. Tiveram conflitos que os levaram à separação e formação de pequenos países política e territorialmente independentes.

Tivemos e temos ainda muitas guerras no continente africano. Além das guerras de resistência às invasões e ocupações coloniais e das guerras de libertação contra o jugo colonial, as guerras pós-independências desde 1960 até hoje não pouparam nenhuma região africana. Do norte ao sul, do leste ao oeste passando pelo centro, podemos citar os conflitos entre Argélia e Marrocos; a guerra civil argelina; a guerra da Líbia; os conflitos do Sahel; os conflitos do Mali e do Níger; as guerras da Etiópia e Eritreia; a guerra dos Tuaregues e os conflitos islâmicos; as guerras do Chade; as guerras da Somália entre clãs contra clãs; as guerras de Libéria; de Serra Leoa; as guerras da Costa de Marfim; as guerras da Nigéria; as guerras na atual República Democrática do Congo; as guerras na República do Congo; as guerras do Ruanda; as guerras nas antigas Rodésias; as guerras de Moçambique etc. (LUGAN, 2013). Somadas, essas guerras já mataram milhões de

africanos além de prejudicarem a formação da cultura de paz da qual depende a construção de nossas nacionalidades ou identidades nacionais; a construção de nossas nações e democracias e todo o processo de desenvolvimento socioeconômico.

Quando nos primeiros anos das independências o agrônomo francês René Dumont publicou seu livro intitulado *L' Afrique Noire est mal partie* (África Negra partiu mal), ele foi duramente criticado por muitos políticos e estadistas africanos da primeira geração de dirigentes. Hoje, reconhecemos que ele tinha certa razão, pois partimos dos modelos políticos que não levaram seriamente em consideração nossas diferenças culturais e regionais na construção de nossas identidades. Os dirigentes africanos de hoje persistem ainda com a ideia de estado-nação e nem sequer querem dar um olhar ao redor do próprio mundo ocidental para ver como alguns de seus países lidam com a questão da diversidade e das diferenças linguístico-culturais em suas estruturas políticas. Nossas nações ainda estão em processo de sua formação e construção e penso que não é tarde repensar os legados envenenados que recebemos dos colonizadores.

Referências bibliográficas

CHRÉTIEN, Jean-Pierre. “Les racines de la violence contemporaine en Afrique”. *Politique Africaine*, nº 42, p. 15–27, 1991.

GRUPO DO BANCO AFRICANO de Desenvolvimento, *Revista Anual sobre a Eficácia do Desenvolvimento*, Túnis, Edições 21, p. 14, 2012.

KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África?* Entrevista com René Holenstein. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

KYMLICKA, Will. *La citoyenneté multiculturelle*. Une théorie libérale du droit de minorités. Paris: Éditions La Découverte, 2001.

LUGAN, Bernard. *Les Guerres d’Afrique*. Des origines à nos jours. Las Éditions du Rocher, 2013.

MBEMBE, Achille. L’Afrique noire va implorer. *Le Monde Diplomatique*, abril, p. 10–11, 1990.

MUNANGA, Kabengele. África: desafios da democracia e do desenvolvimento. Dossiê *Le Monde Diplomatique Brasil*, nº 05, ano 1, maio/junho, 2011.

NZONGOLA-NTALAJA, Georges. *Les Abordages théoriques sur le déficit du développement des pays africains et les leçons qu’on peut en tirer*. Comunicação feita no Seminário internacional sobre a pesquisa e o ensino na universidade africana no contexto da globalização. Universidade de São Paulo, Brasil, 2012.

2. ANTROPOLOGIA, GÊNERO E PODER EM MOÇAMBIQUE¹

Osmundo Pinho²

Introdução

Na oportunidade feliz dessa mesa redonda posso retomar temas já trabalhados anteriormente buscando articulá-los de uma forma eventualmente mais coerente. Tendo em mente que meu interesse pelas questões de gênero em sua relação com a construção do Estado em Moçambique demanda ainda mais continuada e aprofundada investigação e reflexão crítica, o que aguarda oportunidades e condições adequadas no futuro. Nesse sentido o trabalho aqui apresentado está, sem sombra de dúvida, em curso

1 Esse trabalho foi originalmente preparado para a mesa redonda Gênero e Questão Racial realizada no "I Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do IEAF: ÁFRICA-BRASIL NO SÉCULO XXI", em setembro de 2017 no Recife. Parte do material apresentado aqui foi anteriormente publicado como Pinho, 2011; 2015a e 2015b.

2 Antropólogo. Professor no Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (Cachoeira); e no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (Salvador); Pesquisador Associado I no Instituto de Estudos da África da UFPE (Recife).

e as notas aqui apresentadas deverão ser ainda muito beneficiadas, se eu tiver sorte, de revisões críticas.

O objeto fundamental de meu interesse é a relação entre a antropologia, o poder colonial e a regulação de gênero e construção do Estado ou estatização da sociedade. De tal forma que no que segue abaixo buscarei, com base em material bibliográfico, documentos da FRELIMO e do Estado, assim como material de arquivo, definir alguns pontos de contato para essa articulação. Notadamente desenvolvidos em torno do longo e denso debate sobre o chamado preço da noiva, o *bridewealth*, ou lobolo em Moçambique. Estes pontos se referem ao debate sobre gênero e parentesco no campo dos estudos da antropologia funcionalista, que encontrou em África, alguns de seus principais fundamentos etnográficos; assim como se refere à articulação entre a antropologia e a invenção do nativo/nativa no âmbito do espaço colonial. Ora, essa invenção apoia-se largamente na produção e regulação do corpo da mulher, nesse sentido segue o argumento de que tal invenção exige a mulher como categoria operacional. Tais processos podem ser flagrados tanto na polêmica sobre a elaboração do código civil e penal dos indígenas, quanto nas campanhas da FRELIMO contra o lobolo e a poligamia, como espero poder discutir daqui por diante.

O preço da noiva

Era 2009, estava pela primeira vez em Maputo e meu principal interesse naquela ocasião seria iniciar uma investigação centrada no problema do “lobolo”, a instituição que a literatura antropológica

chamou de preço da noiva. Para fazer isso eu tinha apenas três semanas e um enorme *jet leg*.

Logo percebi quantas implicações e conexões o lobolo tem na contemporânea, globalizada e cosmopolita Maputo. Não teria mais nada a ver com algum tipo de prática tribal, congelada nos esquemas rígidos da descrição funcionalista colonial. Em vez disso, o preço da noiva era e continua a ser um conjunto complexo de práticas, discursos e representações reunidas através da historicidade multinível que define a pós-colônia em Moçambique, como muitos autores definiram (OBARRIO, 2014; THOMAZ, 2002).



Figura 1 – Ho Chi Min com Vladimir Lenine (mais clareamento e hidratação)”. Foto do autor, 2009.

Crucial para localizar as conexões em torno do *lobolo* foi entender o papel que o Estado teve em lidar com gênero e questões de parentesco neste país africano. E, o que descobri mais tarde, essa articulação sobre a regulação de gênero foi encontrada tanto no período colonial como pós-colonial. Por quê? Pergunto-me por que razão o Estado colonial português e o regime socialista sob a FRELIMO atribuíram tanta importância a questões como a poligamia, os ritos de iniciação, o divórcio e, claro, o *lobolo*. Este instituto, chocante da perspectiva europeia, e que define o casamento, e reconhece a sua legitimidade, através de uma doação feita pela família do noivo para a família da noiva. Trata-se de algum tipo de relação comercial? É apenas simbólico? Uma ajuda para manter a estabilidade da família indígena, como afirmou o antropólogo-missionário Henri Junod? Ou, ainda, a forma final da degradação das mulheres, como diziam as feministas e a FRELIMO?

Parentesco

Essa intrusão voraz do Estado em questões de gênero e parentesco está bem documentada em Moçambique, como podemos observar, por exemplo, em relação às campanhas da FRELIMO contra o *lobolo* ou os ritos de iniciação. Ou, como na profusão da regulamentação legal, que o Estado colonial promulgou sobre questões de gênero, sexualidade e parentesco (THOMAZ, 1996; MACAGNO, 2001; TEIXEIRA, 1997).

Inicialmente, o problema de *Lobolo*, o “preço da noiva” da literatura antropológica foi a minha porta de entrada para o problema, como já apontado, o que se desdobrou em algumas outras

questões conexas: 1) a relação entre a antropologia e o Estado colonial; 2) a interrogação do parentesco pela teoria funcionalista como dispositivo de reprodução social ou, de outro modo, como elemento de uma “teoria da prática”; 3) o alcance da crítica pós-colonial para abordar a formação do Estado nas sociedades africanas; 4) a crítica da ideologia marxista do gênero e das suas conexões frelimistas relacionadas, 5) as contradições do projeto da FRELIMO de modernização da família e os impasses dos feminismos moçambicanos.

Podemos começar abordando a antropologia funcional-africanista do parentesco. A consideração clássica do “preço da noiva” ou *bridewealth* já destacava o parentesco como domínio nuclear para a reprodução social desigual, por meio de estruturas, conformadas como “comportamento padronizado”, permitindo-nos vislumbrar assim uma verdadeira teoria da prática (RADCLIFFE-BROWN, 1974; EVANS-PRITCHARD, 1947; FORTES, 2006). Na medida em que esses estudos se mantiveram localizados em contextos sociais definidos como “primitivos”, “tradicionais” ou mesmo “simples”, ou seja, permaneceram aprisionados na dicotomia estruturante da reflexão antropológica entre nós “modernos”, e eles, os “nativos”, o seu potencial crítico e analítico esteve circunscrito a esse mundo “primitivo”, ficcionalizado pela etnografia. Ora, os contextos etnográficos, na África, e em muitos outros sítios, transformaram-se rapidamente ao longo do século XX, e a distância entre a sociologia da modernidade e a antropologia dos povos primitivos parece cada vez mais artificial (ASAD, 1973).

A luta revolucionária de libertação nacional e, na verdade, de construção nacional, em Moçambique, abriu espaço para a reconsideração teórica e política da modernidade africana e de seus impasses específicos, tornando algo desajustada a velha abordagem etnográfica. Mas o preço da noiva, o *lobolo*, foi primeiro representado sob esse enquadramento antropológico. Como poderíamos reconsiderá-lo sob perspectiva pós-colonial?

O antropólogo funcionalista britânico Radcliffe-Brown tinha uma visão clara do significado das ciências, e da antropologia como uma ciência social. E é justamente ao propor princípios claros, e de aplicação universal, para explicar sistemas de parentesco, aos olhos ocidentais anômalos, que a sua teoria se localiza e ganha força. Sob a multiplicidade aparentemente desordenada dos sistemas de parentesco, podemos divisar a existência de princípios estruturais profundos, que operam ao nível das relações sociais e que são a explicação funcional e estrutural para esta ou aquela terminologia e práticas associadas. A partir de um conjunto de poucos princípios, poder-se-ia, assim, depreender um sem número de formas distintas e explicá-las de um modo objetivo, referidas a contextos sociais concretos e devotadas a estabilizar a ordem social (RADCLIFFE-BROWN, 1974; 1989).

Nesse conjunto, o casamento é essencial, e mola propulsora da teia de relações sociais que se erigem propriamente como uma estrutura, ou esqueleto interno, que sustenta a sociedade de modo dinâmico. O casamento – em suas diversas formas – “é uma instituição social pela qual uma criança adquire uma situação legítima na sociedade”. Significa a articulação entre grupos distintos

de pessoas que concebem seu posicionamento na sociedade a partir da relação de parentesco diante de outros grupos sociais. O pertencimento a esses grupos, quer sejam clãs, metades ou linhagens, implica na padronização de comportamento individual, refletindo a posição relativa de ego frente a outros indivíduos considerados (RADCLIFFE-BROWN, 1974; 1989).

Stanley Tambiah e Jack Gody associaram ao debate sobre casamento, descendência e parentesco, considerações sobre as condições materiais de existência. Para Gody, a compreensão fundamental é que, tanto o dote como o *bridewealth* envolvem a transmissão de propriedade no casamento, o que contrasta com a ênfase no simbólico na constituição da ordem social, encontrada, por exemplo, em Radcliffe-Brown. “Quaisquer que sejam os aspectos simbólicos que marquem essa transferência, elas também possuem funções econômicas, não meramente como intermediárias na aquisição, mas como formas de redistribuição de propriedade” (GODY & TAMBIAH, 1973). Ou como de outra forma coloca eloquentemente Adam Kuper em “Wives for Cattle”: “O gado cria/traz os filhos” (1982).

O lobolo de Junod

Segundo o entomólogo, antropólogo e missionário presbiteriano, Henri Junod, o primeiro a documentar em termos antropológicos o *lobolo*, *Cu lobola* significaria, entre os *Tonga*, comprar em casamento. Quando um jovem se julga pronto para casar reúne amigos, diz ele, e sai para “*as aldeias à procura de uma mulher*”, vestido das melhores roupas. Se ele a encontra, encarrega um

dos homens maduros de sua aldeia de formalizar o pedido, feito diretamente à moça, que pode recusá-lo. Em seguida, desenrolam-se as sequências de visitas e presentes cerimoniais, aos quais se seguem os tabus. A festa do casamento propriamente dita divide-se em duas partes: o pagamento do *lobolo*, que se faz na entrada da aldeia, e o *lhoma*, a chegada da noiva à aldeia do noivo. Originalmente, diz Junod, o *lobolo* era pago com bois, o que Gajanigo julga ser uma referência *simbólica* (JUNOD, 2009).

Na verdade, o usual seria o pagamento em objetos de vime, cestos ou enxadas, até o advento das libras esterlinas, ligado principalmente ao trabalho migratório. Segundo Junod, o gado seria a moeda originária, entretanto, até 1820, quando as enxadas passaram ser usadas (JUNOD, 2009).

Para Junod, o único modo de compreender o *lobolo* é considerá-lo como um fator capaz de restabelecer o equilíbrio entre os grupos sociais em face, uma vez que, para o grupo que cede sua mulher a outro, resta um desfalque, ou falta, que é justamente compensada pelo *lobolo*, que permite ao grupo “adquirir” outra mulher. Mas não deveríamos, entretanto, confundir o *lobolo* com a mera compra vulgar da noiva. Apesar de que, de fato, para Junod, a mulher *lobolada* passa a ser *propriedade* do grupo do marido. Não só ela, mas os seus filhos. Dessa forma, a mulher “não é de qualquer modo uma escrava, mas é, contudo sua propriedade, não a propriedade individual de um homem, mas a propriedade colectiva (sic) de um grupo” (JUNOD, 2009).

Em março de 2010 estava novamente em Maputo e tive a oportunidade de assistir parte do ciclo de cerimônias do *lobolo* no bairro de Maxaquene. Escrevi no diário de campo: "*lembrando a forte impressão do sagrado, impregnando a celebração do lobolo*". E digo isso porque apesar de minha observação fragmentada, a vibração mística e a um só tempo íntima e familiar dos presentes era evidente. Como poderia ali estar em jogo interesses monetários ou a objetificação da mulher, uma vez que a noiva parecia tão feliz e gratificada? E digo isso, obviamente, tendo em mente a percepção que pude consolidar e que parece clara para todos, de que o lobolo mantém sua relevância, mesmo na sociedade urbana e cosmopolita em Maputo. E não meramente como a tradução de interesses venais, mas do modo plástico como descreve Granjo (GRANJO, 2005; HARRIES, 2007).



Figura 2 – Lobolo em Maxaquene – “Celebrando”. Foto do Autor, 2010.

Graças ao convite de um amigo pude assistir, dessa forma, a uma das etapas desse casamento processual, efetuado como o lobolo. Na casa, a cerimônia nos foi descrita como a “*apresentação do noivo*”. Fomos informados que as negociações do *lobolo* e o *kuphalha*³ já haviam ocorrido e estaríamos em uma fase conclusiva dos rituais, quando o noivo deveria, com seus amigos mais próximos (cabeçais) trazer um presente, uma joia, para a noiva. O fato (terno) do pai da noiva, as capulanas⁴, e o dinheiro, ele mesmo, já haviam sido entregues.



Figura 3 – Lobolo em Maxaquene – “O noivo entrega a jóia”. Foto do autor, 2010.

3 Paulo Granjo descreve o *kuphalha* como “uma invocação e conversa com os espíritos dos antepassados da linhagem” (2005, p. 24). Junod define o *kuphalha* como o ato religioso central do *lobolo*. O pai da noiva dirige-se aos antepassados: “Meus pais, meus avós (chama-os pelo nome) ouçam! Hoje minha filha deixa-nos” (2009, p. 120).

4 Vistosos tecidos coloridos, de uso tradicional em Moçambique.

Regulação de gênero

Considerado na tradição da antropologia estrutural-funcional desenvolvida na África como elemento articulador, estrutural, formal e, ao mesmo tempo, concreto e objetivo, o parentesco cumpre, internamente ao discurso antropológico, a função de um dispositivo ordenador, de caráter prescritivo e produtivo, tornando, por meio de sua aplicação como regra formal ou princípio estrutural, a sociedade uma realidade moldada por redes de relações tendentes a se reproduzirem de modo organizado. Ora, ao se reproduzirem, essas relações sociais, consteladas e ordenadas, não podem prescindir de um ponto de apoio, ou cláusula inescapável; esse ponto, ou lugar estrutural, está ocupado pela mulher, como uma instância da reprodução assimétrica da ordem social (MOORE, 1988; SPIVAK, 2010).

Tal ordem pode adquirir o aspecto de uma linguagem de parentesco, preenchida por emoções e afeto, mas está conectada fortemente à produção e à transmissão de propriedades e de meios de produção, como a terra, o gado ou os bosques. A teoria da prática desenvolvida por essa antropologia pôde localizar no parentesco, o engenho interno e necessário para a reprodução social, sob as formas particulares em que comparece na tradição antropológica.

O problema é que as sociedades africanas escaparam ao círculo de giz do colonialismo. E o *lobolo* ainda permanece, como eu mesmo pude testemunhar, uma instituição viva e infundida de sentido subjetivo para os agentes. Assim como, com um sentido estrutural para a construção do Estado, como a própria regulação de gênero.

Ao descrever, muito brevemente, um conjunto de questões que poderíamos associar ao chamado lobolo “moderno” no Sul de Moçambique ou, de modo mais rigoroso, ao lobolo pós-colonial, deveríamos considerar os limites epistemológicos fornecidos por uma malha teórica estabelecida em bases coloniais, estrangida, que estava a operar em termos de uma oposição cristalina entre “nós” e “eles”, e devotada a conhecer para submeter. Senão vejamos.

Radcliffe-Brown cita de Arthur de Gobineau na epigrafe de *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*:

Ter negócios com nações sem as conhecer, sem as compreender, é bom para os conquistadores, não tão bom para os aliados e mesmo para os protetores, e nada é mais detestável e mais insensato para os civilizadores, o que nos temos a pretensão de ser (1974, p. 59).

Como as transformações da modernização, tão traumáticas, na sociedade moçambicana, interagiram com a representação social sobre o *lobolo* e sobre sua prática efetiva? Como está descrito em Granjo, o *lobolo* moderno aparece definitivamente associado “às transformações da intimidade” (GIDDENS, 1993) na sociedade moçambicana, numa interação híbrida com as tradições culturais prevaletentes. Essa transformação refere-se à posição da mulher, ao individualismo e à já muitas vezes referida monetarização da vida social (FIRST, 1988). O que não esgota o significado ou caráter estrutural da instituição, mas torna tudo muito mais complicado. E essa “complicação” tem um nome e origem: a dominação colonial.

O destino das mulheres

Como sabemos, durante o período colonial todo um conjunto de códigos e legislação assentavam sobre o princípio de uma desigualdade fundamental entre cidadãos portugueses e indígenas, uma desigualdade que, apesar de calcada na diferença racial, poderia ser suplantada pela contraditória política assimilacionista do Estado colonial português, a qual preconizava “diferença de estágio civilizatório” entre os nativos.

Nesse sentido, em 31 de julho de 1941, em pleno regime colonial, o General José Tristão de Bettencourt, Governador-Geral de Moçambique, cria a Missão Etnográfica de Moçambique para proceder à elaboração dos Códigos Penal e Civil dos Indígenas de Moçambique, a partir de estudo etnográfico dos povos coloniais. O trabalho foi entregue à chefia de José Gonçalves Cota, jurista e advogado da colônia (SERRA, 2010).

A iniciativa encomendada a Cota concordaria assim com um novo esforço para conceder coerência normativa aos distintos regimes jurídicos coabitantes na colônia, submetendo-as às prerrogativas do Estado Colonial Português. Além da atenção ao *lobolo*, Cota detém-se meticulosamente na descrição de ritos de iniciação feminina e, com grande escândalo, observa a relação de poder entre as mulheres mais novas e mais velhas, e o aspecto licencioso e devasso dos ritos.

*Ainda há as que se utilizam de um pau roliço, etc.
a seguir a esta operação feita por muitas velhas*

a muitas donzelas reunidas em série realiza-se às vezes alguma dança (Zavala) a beira de uma lagoa, de um rio ou ribeiro, dança em que as velhas simulam o coito com as raparigas e cantam as obscenidades apavorantes no propósito de preparar o espírito das mocinhas para a futura moral do lar... Esta dança é muitas vezes precedida de um banho na lagoa ou rio ou ribeiro, à noite de preferência a luz do luar. Só as donzelas entram na água as velhas ficam próximo, em terra, voltadas para as banhistas, a quem dirigem alusões impudicas e bárbaras ao destino das mulheres e de sua carne (Projeto..., 1946:116).

Não poderia, obviamente, o destino das mulheres e de sua carne, tal como apontaria Foucault (2004), passar ao largo de processos de individuação, como efeitos das táticas do poder apoiadas na produção do corpo, e em sua submissão e repartição como objeto político. Investido pelas relações de poder, o corpo estaria “mergulhado num campo político”, ocupado por uma tecnologia política, por meio do qual o Poder (colonial) produz um saber sobre o Outro (a mulher nativa) em meio a processos e lutas (BUTLER, 2004; SPIVAK, 2010).

O poder colonial, associado ao catolicismo em África, empenhou-se na produção política do corpo e na sua submissão a uma alma, entidade abstrata introduzida como dispositivo político para a biopolítica imposta pelos europeus. Ora, a alma é uma entidade histórica, ponto de apoio ou sutura, produzida na superfície dos corpos. E a essa produção contrapunham-se as técnicas corporais



Figura 4 – Mulheres Makuwa fotografadas por Karl Weule, em 1906

locais que operavam em outro registro e compromisso com as estruturas culturais de poder e gênero, como desenvolve Signe Arnfred (2011) para o lugar da sexualidade, do desejo e da licenciosidade e como também sob outra perspectiva descreveu Karl Weule no final do século XIX (WEULE, 2000).

O bispo contra o antropólogo

Em 26 de novembro de 1947, D. Sebastião Soares, Bispo da Beira e Nampula, devolve à Direção dos Negócios Indígenas o copião do trabalho de Cota, chamado “Estatuto do Direito Privado dos Indígenas de Moçambique”, e que havia sido enviado àquela repartição pelo “venerando” Tribunal da Relação de Lourenço Marques, a fim de que fossem ouvidas as missões católicas, “a bem da Nação”.

Dom Joaquim Teodósio, Arcebispo de Lourenço Marques, havia anteriormente, em 31 de março de 1947, feito remeter à Direção de Negócios Indígenas o seu próprio parecer, no qual é muito claro:

Não concordamos com a finalidade do projecto nem com a doutrina exposta em muito dos seus artigos [uma vez que] dar foros de cidadania no domínio do direito a costumes bárbaros, parece-nos degradante para as nossas tradições de povo civilizado. (Processo 020811 direção dos serviços dos negócios indígenas S1/caixa 1640–Arquivo Histórico de Moçambique – Universidade Eduardo Mondlane).

A oposição do cardeal é semelhante à de seu colega da Beira: a legislação não pode incorporar ou mesmo legislar sobre o que deveria ser meramente extinto, como manifestação da missão civilizatória portuguesa e da vontade de Deus.

Pois é de estranhar que uma nação como a portuguesa que se constituiu desde há 8 séculos, a paladina da civilização cristã através do mundo – que recorda com título da sua mais lídima glória ter levado a civilização cristã à América, à Ásia, à Oceania e à África – que fixou na constituição como elementos fundamentais da educação moral as virtudes da doutrina e moral cristãs tradicionais do País (Arto. 420.) Venha agora sancionar, codificando-os, os usos e costumes bárbaros da raça negra de Moçambique, como sejam a magia, as superstições pagãs, a poligamia, o lobolo, a ini-

ciação ao casamento, etc.(Processo 020811 direcção dos serviços dos negócios indígenas S1/caixa 1640–Arquivo Histórico de Moçambique–Universidade Eduardo Mondlane).

Nesse caso, os argumentos da Santa Igreja se assemelham quase totalmente ao que, posteriormente, foram os argumentos de Samora Machel e da FRELIMO. A família é a célula mater da sociedade, a base elementar sobre a qual se elevam e constroem os valores fundamentais da sociedade e da civilização. Cristianizando-se a família, diria o cardeal, teremos uma sociedade cristã. Ora, o casamento é a base da família, e por isso a “constituição familiar é tanto mais sólida quanto maiores garantias de unidade e indissolubilidade o casamento oferecer” (MACHEL, 1984; 1974).

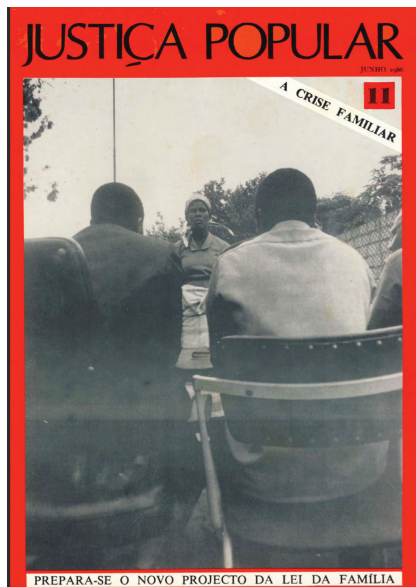


Figura 5 – “Projecto de Lei de Família”. Justiça Popular. 1986

Nas páginas da *Revista Justiça Popular*, publicada entre 1980 e 1987, podemos observar a pregação frelimista, análoga à católica, em torno da importância de atribuir-se direitos legais/universais ao casamento para fins de herança e de descendência, sem descuidar de ressaltar as prerrogativas do poder patriarcal. Assim com os inflamados debates sobre o lobolo, o casamento e o novo Projeto de Lei de Família.

Para construir uma sociedade nova temos que criar uma nova mentalidade no homem e na mulher, e este processo inicia-se no seio da própria família, célula-base de nossa sociedade. Embora o homem tenha o papel dominante, mas mulher, a esposa, a mãe, assumem na família a grande responsabilidade de assegurar a estabilidade o lar e educar as novas gerações para o futuro (MACHEL, 1984).

Ora, a despeito da manifestação revolucionária em favor da emancipação feminina, para Samora tal processo não significaria a constituição de uma “igualdade mecânica” entre os gêneros, muito menos a aproximação dos padrões de comportamento da mulher “emancipada” ocidental: “Que bebe, fuma, usa calças e minissaias, que se dedica a promiscuidade sexual e a não ter filhos” (MACHEL, 1974). Como Patrick Harris, Isabel Casimiro e outros autores apontam, a formação de parte da elite frelimista em missões cristãs (católicas e protestantes) parece ter marcado a natureza ideológica e os moralismos (sexismos) do discurso frelimista (CASIMIRO, 2005; HARRIS, 2001; MANGHEZI, 1999).

O preço da noiva e o homem novo

Após a vitória anticolonial em 1975, e mesmo antes, nas chamadas “zonas liberadas”, a FRELIMO buscou implementar políticas culturais e educacionais em torno da construção do “Homem Novo” moçambicano, emancipado das amarras do colonialismo, mas, talvez, de modo mais importante, do “feudalismo” e do “tribalismo”.

Nesse caso, trata-se de reinventar uma sociedade nacional e pós-colonial, construindo suas tradições políticas em uma relação, eventualmente tensa, com o que parece historicamente representado como a particularidade cultural e a esfera da vida privada, o *lócus*, onde tal tradicionalidade se instalava. Nesse sentido, a família está centralizada no discurso frelimista como célula base, laboratório da vida social, e não poderia ser deixada ao livre arbítrio das autoridades tradicionais, indunas, conselhos de anciãos ou o que os valesse. A reprodução social e a produção material da vida social, em sua escala mínima, não poderiam, dessa forma, passar ao largo da regulação do Estado.

É nesse contexto que Patrícia Teixeira (1987) retrata a investida da FRELIMO contra o *lobolo*. Ela apresenta e discute a resolução do IV Congresso da FRELIMO, realizado em 1983, e que definiu tarefas para as agremiações democráticas, e para a OMM (Organização da Mulher Moçambicana) reservou o dever de combater “práticas retrógradas e tradicionais-feudais”. O discurso de Samora Machel ataca ferozmente, nessa ocasião, a ação “psicossocial” do colonialismo português, que se apoiava nas práticas tradicionais, chanceladas como “usos e costumes” (MACAGNO, 2001), tais como o

lobolo, a poligamia, etc. “Usos e costumes” ademais corrompidos pelo “mercantilismo”, como denunciado na carta abaixo.

A OJM (Organização da Juventude Moçambicana) deveria fazer uma mobilização intensa no sentido de fazer compreender a nossa juventude que não é com dinheiro ou preço alto que se garante amor. Pelo contrário, serve de escravidão dentro do lar, porque nenhum homem irá tolerar pagar seus 17000.00 MT ou 2000.00 MT em benefício de uma mulher que ultimamente não virá a fazer o melhor do que esperasse no seu lar com o marido (Carta de leitor publicada na Revista Tempo em 1979, e citada por TEIXEIRA, 1987).

É justamente dessa forma que podemos entender porque, o *lobolo* moveu-se para o centro das considerações políticas de construção da sociedade nova. E porque o preço da noiva tornou-se uma questão de Estado.

Na República Popular de Moçambique, pós-colonial e socialista, as questões do pluralismo jurídico e da conciliação de regimes de regulação das relações de gênero e da família pareciam ser uma necessidade imperiosa da revolução (SANTOS, 2003). Ora, na sociedade “tradicional-feudal” (no linguajar frelimista), o *lobolo* apresentava um estatuto jurídico claro – já identificado em Junod ser “o centro de todas as relações familiares e de propriedade”.

Diante da nova situação inaugurada com a República Popular de Moçambique, que nega explicitamente o valor do referente

jurídico tradicional, há que se reconhecer que o *lobolo* segue sendo praticado. Como encontrar as formas novas e nacionais de regulá-lo?

Conclusão

Como talvez tenha ficado claro para o caso moçambicano, a produção do Estado em suas margens por meio dos poderes paradoxais da (i)legibilidade é também a produção de suas próprias margens, defendidas e diferidas no corpo dos nativos e, ainda mais especificamente, no corpo das nativas. Nesse sentido, podemos considerar, como Spivak faz em "*Crítica da La Razón Poscolonial*" (SPIVAK, 2010), a necessidade do discurso universalizante da dominação colonial manifestar-se como a articulação de representações, e do poder da letra da lei, como fundo último para a submissão das populações nativas, por meio de sua conversão em indígenas, como força de trabalho e mão de obra barata (SPIVAK, 2010; ZAMPARONI, 2007; MACAGNO, 2001).

É na produção do registro da autoridade colonial como uma diferença política, que localizamos a introdução de categorias de gênero no cálculo político-discursivo de produção do Estado moçambicano. Como parece evidente, e algo desconcertante, na forte continuidade, tanto formal quanto estratégica, de produção da inscrição legível do corpo da mulher no corpo da lei, tal qual o código (HARAWAY, 1991). O que efetivamente parece produzir a sua "alma" como uma redução assujeitada, e como a própria reposição de determinada unidade empírica, sobre a qual se busca exercer controle ao impingir a letra da lei. O que

identificaríamos como uma modalidade de estatização espectral, assujeitando a mulher enquanto figura necessária e ainda assim repudiada.

Referências bibliográficas

ARNFRED, Signe. *Sexuality and Gender Politics in Mozambique: Rethink Gender in Africa*. Woodbridge. James Currey/The Nordic Africa Institute.2011.

ASAD, Talal (Ed.). *Anthropology & The Colonial Encounter*. Amherst, Humanity Books, 1973.

BUTLER, Judith. Gender Regulation. In:_____. *Undoing Gender*. New York, Routledge, 2004, p. 40-56.

CABAÇO, José Luís. *Moçambique. Identidade, Colonialismo e Libertação*. São Paulo: Editora Unesp/ANPOCS, 2009.

CASIMIRO, Isabel Maria. Samora Machel e as Relações de Gênero. *Estudos Moçambicanos*, n. 21, Maputo, 2005, p. 55-84.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Zande Bridewealth. *African Journal of International African Institute*, vol. 40, no 2, abril 1970, p. 115-124.

EVANS-PRITCHARD, E.E. Bridewealth Among the Nuer. *African Studies*, 6:4,1947, p. 181-188.

FIRST, Ruth. *O Mineiro Moçambicano*. Um Estudo sobre a Exportação de Mão de Obra em Inhambane. Maputo, Centro de Estudos Africanos, 1998.

FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir*. História da Violência nas Prisões. Petrópolis, Vozes, 2004.

FORTES, Meyer, *Kinship and Social Order*. The Legacy of Lewis Henry Morgan, New Brunswick: Transaction Publishers, 2006.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade*. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas, São Paulo, Editora da Unesp, 1993.

GODY, Jack & TAMBIAH, Stanley. *Bridewealth and Dowry*. London: Cambridge University Press, 1973.

GRANJO, Paulo. *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto, Campo das Letras, 2005.

HARAWAY, Donna J. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: _____. *Simians, Cyborgs, and Women*. The Reinvention of Nature. Londres, FAB, 1991, p. 149-181.

HARRIES, Patrick. *Junod e As Sociedades Africanas*. Impacto dos Missionários Suíços na África Austral. Maputo, Paulinas, 2007.

HARRIES, Patrick., "Missionaries, Marxists and Magic: Power and the Politics of Literacy in South-East Africa", *Journal of Southern African Studies*, v. 27, n. 3 (2001), p. 405-27.

JUNOD, Henri. *Usos e Costumes dos Bantu*. UNICAMP/IFCH, Campinas, 2009.

JUSTIÇA Popular, n. 3, Maputo, 1987.

KUPER, Adam. *Wives for Cattle*. Bridewealth and Marriage in Southern África. Routledge and Keagan Paul, London, 1982.

MACAGNO, Lorenzo. O Discurso Colonial e a Fabricação de Usos e Costumes: Antonio Enes e "Geração de 95". In: _____. FRY, Peter (Org.). *Moçambique Ensaios*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2001, p. 61-90.

MACHEL, Samora. *A Harmonia deve Começar no Seio da Cada Família*. Presidente Samora na abertura da Conferência Extraordinária da OMM. CEA-UEM, Pasta 160/ZC, 1984.

MACHEL, Samora. *A Libertação da Mulher é uma necessidade da Revolução, Garantia de sua Continuidade, Condição de seu Triunfo*. Caderno n. 4, Edições da Frelimo, CEA-UEM, Pasta 161/W, 1974 [1972]. Coleção Estudos e Orientações.

MACHEL, Samora. Discurso do Presidente Samora Machel no jantar das Forças Populares de Libertação de Moçambique. In:_____. MUIANE, Armando Pedro. *Datas e Documentos Históricos da FRELIMO*. Edição do autor, Maputo, 2006, p. 552-555.

MANGHEZI, Nadja. Eduardo Mondlane nos Estados Unidos da América (1951-1961). *Estudos Moçambicanos*, n. 17, Maputo, 1999, p. 7-34.

MBEMBE, Achile. *On the Postcolony*. University of California Press, 2001.

MOORE, Henrietta L. Women and the State. In:_____. *Feminism and Anthropology*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 129-185.

MUIANE, Armando Pedro. *Datas e Documentos Históricos da FRELIMO*. Edição do autor, Maputo, 2006.

OBARRIO, Juan. *The Spirit of the Laws in Mozambique*. Chicago, The University of Chicago Press, 2014.

PINHO, Osmundo. A Antropologia da África e o Lobolo no Sul de Moçambique. *Afro-Ásia*, v.1, p. 9-41, 2011.

PINHO, Osmundo. O Destino das Mulheres e de sua Carne: regulação de gênero e o Estado em Moçambique. *Cadernos Pagu*, no. 45, p. 157–179, 2015a.

PINHO, Osmundo. Código Dos Indígenas: A Inscrição Da Nativa E A Razão Etnológica Em Moçambique. *História. Questões e Debates*, v.62, p. 49–72, 2015b.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Introdução. In:_____. *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. RADCLIFFE-BROWN, A. R. & FORDES, Daryll. (Orgs.).Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1974, p. 9–114.

RADCLIFFE-BROWN. A. R. Do Conceito de Função nas Ciências Sociais. In:_____. *Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas*. Lisboa, Edições 70, 1989, p. 263–277.

SANTOS, Boaventura de Souza. O Estado Heterogêneo e o Pluralismo Jurídico. In:_____. *Conflito e Transformações Sociais*. Uma Paisagem das Justiças em Moçambique. Porto, Edições Afrontamento, 2003, p. 47–95.

SERRA, Carlos. *Estado, pluralismo jurídico e recursos naturais recursos naturais*, 2010. Disponível em: <http://www.cfjj.org.mz/IMG/pdf/Microsoft_Word-trabalho_Pluralismo_Juridico_1_.pdf>.

SPIVAK, Gayatri C. *Crítica de la Razón Poscolonial*. Madrid, Akal, 2010.

TEIXEIRA, Fernanda. O Lobolo. Trabalhos dos Alunos. *Texto*, n. 05, Instituto Superior Pedagógico, 1987.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Do Saber Colonial ao Luso-Tropicalismo: “Raça” e “Nação” nas Primeiras Décadas do Salazarismo.

In:_____. MAIO, Marcos C. & SANTOS, Ricardo V. (Orgs.) *Raça, Ciência e Sociedade*. Editora Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil. 1996, p. 85-106.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o Terceiro Império Português*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.

WEULE, Karl. *Resultados Científicos de Minha Viagem de Pesquisas Etnográficas no Sudeste da África Oriental*. Ministério da Cultura-Departamento de Museus, Maputo, 2000.

ZAMPARONI, Valdemir. *De Escravo a Cozinheiro. Colonialismo e Racismo em Moçambique*. Salvador, EDUFBA, 2007.

3. POLIGRAFIAS DO FEMINISMO NEGRO: MARCAS DA INSUBMISSÃO E AUTENTICIDADE¹

Diogivânia Silva²

Introito aos caminhos percorridos: Quem sou eu? Quem são as mulheres negras que ecoam vozes nesse trabalho?

Este escrito foi gestado em decorrência de algumas das principais discussões presentes na mesa-redonda: “gênero e questão racial” realizada a propósito do I Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do Instituto de Estudos da África (IEAF), neste evento, realizado entre 11 e 13 de setembro de 2017 reunimo-nos com alguns objetivos. Primeiro, apresentamos frutos de nossos/as estudos, pesquisas e motivações teóricas. Segundo, fortalecemos alianças

1 Esse trabalho foi originalmente preparado para a mesa redonda Gênero e Questão Racial realizada no “I Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do IEAF: ÁFRICA-BRASIL NO SÉCULO XXI”, em setembro de 2017 no Recife.

2 Doutora em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco, com estágio sanduíche em Moçambique. Docente no Centro Universitário Vale do Ipojuca – Unifavip/Caruaru e professora substituta na Universidade Federal de Pernambuco – UFPE/Centro Agreste. Pesquisadora Associada I do IEAF-UFPE. E-mail: diogivania@hotmail.com

Sul-sul globais. Terceiro, partilhamos de nossas principais inquietações epistemológicas de forte inscrição contra-hegemônica. Nesse ponto, meu circuito visa circular entre as epistemologias feministas negras e as narrativas decorrentes de algumas intelectuais que subsidiaram este debate³.

O que inspirou a apresentação nessa mesa-redonda, além das vivências teóricas que os encontros de tese proporcionaram foi a minha redescoberta como mulher, psicóloga, pesquisadora, classe média e lésbica, dedicada algumas décadas a questões de gênero, mas nunca havia pensado nas minhas afetações conscientes e inconscientes a nível ético e político dos temas que me impeliam e provocavam interesses de estudo.

Foi somente no período do doutorado e após um acontecimento fundamental⁴, me vi confrontada e perturbada em minhas lentes de observação do mundo, percebi no curso de pesquisas anteriores ao doutorado uma ausência das questões de raça. Notei um déficit epistemológico. Essa lacuna me levou a me aproximar das epistemologias feministas negras. Aproximação fundamental, visto que, tempos depois, minhas lentes logo conseguiam enxergar elementos cruciais, tais como: classe, raça, gênero e sexualidade. Raça, sempre aparentando ser a minha maior dificuldade. Não sou uma mulher branca, mas também não sou negra. Tenho muitos

3 Este circuito parte também do processo de fundamentação epistêmica que subsidiou meu trabalho de doutorado, que tem o seguinte título: *Lá e Cá – narrativas sobre militâncias negras feministas em seus respectivos processos de subjetivação*: Recife e Maputo.

4 Assisti a uma aula com a advogada, sanitarista e ativista negra: Vera Regina Paula Baroni. Nessa aula, ela revelava uma série de cegueiras das epistemologias hegemônicas (presentes no racismo institucional) e do quanto a ciência se posicionava estrategicamente contrária aos saberes das epistemologias negras.

traços e troncos indígenas da região situada no interior de Pernambuco, onde nasci e vivi até os treze anos de idade. Porto traços mais indígenas que negros, e mais indígenas que brancos. Por ter nascido numa família de comerciantes e classe média, estudado boa parte do tempo em escolas e universidade particulares, a discussão e/ou vivência racial estavam invisibilizadas ao longo de toda uma trajetória.

Quem eu era? Qual meu pertencimento racial? Fazia parte do conjunto de perguntas básicas feita por militantes negras em Recife e em Maputo e isso naturalmente desmontava meu sistema de crenças e olhar sobre si mesmo. E essas perguntas oriundas do trabalho de campo me levavam a muitas questões; como nunca havia sido interpelada sobre esse assunto em pesquisas anteriores? Muito provavelmente, por que as pesquisas com as quais me envolvi eram voltadas a mulheres brancas. Após descoberta dessa lacuna, me senti convidada e me propus construir e desconstruir alguns processos ideológicos, imagéticos, políticos, de consciências de classe e raça, gênero e sexualidade. Como argumento e meu ponto de partida inicial nesse processo, me inseri no campo das epistemologias feministas negras, e do quanto esse investimento tornou-se fundamental para subsidiar a reflexão acerca das narrativas sobre as militâncias negras durante o trabalho de tese.

Foi através das descobertas epistemológicas contra-hegemônicas empreendidas no curso de doutorado que me encaminhei para o diálogo a partir das propostas realizadas por autoras que forjaram, à luz de suas experiências, olhares e crítica – o feminismo negro.

Dentro do limite de tempo, aqui disponível, situarei algumas dessas intelectuais negras que trouxeram forte impacto a este trabalho. Como fundamento deste pensamento, revela-se como rota e horizonte epistêmico uma mulher que urge como matriz elementar do Feminismo negro, trata-se da Sojourner Truth, mulher afro-americana, recebeu nome de batismo Isabella Van Wageningen, que logo mais tarde foi substituído por Sojourner Truth, no qual se pode traduzir como “peregrina da verdade”, ou ainda “aquela que reside temporariamente em algum lugar” (TRUTH, 1850; JABARDO et al., 2012, p. 61).

Ela viveu entre 1797 e 1883, e foi uma renomada ativista abolicionista estadunidense, uma mulher com memórias e marcas da escravização, bem como do trabalho como empregada doméstica. Ela possuía características bem interessantes, dentre as quais, pregava em igrejas pentecostais e militava pela emancipação política e econômica das mulheres negras (TRUTH, 1850).

Atribui-se a ela uma matriz epistemológica feminista negra. Radicalmente diferente em sua origem e estratégia, daquela concernente ao feminismo hegemônico praticado por mulheres em sua maioria, brancas e escolarizadas, da qual Sojourner observava e apontava as nuances de diferenças em seus modos de vida, apesar de serem mulheres, sob muitos pontos não eram iguais. Como ela percebia, as condições de vida e existência entre as mulheres eram profundamente diferentes para negras e brancas, rompendo com a pauta do direito ao trabalho remunerado e ao voto, muito presentes em sua época, mas que não atendia a agenda das mulheres negras já que o trabalho em péssimas condições já

fazia parte da realidade de mulheres negras. Ela recomendava em seus discursos a dar uma maior atenção ao acúmulo de opressões presentes na existência dela e das demais mulheres negras.

Há, entre alguns discursos dos quais ela fazia, um considerado seminal. Realizado na Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Estados Unidos no ano de 1851, em seu título, já se percebe o convite-provocação de Truth no qual ela se pergunta: Não sou eu uma mulher? Nesse discurso, ela apresenta argumentos a favor de que nem sempre as diferenças, necessidades e empatia às mulheres negras era bandeira, seja pelo movimento abolicionista da época, seja pelos movimentos em prol da igualdade de gênero. O modo de operar o *status quo* na sociedade racista, machista e patriarcal permanecia imutável em relação à existência das mulheres negras. Através da oralidade Truth rompe com o silêncio e denuncia de forma contundente e expressiva a violência do racismo e do machismo na vida das mulheres negras, engendrando mecanismos discursivos e subjetivos quanto à necessidade de adequação às outras realidades, provocando assim revoluções, no interior desses movimentos.

Esse modo de escrita-vida (sem rupturas ou cisões) de Sojourner Truth, forja, em seu modo de pensamento, uma transgressão fundamental que posteriormente será recebida como patrimônio e herança epistemológica para muitas feministas negras. Da luta nas esferas abolicionistas e em defesa dos Direitos Humanos e das mulheres negras, ela surge como aquela que desperta e desestabiliza o discurso dominante na sociedade onde vivia.

Para Osmundo Pinho (2014), a ausência de instrução formal de Sojourner não a impedia de impactar os públicos com seus manifestos. Utilizava-se, segundo ele, da habilidade de pregadora pentecostal, o que lhe conferiu recursos verbais e argumentativos suficientes para polinizar em sua comunidade efeitos subjetivos na reflexão dos modos de vida de uma mulher como ela: ex-escravizada, mãe de oito filhos, sendo quatro vendidos para a escravidão, analfabeta, e, ao final da vida, trabalhadora doméstica. As palavras que seguem, foram traduzidas de um dos seus mais conhecidos discursos, realizado em Nova York, no ano de 1851, em que ela, imperiosa, denuncia as encruzilhadas de uma mulher negra numa sociedade pós-escravagista. Assim assinalava Truth em seu discurso de 1850:

Bem crianças, sou suficientemente velha para ser a mãe de todos os que estão aqui [gargalhadas] vereis, o homem de cor tem conseguido seus direitos. Mas, o que tem feito as mulheres de cor? [gargalhadas] os homens de cor têm conseguido seus direitos, [...] mas não se preocupam pelos direitos das mulheres de cor. [aplausos] veja, o homem de cor será dono da mulher e simplesmente estaremos tão mal como antes (tradução nossa).

A lucidez de Truth é extrema e inaugura, de forma pública, um tipo de discurso e argumento que retroalimentaria uma posição epistemológica e seu posterior adensamento no avançar de quase um século depois. No ano de 1828 foi alforriada, contudo, o regime de escravidão nos Estados Unidos só foi abolido

por completo em 1865. Percebe-se nesse discurso que o foco de sua problematização se situa na liberdade da mulher negra por inteiro. Recém-saídas da escravidão, mas entregues ao sistema patriarcal, machista e segregacionista que as manteve em cárcere material e subjetivo mesmo após a abolição (JABARDO ET AL, 2012; PINHO, 2014).

Do ponto de vista material, o acesso a uma vida digna ainda não era direito de todas e, do ponto de vista subjetivo, porque além das profundas marcas da escravização, o alimento “espiritual” ainda era escasso. Conforme suas reflexões: “não via onde a liberdade realmente transcendeu a todos” (TRUTH, 1850, s/p).

O esforço empreendido por Truth, desde o seu princípio insurgente, caracteriza um aspecto fundamental em sua obra: o desmascaramento das fronteiras binárias entre o público e o privado, íntimo e não-íntimo. Ela vai deslocar por meio de suas reflexões, os ditames hegemônicos de um tempo que conferia aos homens, exclusivamente, o espaço dos púlpitos, quando, com muito esforço e disputa, era permitido às mulheres brancas o direito a fala, seguida de homens negros (sobretudo abolicionistas). O espaço conferido à mulher negra, era um “não-lugar”, do qual Truth sempre rejeitou veemente e problematizou apontando as lacunas e prejuízos que o universal masculino e feminino trazia.

As narrativas de Sojourner Truth alicerçam-se numa posição baseada no confronto do *status quo* e, além das já citadas fontes de seu combate, outras estratégias foram empreendidas. A mudança do nome de batismo não é um mero detalhe, mas uma

afirmação política do seu lugar de fala, daquela que vai dizer a verdade ainda que fosse acusada de “indigesta” ou de “não aliada” por seus público-alvo. O recurso verbal utilizado por ela recorria às narrativas pessoais e conversas do cotidiano. Com esse apoio, confrontava e denunciava as duras desvantagens sociais da mulher negra numa sociedade americana recentemente vivendo no pós-abolição.

Desde a condição de ex-escrava, a postos de trabalho mal remunerados e ao ofício da maternidade, marcada duramente pela experiência de ver alguns de seus filhos vendidos ao comércio de escravos, toda a sorte de maus tratos e de violação sexual era alvo-denúncia das problematizações da Sojourner. Em todos esses eixos de opressão expressos em sua experiência de vida, foi alinhavado: o trabalho escravo, a maternidade, o trabalho mal remunerado e, a partir de suas análises, as questões de raça, gênero e ocupação surgiram como um agravante à sua experiência e de milhares em igual situação a dela. Vejamos, a seguir, como ela abordava a intersecção dessas questões:

Amigos meus, estou cheia de alegria. E venho com uma nova petição. Durante muitos anos tenho dirigido petições públicas por parte do pobre escravo e agora que se conseguiu sua liberdade, todavia, ainda há coisas por conseguir nessa terra. Eu creio que as mulheres devem ter seus direitos. Temos sido muito afortunadas de haver acabado com a escravidão, parcialmente, não de forma completa. Quero destruí-la da raiz. Então sentire-

mos de verdade que somos livres; que podemos ocupar qualquer lugar acessível aquele que tem conseguido seus direitos. Creio que se tenho de responder pelos pecados de meu corpo exatamente do mesmo jeito que um homem, tenho o direito de ter exatamente o que tem um homem. (TRUTH, 1850, s/p, tradução nossa)

A colocação de Sojourner (1850) põe em questão as supostas cristalizações da categoria “homem universal”. A sua fala questionava os inúmeros acessos facilitados que uma sociedade como aquela oferecia aos homens brancos e às mulheres brancas. Ela organiza e problematiza seus argumentos através de uma voz-denúncia, expressa uma narra-vivência na qual se pode incorrer na insurgência de algumas possibilidades de discussão teórico epistêmico. A descrição de si mesma e das experiências cotidianas partem da ideia da vida como arcabouço para a teoria e formarão parte crucial para esta epistemologia.

Sojourner sinaliza que a falta de acolhimento da denúncia realizada por ela e outras mulheres negras, excluía-nas, por um lado, do movimento negro, e de outro, do feminismo branco e sufragista. Forjou um *locus* de pertencimento peculiar e construído a partir do interior das demandas das mulheres negras por elas mesmas, e com base de sustentação nas próprias demandas. Através desse recorte e recuperação histórica desse modo de produção de conhecimento engendrado por Truth, dedico-me a resgatar o modo como algumas feministas negras contemporâneas, bell hooks e Grada Kilomba, receberam essa herança. Observando

de que forma esse legado reverbera atualmente em seus modos de ser e existir como intelectuais e ativistas. Quais conjuntos de ideias e posições são compartilhadas e atualizadas por algumas intelectuais no contemporâneo?

Nascida quase um século após o discurso de Sojourner Truth, bell hooks se revela como um dos exemplos dessa herança Truthiana e intitula sua primeira obra “Não sou uma mulher?” (hooks, 1981), em celebração ao discurso de Truth. O modo como ela elabora o feminismo negro contemporâneo permanece engendrando e dando corpo a uma continuidade epistêmica original e de questionamentos do *status quo*.

Nos rastros de Sojourner, hooks não só altera seu nome de batismo como também recomenda a grafia de seu nome em letras minúsculas, considera ainda, que é na substância do que escreve o que há de mais importante em seus escritos. A meu ver, pode até parecer uma contradição, mas penso que ela incorpora outros modos de complexidade em seu modo de pensamento. Ora, se ela muda seu nome de batismo e exige um modo de grafia específico, isto revela o quanto isso imprime um redimensionamento dos ditames acadêmicos hegemônicos e ela vai se colocar disputando outros posicionamentos e torna audível todo o silenciamento que foi imposto, por exemplo, às mulheres de sua família (suas avós) que não puderam ocupar espaços acadêmicos, mas que a partir de sua escolha, divergindo, portanto, das normas “cultas” de boa parte dos idiomas e de uma formatação acadêmica predominante, ela forja na mudança de nomes a presença de afetos e das suas antepassadas no cotidiano acadêmico. Mas não

para por aí. hooks, (2013) em sua obra “Ensinando a Transgredir”, promove um diálogo entre os muitos eus que a compõem, seja um eu-real, que recebeu nome de Batismo Glória Atkins, seja com bell hooks, nome de referência e pelo qual assina seus escritos acadêmicos ou literários. Essa proposta de escrita segue os passos das fronteiras perenes e porosas. Coloca em xeque a égide da neutralidade e põe em evidência uma escrita-narrativa entre os muitos eus que nela ecoam, sem propor cisões entre um eu-real e um eu-imaginário, apenas, consegue colocar em evidência e diálogo as mulheres que a habitam.

Num processo semelhante de composição de escrita há os trabalhos de Grada Kilomba (2016, 2010), também não é seu nome de batismo. Ela faz um esforço de recuperar memórias e sobrenomes de seu passado. Era costume que, no período da escravidão, as leis coloniais anulassem os nomes africanos. Apesar de não poder resgatar essas memórias ancestrais civilmente, ela assina Grada Kilomba em celebração aos nomes de origem das avós e é ainda, revelador de toda a violência do legado colonial que proibia aos colonizados o uso dos nomes de suas etnias.

Em “Descolonizando o Conhecimento”, (Kilomba, 2016), realiza uma espécie de trabalho-performance em que nos provoca e propõe um fluir de fronteiras entre o ético, estético, científico, político e artístico. Como escritora, professora e psicanalista ela aproveita seus espaços em sala de aula para realizar o que denomina de intervenções-aula. Nesses espaços, a autora questiona o *status quo* da demanda científica, em sua grande maioria feita por pessoas brancas, cis e masculinas, logo, com demandas advindas dessas

respectivas configurações ou representativas de um discurso, que em sua grande maioria, está a serviço da manutenção desse *status*.

Em outra obra contundente “Plantation of Memories”, Kilomba (2010) escreve um interessante capítulo que versa sobre a legitimidade de quem “pode falar o quê?” e “o que se pode falar?”. Para ela, os modos de produção do conhecimento estão sempre mediados pelos mecanismos andróginos que se estruturam na negação da diferença. No entanto não é apenas entre os homens que essa questão é percebida. Como dito antes, o feminismo branco, hegemônico e ocidental também rejeitou a diferença.

Tais mecanismos, misóginos de um lado e racistas de outro, reverberam ações e modos de atuação bem específicos, engessando um modo de fazer ciência:

Essas questões precisam ser feitas porque a academia não é um espaço neutro. É sim um espaço branco onde o privilégio de falar tem sido negado às pessoas negras e não-brancas. Historicamente, esse espaço vem construindo teorias cujos discursos tem nos construído como inferiores, ou seja: “outros” – localizando africanos/as em subordinação absoluta ao sujeito branco. Aqui nós temos sido descritas, explicadas, categorizadas, relatadas, expostas e desumanizadas (KILOMBA, 2010, s/p).

Jogar as regras do jogo científico, de padrão masculino, branco e heteronormativo é curvar-se a um modo de conhecimento que nunca contemplou a experiência de mulheres negras ou africanas

como sujeitas políticas e históricas. E não é “apenas” o africano que é localizado como inferior ou subordinado, mas como podemos ver, as mulheres negras, as indígenas, as do “terceiro mundo” também são significadas de igual modo por esse sistema de signos. O projeto de ciência moderna foi pensado a partir de uma conjuntura e estrutura masculina. Entretanto, se a intenção do feminismo branco era questionar essa estrutura, não conseguiu dar conta das próprias cegueiras que também existiam no cerne de suas agendas e produções científicas (ANZALDÚA; 1987; 2004; JABARDO, 2012).

O modo de escrita, tanto em bell hooks quanto em Grada Kilomba, está permeada por experimentações teóricas e estéticas de várias ordens e por essa via engendra-se um movimento semelhante de desmonte de um padrão secular. Para bell hooks (2013) jamais haverá cisão entre teoria e o fazer feminista, bem como, a transgressão é um significante simbólico e material nesse caso, que revelam mais um dos argumentos/posições do feminismo negro: a transgressão não apenas do texto mas da própria vida que se refletem não apenas em seus modos de escrita, mas como tônica de seus territórios de resistência e existência.

Sojourner configura uma das bases conceituais para pensar uma epistemologia negra. Contudo, o passado não reflete apenas o que fomos, mas também, segundo Foucault (2013), o que estamos em vias de acontecer. Ou seja, o passado imprime e conforma uma espécie de polinização que perpassa a nossa relação com o tempo como algo linear, marcado e modulado com certa rigidez e/ou objetividade. Percebo, ainda, que o fato das intelec-

tuais negras elegerem a Sojourner como matriz balizante, a sequência desse legado epistêmico segue, evidentemente, as pistas da contra-hegemonia e do desvio, ou quem sabe, das fronteiras.

Mercedes Jabardo (2012, p. 33) organiza uma antologia de feminismos negros e recupera, no discurso de uma feminista negra, Audre Lorde, uma atualização possível entre o fluxo permanente de passado, presente e futuros feministas e negro. Para Lorde (1983;1984), as ferramentas utilizadas pelo “senhor” jamais serão úteis para esse combate porque são instrumentos que visam a manutenção do *status quo*. Essas autoras apresentam como resposta às ferramentas dominantes, epistemologias e escritas que se revelam como alternativas contra-hegemônicas e dissidentes, sendo a insurgência, rebeldia e dissidência seu principal horizonte epistêmico. Na sequência a autora dirá que pelos inúmeros motivos já apresentados, as mulheres negras exigiram o direito de serem vistas e constituídas como sujeitos e não como objetos. Foi preciso, nesse processo histórico de lutas, “tomar a palavra, recuperar a voz e gerar um novo discurso. Em definitivo, criar uma nova epistemologia” (LORDE; JABARDO, 2012, p. 33). Que epistemologia seria capaz de traduzir honestamente a vida das mulheres negras?

Patrícia Hill Collins (2000; 2016) prossegue teorizando que desde o princípio das ondas do feminismo negro, um de seus maiores compromissos e apostas analíticas se situa nas lentes das multiplicidades e interconexões entre os eixos opressivos que se cruzam na vida das mulheres negras. Estas, por sua vez, não conseguiam inserir suas dificuldades específicas nas agendas, nem do movi-

mento negro que inicialmente lutava pelo fim da escravidão, nem do movimento feminista dominante de “primeira onda”, qual seja, o sufrágio feminista, que lutava pelo direito ao voto. Em ambos os movimentos, acreditava-se que era preciso focar numa pauta central e uniforme: a abolição, no caso dos movimentos negros, e o direito ao voto e ao trabalho, no caso do feminismo.

Apesar do movimento de mulheres negras conseguir estabelecer alianças nesses dois movimentos, coube a elas pensar e se inscrever a partir de si mesmas e em seus próprios termos. Ou seja, dessa experiência do não-lugar nesses espaços, agenciaram uma interessante teorização epistêmica negra e dessa maturação aprimorou-se para eixos de análise e perspectivas alternativas as suas condições e necessidades. Foi um trabalho de escrever-se e pensar-se sem, contudo, romper com as alianças tanto do movimento negro quanto do movimento feminista hegemônico (COLLINS, 2016).

De tal modo, as herdeiras desse campo – teóricas e feministas negras – , defendem como posição política um status de multiplicidade polimorfa de experiências que a vida nas margens lhes propicia. bell hooks (1984, p. 7) aponta que essa perspectiva do “viver como vivíamos, na margem, acabamos desenvolvendo uma forma particular de ver a realidade. Olhávamos tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora... compreendíamos ambos”.

Dessa perspectiva, Patrícia Hill Collins (2016) defende que as demandas das mulheres negras espelham realidades distintas e exigem, portanto, teorizações e práticas também distintas. Collins

apontará uma vida das/nas margens como horizonte analítico. A autora persegue esse estatuto e prossegue seu argumento a partir da compreensão de fronteiras *insider* e *outsiders with*. Ou seja, o status dessa condição da mulher negra de ver o “dentro” e o “fora” lhe confere um ponto de vista especial. Para à estrangeira/à *outsider with*, conforme sinaliza, há uma habilidade de pensar as proximidades e distâncias dos aspectos que tangenciam a vida. Por essa condição, mulheres negras, quando no uso de suas habilidades políticas, possuiriam uma maior capacidade de observação e olhar ampliado de condutas e padrões sociais que não são percebidos pela maioria dos sujeitos/as⁵.

Percebo que através dessa perspectiva de olhar ampliado, podemos apostar entre as ativistas ou feministas negras aqui apresentadas numa epistemologia da poligrafia⁶ e da escrevivência⁷. Há, nesse escrever um inscrever-se, um fazer existir publicamente, uma subversão e percepção dos fenômenos capazes de dar origem a

5 Não pretendo gerar universalizações ou essencializações com a afirmação de que “mulheres negras têm olhar ampliado”. Sinalizo, contudo, a partir de estudos da Patrícia Hill Collins (2016) que essa posição reside numa possibilidade de reflexão e compreensão dos mecanismos relativos ao desenvolvimento de um feminismo praticado por mulheres e intelectuais negras.

6 Mulheres que escrevem sob diferentes pontos de vista.

7 Termo muito importante para o movimento feminista negro. Defende-se que as mulheres negras, historicamente, circularam entre diferentes lugares sociais no Brasil, da Casa Grande, da família e da sociedade. Isto lhes concedeu uma capacidade de explorar diferentes pontos de vista e, dessa forma, foram acoplando subjetivamente um *modus operandi* mais complexo na apreensão do próprio mundo e do mundo que as rodeia. Esse termo foi recentemente utilizado por Constância Lima Duarte et al. (2016), fazendo menção a aspectos da literatura da renomada escritora brasileira e negra, Conceição Evaristo, vencedora de um importante prêmio de literatura, o Jabuti em 2015. Em seus escritos escrevíveis há uma forte presença da crítica social (uma literatura política) e de uma narrativa baseada nas experiências pessoais (implicada como propõe uma epistemologia feminista) ao longo da vida. De seus contos e romances decorrem sua relação com a escrita numa família de origem pobre, os cuidados da casa e dos irmãos mais velhos, depois dos vizinhos; a vida como professora, esse contexto inscrito e escrito faz parte de alguns dos elementos de enunciação de seu trabalho.

uma teoria insurgente compromissada em elucidar pontos de vistas eficazes de e para as mulheres negras, à sua própria maneira, concebendo uma virada epistemológica sustentada numa matriz de vozes dissonantes, plurais e insubmissas e sem qualquer compromisso com categorias monolíticas ou rigidamente aspiradas.

Para Philippe Lejeune (2008, p. 128), “escrever e publicar a narrativa da própria vida foi por muito tempo, e ainda continua sendo, em grande medida, um privilégio reservado aos membros das classes dominantes”. As teóricas negras vêm tecendo um esforço de transformar as experiências e palavras ouvidas, em escrituras.

Reconhecemos, aqui, a presença de algumas diferentes vozes e conceitos no território do feminismo negro, isso porque não nos detivemos a falar nos corpos que combateram e resistiram sem terem, necessariamente, alcançado um reconhecimento público. Nas palavras das mulheres negras da Coletiva do Rio Combahee (1977), no documento “*herstórico*”⁸ da primeira Declaração Negra Feminista:

nos primórdios do feminismo negro há um número enorme de desconhecidas mulheres que em seus cotidianos travaram uma batalha de corpos e que contestam mesmo que em “suas manifestações físicas, uma postura adversária ao homem branco e na resistência antirracista de modo direto ou sutil, nas comunidades onde viviam (Coletiva do Rio Combahee, 1977, p. 2).

8 Como discutido na carta do coletivo, His, é pronome masculino no inglês. Optam por grafar “Her” em alusão que esta foi uma herstória feita de mulheres para mulheres (her, elas), (COLETIVA DO RIO COMBAHEE, 1977).

Inspiradas pelas ideias propostas em hooks (2004, 2016) e Mercedes Jabardo (2012), na gênese do pensamento feminista negro e seus consequentes avanços, podemos refletir sobre as observações de Sojourner Truth, autora responsável pelo pensamento embrionário do feminismo negro em escala global. Desde o princípio dessa onda feminista negra, já se denunciava a sociedade da época aquilo que estava cronicamente imputado às mulheres negras, na presença fortemente marcada por múltiplas opressões de sexo, raça, gênero, sexualidade entre outras. Se para mulheres negras não há uma hierarquia de opressões, tão pouco isso se aplica aos seus modos de produzirem conhecimento científico permeado, muitas vezes, por uma estética distinta e singular onde não há segregação do diálogo entre artístico, sagrado, ancestral e científico, mas que podem, sem constrangimento, se colocar em diálogo e comunicação. Rompendo com uma tradição, sobretudo acadêmica, que forjou regras e modos de funcionamento aparentemente neutros e objetivos, que não atendem às demandas e dinâmicas de uma existência negra, obrigando-as a desestabilizar esse jogo.

Considerações finais

O que as autoras do feminismo negro aqui apresentadas, parecem operar desde a sua origem até o ingresso de uma realidade mais contemporânea, é um fluir permanente de campos de forças polissômicas e de múltiplas perspectivas. Uma proposta de economia epistêmica, política, ética e estética insurge dessa poligrafia. Aliadas a um modo de fazer ciência, situando-se na contra-hegemonia,

engendram vetores e recursos de extrema radicalidade e reterritorialização do campo científico. Instigando, criando, ressurgindo e questionando o *status quo* da ciência, permitindo, através de suas heterotopias, promover espaços de resistência e luta mais formadores de vida do que morte (FOUCAULT, 2013).

Mulheres negras e intelectuais, artistas e ativistas, diluem as fronteiras e forjam novos modos de atuação e subjetivação no mundo. Com novas e outras propostas epistemológicas, essas autoras buscam formatos de tradução do conhecimento, fora dos parâmetros clássicos. Figuram, portanto, neste modo de pensar suas estéticas de existência não apenas como subversão e transgressão da realidade, mas também, como uma forma ação política, ética e estética, de nível amplamente complexo e problematizador.

Precisaremos mais do que nunca, da coragem, da altivez e da articulação política das mulheres negras para seguir adiante, independente da sombra que paira sobre a condição social e política deste país, mesmo após o golpe e posterior deposição da presidenta Dilma Rousseff. Mesmo compartilhando desse momento de estado de exceção, é no modo de vida e nas estéticas de existência negras que as estratégias de enfrentamento e resistência não cessam.

O feminismo negro marcou e marca com sua estética e convicção, argumentos de uma originalidade e coragem imperiosos e insubmissos. Em tempos de golpe de Estado como o que se assiste no Brasil de 2017, é cada vez mais necessário recorrermos ao escopo dessas epistemologias e das militâncias negras feministas como

uma importante e necessária inspiração de como devemos resistir e nos inscrever nos meandros da vida e da academia seguindo os passos dessas mulheres.

Despeço-me e, uma vez mais, agradeço a oportunidade das trocas aqui empreendidas, que este solo cultivado no feminismo negro permaneça colhendo frutos e plantando as sementes de um novo amanhã, muito mais esperançoso e utópico. Como diriam duas feministas negras contemporâneas, nossos passos vêm de longe! e com um legado bastante significativo nos marcos da civilização (WERNECK, 2010; RIBEIRO, 2016).

Referências bibliográficas

ANZALDÚA, Glória. *Borderlands/ La frontera: The new Mestiza*. San Francisco: Aunt Loot Books, 1987.

_____. Los Movimientos de rebeldia y las culturas que traicionam. In: _____. hooks, bell et al, *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Madri: traficante de sonhos, 2004. p. 71-80.

_____. *Interviews*. Ed. Analouise Keating. New York, Routedledge, 2000.

_____. A consciência mestiza / rumo a uma nova consciência. *Revista de estudos feministas*. vol 3. N. 3, set/dez, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S-0104-026X2005000300015> Acesso: 15 fev 2018.

COLETIVA DO RIO COMBAHEE. *Uma declaração negra feminista*. 1977. Disponível em: <<https://apoiamutua.milharal.org/files/2014/01/combahee-river-colective-leitura.pdf>> Acesso: 22 fev 2015.

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

_____. *Black Feminist Thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Londres: Routledge, 2000.

FOUCAULT, Michel. *O corpo Utópico, as heterotopias*. São Paulo: n-1 edições, 2013.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013. 283p. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla.

_____. *Ain't I A woman?: black women and feminism*. London: Pluto press, 1981.

_____. *Feminist theory From margin to center*. Boston: South End Press, 1984.

_____. Intelectuais negras. *Estudos feministas*, Florianópolis, v. 3, n.2, p. 464-478, 2005.

_____. Mujeres negras: dar forma a la teoria feminista. In:_____. hooks, bell et al. *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Madri: Traficante del Suenos, 2004.

_____. *Políticas feministas: de onde partimos*. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/politicas-feministas-de-onde-partimos-e28093-bell-hooks.pdf>> Acesso: 20 set 2016.

JABARDO, Mercedes. Construyendo puentes: em diálogo desde / com el feminismo negro In:_____. JABARDO, Mercedes (org). *Feminismos negros: Uma antologia*. 2012, p. 27-55.

_____. *Feminismos negros: uma antologia*. 2012.

LIMA DUARTE, Constância; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, M. R. *Escrivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. Editora Idea, 2016.

KILOMBA, Grada. *Platations of memories*. Episodes evereday of racisms. 2nd Edition. Alemanha: Unrust verlarg, 2010. p. 147.

_____. *Descolonizando o Conhecimento: uma palestra-performan- ce*. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/descolonizando-o-conhecimento-uma-palestra/#gs.AEoy23I>> Acesso: 3 mar 2016.

LORDE, Audre. Eye to eye: black woman, hatred, and anger. In:_____. Lorde A (org). *Sister outsider.Ensavs and speeches*. Nova York, 1983. p. 145-175.

_____. *La hermana, la extranjera. Articulos Y conferencias*. Lifs, 1984. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/audre-lorde-la-hermana-la-extranjera1.pdf>> Aces- so: 12 mar 2016.

_____. *Os usos da raiva*. Mulheres respondendo ao racismo. 1981. Apresentação na conferência da associação nacional de estudos de mulheres, em storrs, connecticut. Disponível em: < <https://rad-feminismo.noblogs.org/post/2015/02/21/audre-lorde-os-usos-da-raiva-mulheres-respondendo-ao-racismo/> > Acesso: 12 jul 2015.

PINHO, Osmundo. *E não sou uma mulher?-Sojourner Truth*. 2014. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/#gs.Z9Cq_d8> Acesso: 15 jan 2015.

RIBEIRO, Djamila. Feminismo negro para um novo marco civili- zatório. *Revista internacional de direitos humanos*. Disponível em: <<http://sur.conectas.org/feminismo-negro-para-um-novo-marco-civilizadorio/>> edição 24, dez/2016. Acesso: 24 dez 2016.

TRUTH, Sojourner. Narrative of Sojourner. Truth. Boston: Printed for the Author, 1850. Disponível em: <<http://digital.library.upenn.edu/women/truth/1850/1850.html>> Acesso: 05 maio 2018.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe: movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e racismo. *Revista da ABPN*, v. 1, n. 1 (1), 2010. p. 8-17.

4. O EXÍLIO COMO DESTINO¹

Zuleide Duarte²

Introdução

*Eu sei por experiência que os exilados se alimentam de
esperança (Ésquilo. In: Agamenon, 458 a.C.)*

O tema do mar perpassa a literatura como as outras expressões artísticas, de um modo geral, exercendo um fascínio a que não escapam produtores e consumidores. A relação do pélogo revolto ou sereno, pleno de embarcações e marulho ou imenso, sonoro e vazio, continua inspirando cenas capturadas pelo pincel, pelo cinzel, pelos acordes da canção e pela palavra de autores e autoras que retratam desejos, saudades, êxtase e desespero na contemplação, através da memória, no arrebatamento, como expressou

1 Esse trabalho foi originalmente preparado para a mesa redonda Arte, Cultura e Literatura realizada no "I Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do IEAF: ÁFRICA – BRASIL NO SÉCULO XXI", em 13 setembro de 2017 no Recife.

2 Professora Doutora da Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, Campina Grande – PB. Pesquisadora Associada I do IEAF – UFPE. E-mail: zuleide.duarte@hotmail.com

o poeta Charles Baudelaire, no poema “Moesta et Errabunda”, “Lamer, la grande mer console nos labeurs” ou, como tão bem cantou o poeta Charles Trenet, na canção “La mer”, “La mer, a bercé mon coeur pour la vie...”, traduzindo a ânsia de infinito, a aura de encantamento e grandiosidade emanada do mar. Se fôssemos abordar as metáforas marítimas restringindo-nos, por exemplo, às literaturas ocidentais, já requerem muitos volumes. Mas não é somente deste mar inspirador de poetas que falamos aqui. O mar de que trata o texto de Fatou Diome, para além da magia, é testemunha de sofrimento, lágrimas e sangue de homens e mulheres que se aventuram na sua travessia para um porto além.

O mar conecta-se com o homem e com o artista, em particular, sugerindo, na sua grandiosidade, mensagens de dor e alegria, de fuga para o invisível, de retorno para um tempo irrecuperável. Tenebroso, “levado”, como nas cantigas de amigo, primordial, ventre dos refugiados na bíblica arca, “desde sempre o mar”, nas palavras da poeta Cecília Meireles, esse mar de atlânticas voragens é palco do romance *O ventre do Atlântico* (2004), da escritora senegalesa Fatou Diome, texto incontornável, objeto destas considerações.

Da travessia do Atlântico, desde Niodior, no Senegal, para a França (Estrasburgo), a narradora desenha painéis com imagens em que coloca o oceano Atlântico como, e de fato é, ponte entre dois mundos: cais de partida, ligado aos cortes, agruras, saudades, e porto de chegada, depositário de esperanças, de religação e reencontro de memórias: vida suspensa em registro afetivo, cristalizado no olvido temporário do ser dividido em que se tornou o ho-

mem/mulher que partiu na diáspora, sacudido pelas revoltosas ondas da insegurança, da fome, do medo da morte: emigrante/exilado atrás de um devir nem sempre seguro.

Cheio de sortilégios, o mar acena com promessas fantásticas e interpõe um abismo entre presente e passado. Mar e mãe, metáforas do líquido menstrual e amniótico, símbolo do feminino e, portanto, gerador da vida, o mar ambivalente de Fatou Diome é um similar do “salso argento” e do “mar irado” de Camões, do “mar anterior a nós”, de Fernando Pessoa e de Cecília Meireles: “o mar é só mar, desprovido de apegos/ matando-se e recuperando-se”, ou o mar de Sophia de Melo Breyner: “Não apenas este mar que reboia nas minhas vidraças [...] e entre água e estrela estudo a solidão”.

Nas poetisas mencionadas lemos o mar, motivo e inspiração. Em Fatou Diome, o mar está inalienavelmente atrelado ao destino dos ilhéus, condicionamento geográfico e afetivo, inevitável passagem. Nas palavras da narradora,

Nenhuma rede poderá impedir as algas do Atlântico de vogar e buscar o seu sabor nas águas que atravessam. Rasurar, varrer os fundos marinhos, molhar nas tintas de choco, escrever a vida na crista das ondas.

[...] A partida é o único horizonte oferecido aos que procuram os mil escrínios onde o destino esconde as soluções dos seus mil erros (DIOME, 2004, p. 210).

Esse mar cúmplice que testemunhou a partida de seres escravizados, vendidos no desumano comércio, testemunha, contemporaneamente, a fuga de pessoas que, vítimas de uma situação insustentável, vivem outro de tipo de escravidão: a busca de um indefinido e desejado oásis no deserto das desumanidades que por aí grassam. Inevitável busca, pontilhada de incertezas e decepções, única alternativa, para incerto amanhã. É esta a grande inspiração do texto de Fatou Diome, que sugerimos uma leitura.

Vivendo à prestação

As ondas migratórias que se têm sucedido contemporaneamente, trazendo fugitivos expulsos pelas adversidades enfrentadas em países convulsionados por guerras ou por condições miseráveis de sobrevivência, vêm provocando uma avalanche de revolta no mundo, que assiste ao apelo desesperado desses emigrantes, que partem com um destino incerto, sem porto de chegada onde possam, seguros, reiniciar a vida interrompida de forma tão brutal. Fatou Diome tem sido uma voz em favor desses desvalidos da sorte, cidadãos que fazem o caminho inverso ao dos navegadores que buscaram explorar as terras do chamado “oriente”, invocando aqui a expressão utilizada pelo escritor palestino Edward Said (2007), para discutir e verberar a ação nefasta dos impérios contra as culturas ditas orientais e presuntivamente “carentes” do apoio do Ocidente. As intervenções de Fatou Diome viralizaram nas redes sociais e vêm ensejando reflexões sobre a acolhida a esses refugiados em outros cantos do mundo, não raro carregadas de atitudes racistas, preconceituosas e por que não dizer (?) covardes. É dela a reflexão:

A União Europeia, com a sua frota da marinha e da guerra pode resgatar os migrantes no Atlântico e no Mar Mediterrâneo, se quiserem, mas eles esperam até que os migrantes morram. É como se deixá-los se afogar funcionasse como um bloqueio para impedir os imigrantes de partirem para a Europa. Mas, deixe-me dizer uma coisa: isso não vai dissuadir ninguém porque o indivíduo que está migrando com instinto de sobrevivência, que acredita que a vida que estamos vivendo não vale muito, não tem medo da morte. É a representação que a Europa faz para o outro que alimenta o racismo (DIOME apud ADUR, 2015).

Fugindo da morte e enfrentando-a, contraditoriamente, o emigrante busca um raio de esperança em meio ao caos do momento. Isto remete ao romance *A esperança é uma travessia* (2007), da autora marroquina Laila Lalami, que narra a tentativa de fuga para a Espanha de cidadãos marginalizados no seu país natal, enfrentando o mar em um barco sem estabilidade, superlotado de fugitivos.

É dessa esperança e da travessia do Atlântico que Fatou Diome trata no seu *O ventre do Atlântico* (2004). As intervenções da escritora nas discussões sobre essas ondas migratórias e a recepção que as esperam nos países de “acolhimento” denunciam a identificação da autora, ela mesma também migrante. A natureza autobiográfica do romance, mesclado de elementos ficcionais, faculta uma certa liberdade que a personagem Salie utiliza para exortar seu meio-irmão Madické.

Essa “liberdade” vai de encontro com o que assistimos escondidas nas palavras de pessoas que sonham com a migração ou, em situação mais radical, contra o discurso do “homem de Barbès”, senegalês que se divide entre a França e Niodior, vivendo duas situações absolutamente opostas, que ele teima em obscurecer. Na França, vivendo no bairro Barbès, tradicional reduto de africanos em Paris, leva uma vida miserável, fazendo os mais humildes serviços para, nas férias, com sua moeda forte, que tudo compra, dar curso ao singular jogo da vida, narrado em muitas partidas, tempos e adiamentos.

A vida é um jogo?

Fatou Diome é natural de Niodior, ilha situada a sudoeste do Senegal, no delta do Saloum. A autora enfrentou enormes dificuldades na sua ilha natal, a começar pela condição de filha natural que miraculosamente escapou da morte, sorte que não teve a criança da personagem Sankèle, atirada às águas por aquele que deveria protegê-la, o avô. Fatou foi criada pela avó e acabou por ir estudar em Dakar, quando contraiu matrimônio com um francês, o que a levou para a França. A condição de subalternidade da mulher, destinada ao paraíso da cozinha (pela tradição de seu povo), e à decisão de estudar, a despeito das dificuldades encontradas, renderam à autora, como à narradora Salie, a condição de “outsider” (WILSON, 1986), estrangeira na sua terra. Completando o perfil, o divórcio chegou cedo, agravos que uma sociedade tradicional não consegue assimilar. Lemos, ainda, no texto, as desventuras do casamento/descasamento em Estrasburgo, onde decidiu per-

manecer para seguir os estudos, condição que a expôs a enorme preconceito na França também, mas que ela manteve com o trabalho de “femme de ménage” durante seis anos. Com o doutorado em letras modernas na Universidade de Estrasburgo, Fatou tornou-se docente da mesma universidade em que estudou.

A situação da mulher discriminada, vitimizada, sujeita à poligamia e aos casamentos “arranjados” pela família tem lugar na escrita de Fatou, ela mesma filha natural, criada pela avó. Idas e vindas, atlânticas travessias entre o Senegal e a França alimentam o romance que se equilibra entre o ficcional e o autorreferente, com as tintas fortes da biografia da autora, que reconta as histórias de migrantes e migrações, situações inconciliáveis de exílio na metrópole, exílio na terra natal, e, principalmente, na imaginação equivocada de insulares, que sonham idilicamente com um paraíso além-mar. O trânsito por esses mundos, mediado pelo Atlântico, alimenta a gestação e recolhe os abortos de sonhos e decepções.

29 de junho de 2000. Campeonato europeu. Transmissão de um jogo de futebol entre Itália e Holanda. Este é o pontapé deflagrador da narrativa *O Ventre do Atlântico*. Assim é que Salie, narradora do romance, obriga-se a assistir ao jogo de futebol do campeonato europeu para dar conta do desempenho da seleção italiana, onde brilha o ídolo do seu meio-irmão Madické, o jogador Maldini, da seleção italiana. A personagem sente-se responsável pelo adolescente e quer poupá-lo das decepções que perpassam sua própria história. Como emigrante, ela conhecia sobejamente as condições ultrajantes em que viviam a maioria dos emigrantes na antiga metrópole. Pierre Bourdieu, no prefácio do livro *A imi-*

gração (1998), do sociólogo argelino Abdelmalek Sayad, ratifica a ideia de emigrante adotada por Salie:

Como Sócrates, o imigrante é atopus, sem lugar, deslocado, inclassificável... Nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do Mesmo, nem totalmente do lado do Outro, o "imigrante" situa-se nesse lugar "bastardo" de que Platão também fala, a fronteira entre o ser e o não-ser social. Deslocado, no sentido de incongruente e de importuno, ele suscita o embaraço; e a dificuldade que se experimenta em pensá-lo – até na ciência, que muitas vezes adota, sem sabê-lo, os pressupostos ou as omissões da visão oficial – apenas reproduz o embaraço que sua existência incômoda cria. Incômodo em todo lugar, e doravante tanto em sua sociedade de origem quanto em sua sociedade receptora, ele obriga a repensar completamente a questão dos fundamentos legítimos da cidadania e da relação entre o Estado e a Nação ou a nacionalidade. Presença ausente, ele nos obriga a questionar não só a relação de rejeição, que, ao considerar o Estado como uma expressão da Nação, justificam-se pretendendo fundar a cidadania na comunidade de língua e de cultura (quando não de "raça"), como também a generosidade assimilacionista, que, confiante em que o Estado, armado com uma educação saberá produzir a Nação, poderia dissimular um chauvinismo do universal... (BOURDIEU, 1998, p. 11-12).

Este conflito é evidenciado na repressão policial contra os senegaleses por ocasião da vitória do time daquele país. Na França, os imigrantes foram repelidos e expulsos. A narradora analisa o tratamento dispensado aos imigrantes e compara a tolerância dos cidadãos de Dakar quando os franceses expatriados comemoraram ruidosamente a sua vitória. O texto fala por si. O tratamento desigual conferido aos migrantes revela-se em passagens como esta:

[...] ritmaram o sono dos cidadãos com os seus múltiplos concertos de buzinas, sem que alguém lhes fizesse qualquer reparo sobre os excessos das suas bebedeiras. Dispensados de visto, estão em suas casas, de acordo com a téranga, a hospitalidade local, e as leis que a França impõe aos nossos dirigentes fazendo-lhes sentir a sua superioridade (DIOME, 2004, p. 198).

Mesmo os que tem de regressar ao país com as malas repletas de fracassos, humilhações e decepções, saíram dos cantos da cidade onde vivem como gado, para berrarem o seu orgulho reencontrado no hexágono. Chegavam até a esquecer-se de que nunca se fala de reconhecimento nem de uma simples cidadania a propósito deles, mas de tolerância e integração no molde de uma sociedade-peneira da qual são apenas os grumos. Enquanto os senegaleses de Paris se regozijavam desfilando pelos Campos Elíseos, foram apanhados pela situação de imigrados e pelo respectivo corolário: o desprezo. O Arco do Triunfo não é para os Pretos! Vamos, circulem! Mas em 1998,

em Dakar, os franceses expatriados tinham obstruído todas as grandes avenidas antes de se apropriarem dos melhores restaurantes. Bebendo à Taça até ao fim da noite (DIOME, 2004, p. 99).

Não se pode deixar de referir o tratamento discriminatório e subalternizador impingido pela França, ex-colonizador do Senegal, aos cidadãos que teimam em buscar ali refúgio, emprego, melhores condições de vida. Falamos da França mas, de modo geral, essa “política” é encontrada nos antigos impérios colonizadores.

O irmão de Salie e outras pessoas de Niodior consideram-na bem posta financeiramente. No entanto, ela é estudante e prestadora de serviços domésticos que se sacrifica para financiar os caríssimos telefonemas para o posto dos Correios de Niodior e ouvir os comentários sobre o futebol, além do esforço para atender aos pedidos do irmão. De férias, na ilha, a parentela e alguns ditos amigos assediam-na com pedidos incompatíveis com seus recursos que eles não acreditam serem parcos. Esta distorção incomoda Salie. A personagem desabafa: “quem fica não sente as dores do exílio nem as entende” (DIOME, 2004, p. 58.).

Vítima dos costumes tradicionais, Salie esvaziava a bolsa para gratificar os ávidos parentes que não entendiam a situação de uma divorciada, imigrante, em um país idealizado, pois, ligada a Niodior pelo afeto, sobretudo pela avó e pelo meio irmão, a personagem encarna a emigrante que se sente em dívida para com os que ficaram. Na ilha, as pessoas alimentam uma ideia distorcida da real situação do migrante. Não percebem as dificuldades

enfrentadas nas grandes cidades. Problemas materiais e de identidade que não tornam fácil a vida ali. Não imaginam que a situação do emigrante que, por mais bem-sucedido, será sempre alguém que não faz parte de forma integral de uma comunidade. Ao texto de Fatou, tão marcado por referências de culpa, também se liga o sentimento nostálgico diante da necessidade de abandonar as raízes e carregar essa mácula aonde for, fundamentada na ideia de que o emigrante sai não apenas da pátria, mas com ela.

Discutindo sobre a nostalgia que prostra o exilado, Abdelmalek Sayad (1996) pondera:

A nostalgia, no fundo diz bem o que é o exílio: uma busca de impossível ubiquidade, o sonho de estar aqui e lá ao mesmo tempo e todo o tempo. Ele se nutre desta duplicidade entre duas vidas simultâneas, vividas sobre dois registros diferentes, o da realidade e o do desejo. A realidade de uma vida ativa, no presente, pesada de materialidade, de imediatismo, de cotidianidade; e o desejo que traduz uma vida toda interior, secreta, feita de lembranças e de imaginação daquilo que não é mais, mas será talvez de novo amanhã, vivida em superposição sobre a vida efetiva (SAYAD, 1996, p. 11, tradução nossa).

O cientista argelino, discutindo as causas das dores que acompanham o exilado, imobilizando-o no sofrimento e na impossibilidade de realização do desejo de retorno, considera que os emigrantes, em geral, são vítimas da crença de que voltando às

origens recuperarão o tempo e o espaço perdidos. Para ele, o exilado tenta retornar a si próprio, ao tempo anterior ao exílio. E, no afã de recuperar uma identidade fragmentada pela dor de ser estranho a todos os lugares ao mesmo tempo, possui uma identidade que, no dizer de Julia Kristeva (1994), é móvel e desenraizada, acumula decepções e frustrações na busca inútil de uma impossível ubiquidade.

A personagem Salie tenta “justificar” a atitude dos seus conterrâneos ilhéus em relação à sua generosidade, para aplacar a culpa de não voltar vitoriosa ou, mais radicalmente, de não poder levá-los a uma vida de prazeres, onde as dificuldades desaparecem, como por encanto. Ela sabe, por experiência, a vida de lutas que leva o já citado “homem de Barbés”, personagem do livro que vive entre a ilha e a França. Em Niodior, ele ostenta luxo e riqueza; em Paris, um vendedor, sem a visibilidade mínima nem a importância com que se apresenta na ilha. Necessita “vender” a imagem do vitorioso e criminosamente aguça o desejo e a curiosidade dos jovens em relação à metrópole.

A narradora lastima a cristalização da mentalidade insular, a propósito do tratamento dispensado ao professor Ndétare, senegalês mas não insular, tratado sempre como estrangeiro, de “fora”, esquisito, na sua postura intelectual, na mentalidade esclarecida que revelava com palavras e ações. Inimizado com o “homem de Barbés”, Ndétare treinava o time de Niodior e funcionava como uma espécie de conselheiro daqueles jovens sonhadores.

Entrando, sorrateiramente, na sua sala de aula, a menina Salie estudou, a princípio. Depois, reconhecendo a aplicação da estudante clandestina, o professor empenhou-se na sua educação. Destoando do discurso dos iludidos da ilha, o professor tornou-se amigo de Salie. Mas...

Esta sociedade insular, mesmo quando se deixa abordar, permanece uma estrutura monolítica impenetrável que nunca digere os corpos estranhos. Aqui todos se parecem uns com os outros. Há séculos que os mesmos genes percorrem a aldeia, se encontram a cada união, se encadeiam para desenhar o relevo da ilha, produzindo as diferentes gerações que, uma após outras partilham as mesmas terras segundo regras imutáveis (DIOME, 2004, p. 75).

A imutabilidade na forma de ver o mundo leva a narradora a refletir sobre a inutilidade de alertar Madické, o irmão, para a visão equivocada da França nutrida por ele e por quase a totalidade dos insulares. Imbuída da certeza de uma responsabilidade que, mesmo involuntariamente, assumiu ao emigrar, a personagem submete-se ao teatro encenado pelos que lhe cobram:

Apesar dos subtendidos, faziam-se humildes me sacarem uma nota, ou uma tee-shirt, em nome de um costume que impede muitos emigrados de fracos recursos de irem passar férias no seu país de origem: a pessoa que regressa deve oferecer prendas cujo valor é estimado consoante a dis-

tância da sua proveniência e o laço que o liga ao beneficiário [...] Elaboravam-se planos insensatos a meu respeito. Alguns diziam que eu ia levar o meu irmão... (DIOME, 2004, p. 50-51).

Ao partir, a personagem levou na memória todos os que amava, mas não conseguiu descartar as decepções e os desafetos. Narrar a ilha permite manter viva a lembrança de sua origem, útero primordial. A relação do exilado com a comunidade de origem está bem delineada no seu discurso, que destaca a importância das recordações bem como o desejo de fixá-las através da palavra, forma de mantê-las vivas. Ausente do país, é através da posse de outro objeto amado – a linguagem – que a mulher se relaciona com o mundo. Parece ser essa a problemática que está por trás da palavra exílio, duplamente entendida como a impossibilidade de se voltar ao ponto de origem, a não ser pela memória ou pela manutenção da língua materna como idioma de expressão afetiva, mesmo que se fale/ escreva em uma outra língua majoritária, que no caso da senegalesa, por mais incrível que pareça, ao falar o francês insular, marcado por registro de línguas nacionais, minoritárias, parece muitas vezes, o registro numa outra mesma língua. Nas suas palavras, “identitários é a dopamina o orgulho dos exilados” (DIO-ME, 2004, p. 133). Daí a necessidade de alimentos, roupas e cheiros do país natal. Para ela, a escrita funciona como um salvo-conduto para expressar livremente as críticas sem, necessariamente, assiná-las com o seu nome civil. O pacto ficcional lhe permite assumir os papéis apropriados ao discurso híbrido que elaborou. Como Paulo Honório, personagem de São Bernardo, do brasileiro Graciliano

Ramos, Salie, a narradora, mescla o texto de comentários que se podem atribuir à autora ou à personagem por ela criada.

Outsider, Salie vivia em Estrasburgo dividida. Quando a saudade era demais, retornava para sua ilha, saboreava um bule de chá, ao som de Yandé Coudou, cantora senegalesa e se deixava embalar nas vagas do Atlântico. A música de Coudou levava Salie a um estado nostálgico, que a faz desabafar: “A nostalgia é o meu fado; de relíquias, tal como as fotografias dos meus, para sempre deitados tenho de domesticá-la, guardar a música das minhas raízes nas minhas gavetas na areia quente de Niodior” (DIOME, 2004, p. 50).

Imbuída da necessidade de sobrevivência, Salie lutava para não sucumbir à solidão, pacificada pelas ligações para o irmão que, embora cheias de cobranças e parcas de afetos, levavam-na a sua Niodior natal, para onde não planejava retornar, mas sempre presente no coração. O alto preço das ligações faz com ela reflita sobre a ingenuidade do presidente Leopold Senghor que, “ao elaborar minuciosamente a francofonia, [...] devia ter-se lembrado que o francês é mais rico que a maioria dos francófonos e ter negociado para evitar os extorsivos preços praticados nas telecomunicações” (DIOME, 2004, p. 32).

O retorno não se punha como hipótese para Salie, atitude incompreensível para o jovem irmão. Por que insistia ela em mantê-lo na ilha se não admitia a hipótese de retornar? Como bem disse Said: “O pathos do exílio está na perda do contato com a solidez e a satisfação da terra: voltar para o lar está fora de questão”(SAID, 2003, p. 52).

Madické não compreendia o pecado de sonhar novos mundos. Não percebia que a irmã, diferentemente da coleguinha que na escola projetava o seu futuro a “fazer de mamã”, único caminho, desejasse fugir das arraigadas crenças tradicionais, trajetória possível e desejável para uma mulher, segundo as já aludidas tradições insulares, e sonhasse com Sokhna Dieng, primeira jornalista da televisão senegalesa, a fascinante mulher que “tinha direito à palavra” (DIOME, 2004, p. 156), que a protagonista avaliava como exemplo de mulher, inspiração para a vida.

Por este ideal tão distanciado do caminho já determinado para as mulheres de Niodior, por rejeitar “a poligamia e a caterva de miúdos, medidor da virilidade masculina e da servidão da mulher, por não aceitar a primitiva ciência do marabuto” (DIOME, 2004, p. 38), cansada de viver submissa à espera vã do amor dos outros, Salie expressa sua vontade de deixar a terra natal:

[...] desejosa de respirar sem incomodar, para que o batimento do coração deixasse de ser considerado um sacrilégio, embarquei e das minhas malas fiz escrínios de sombra... O além atrai-me, pois, virgem da minha história, ele não me julga com base nos erros do destino, mas em função do que decidi ser; para mim ele é a garantia de liberdade, de autodeterminação. Partir é ter todas as coragens de se parir a si próprio; nascer de si mesmo é a mais legítima das nascenças.(DIOME, 2004, p. 187).

Este discurso da personagem entra em conflito com o desejo de emigrar que para o irmão, tornou-se obsessivo. Instigado pelo

insidioso “homem de Barbés”, Madické pressionava a irmã, pondo em xeque o seu discurso, convidando-a a retornar à ilha, já que alegava não viver confortavelmente como se supunha. Para o adolescente não era elucidativo o trágico destino de Moussa, senegalês que emigrou para jogar futebol e, não logrando êxito ao cabo de um ano acabou por ter que pagar as despesas realizadas com ele, foi deportado e, na ilha, não suportando o peso do fracasso, acabou por se matar. O meio-irmão de Salie recorria aos métodos mais tradicionais para conseguir realizar o que julgava ser seu mais legítimo direito. Assim, “muito enraizado na sua cultura, [Madické] conservava uma fé inabalável nas práticas ancestrais e resolveu consultar o marabuto” (DIOME, 2004, p. 91).

O adolescente tentava persuadir a irmã a bancar sua emigração alegando o êxito obtido por ela com a publicação de um livro (aqui a vida se intromete também nos interstícios da ficção). À ilha não chegavam muitas notícias dos insucessos e desgostos sofridos no processo, salvo a emblemática narrativa do já mencionado Moussa ou de Ndétare, impedido de regressar a França. Tristes exemplos, entre os milhares que se poderiam contar. De desgostos e fracassos dessa natureza, Salie tenta poupar Madické que, na verdade de seus anos não é capaz de perceber quão utópica é a visão difundida na metrópole entre os ilhéus. Sonhadores de outros mundos, é mais fácil acusar o outro de egoísmo, avareza ou mesmo, pela transformação resultante da suposta vida de luxo e conforto, uma certa vergonha de expor as origens insulares. A queixa sentida do jovem toma corpo no desabafo:

Como não me queres ajudar, deixa-me dizer-te uma coisa: tornaste-te uma europeia, uma individualista. Um rapaz da aldeia, regressado de França, diz que tens tido muito êxito, que publicaste um livro. Jura que até te viu na televisão. Aqui, as pessoas dizem que um jornal local também publicou coisas sobre o teu livro. Portanto, com todo o dinheiro que agora ganhas, se não fosses egoísta já me terias pago o bilhete, já me terias convidado para tua casa (DIOME, 2004, p. 129).

Mas Salie ama demais o irmão para patrocinar o seu provável desencantamento com a França. Ela conhece, por experiência, que o malogro dos sonhos e projetos aguarda o migrante logo nas filas de identificação dos aeroportos. Ela própria já experimentara a desconfortante sensação de fora do lugar, mesmo falando a língua da metrópole e com passaporte francês. Ela aprendera a ler a surpresa e a censura velada nos olhos dos funcionários ao examinarem sua documentação. Na França, ela, o irmão ou outro qualquer ilhéu nunca seria um cidadão em pleno gozo de seus direitos. É da autora o comentário abaixo, corroborando o comentário acima:

Quando você é um canadense branco ou um argentino e você vem viver na França, você é um expatriado. Mas, se você é africano, ou indiano, ou afegão, e você vem para a França ou a Alemanha, você está como imigrante, não importa as circunstâncias. É a representação que a Europa faz para o outro que alimenta o racismo (DIOME apud ADUR, 2015).

Desejando poupar o irmão à condição de emigrante, trabalhador que não faz parte da comunidade, embora contribua para o seu crescimento, Salie o persuade, com um montante em dinheiro, a manter-se na ilha. O jovem recebeu o dinheiro, mas manteve-se silencioso por longo tempo. Salie intuía que o irmão estaria magoado, punindo-a com um silêncio acusador. Ela sofria com a ausência de contato e até desejava pagar os caríssimos telefonemas do irmão para falar de assuntos ligados diretamente aos seus interesses de jovem, sem permitir à irmã alargar-se em questões sobre o restante da família. Em pleno estado de indignação afetiva, ela aguardava um telefonema, mesmo que fosse pleno de cobranças e recriminações. Para sua alegria, o irmão, entendendo, afinal, que podia realizar-se em Niodior, após longo período de silêncio, telefona a Salie e a surpreende com o seu tom conciliador, contido, quase amoroso. Mudara de planos e tinha um projeto de vida em Niodior e até uma proposta. Salie lê nas palavras de Madické, uma carícia tímida, um reflexo de amor, sentimento. Diante do novo, a narradora comenta:

Na nossa terra, o amor não se confessa abertamente, ele tem de brotar dos corações e, como os braços do Atlântico, cavar os seus próprios sulcos para regar terras ávidas. Temos, portanto de adivinhá-lo na volta de uma frase, no espaço de um olhar que se semicerra muito devagar, num sorriso que paira num canto dos lábios... (DIOME, 2004, p. 78).

Um certo pudor para maiores expansões leva o irmão a medir as palavras. Contido, ele lhe diz da satisfação de ter sua lojinha e a convida para retornar. Afeto tímido, quase medroso, mais intuído que verbalizado, medido. Salie se comove, mas sabe que para ela já não há retorno possível. Quando saiu, perdeu o caminho da volta. A ilha era o passado, porto anunciado pelas algas do Atlântico, caminho de ir, que podia ser de retorno, mas não era. Ponto de passagem nas visitas com data e tempo marcados. O orgulho de pertencer e viver naquele pedaço de terra da África esvaíra-se nas muitas perdas que colhera pelo caminho. Aquela constatação já fora evidenciada durante as férias, ao ser cumprimentada como uma estrangeira:

Seja bem-vinda à nossa terra, como se não fosse o meu país natal! Com que direito me tratava como estrangeira, quando lhe apresentara um bilhete de identidade semelhante ao dele? Estrangeira em França, era acolhida como estrangeira no meu próprio país, era tão ilegítima como a minha carta de residente em França como com o meu bilhete de identidade! (DIOME, 2004, p. 163).

As boas-vindas soaram para Salie, como uma lembrança dolorosa: a condição de estrangeira. O exílio roubara-lhe o direito de pertencer a sua antiga comunidade. O vestuário, os modos, a forma de impostar a voz, tudo a denunciava com “ger”, estrangeira, de fora, em situação radical de *outsider* no seu antigo lugar de pertença. Como poderia cogitar um retorno? Não havia para onde retornar. “Doía-lhe a ferida que cobre a nostalgia” (DIOME, 2004,

p. 160). Exilada para sempre, a partida representava o destino. Nunca estaria verdadeiramente na sua casa. O território, a acolhida, o lugar de pertença só a escrita lhe propiciava:

[...] cera quente que faço correr por entre os sulcos cavados pelos construtores de tabiques de separação de ambos os lados. [...] queleioide onde os homens, ao traçarem suas fronteiras, feriram a terra de Deus (DIOME, 2004, p. 209).

Procurando o seu território em uma folha branca; um caderno cabe num saco de viagem. Portanto, onde quer que ponha as minhas malas, estou em casa. Partir, viver livre e morrer, com uma alga do Atlântico (DIOME, 2004, p. 210).

Convencida da impossibilidade de recuperar a pátria para sempre perdida, a narradora inscreve seu nome no rol dos escritores da contemporaneidade que, exilados, produzem uma literatura que traduz a experiência e o desejo de fixar a imagem do seu lugar de pertença, na configuração de um mundo onde a labilidade das fronteiras desfaz os antes fortes muros e suplanta os toques de silenciamento pelas vozes que não se calam. A presença dessa expressão literária original em luta contra os vícios da dependência conquista um lugar de atuação, falando para o mundo. É para o mundo que a autora lança seu grito de inconformismo e de revolta, analisando o caráter duplo do exílio, diferentes faces de uma mesma moeda. A personificação do Atlântico, mãe, cujo ventre está continuamente prenhe de sonhos e desesperança, pode simbolizar a necessidade de crescimento e reconhecimento de

milhões de pessoas que se equilibram na corda bamba do porvir incerto. Histórias de migrantes, exilados, náufragos na vida, em terra ou no mar, tangidos pelos ventos como folhas mortas, em busca da manhã que é recusada.

Referências bibliográficas

ADUR, L. "A escritora senegalesa Fatou Diome expõe a visão de um africano sobre a recente e intensa onda de imigração para a Europa". *Homo Literatus*. 14 set 2015. Disponível em: <<http://homoliteratus.com/fatou-diome-sobre-a-migracao-e-como-se-deixa-los-se-afogar-funcionasse-como-um-bloqueio-para-impedir-os-i-migrantes-de-partirem-para-a-europa/>> Acesso: 9 out 2016.

BOURDIEU, Pierre. In: _____. SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1998. Trad. Cristina Murachco.

DIOME, Fatou. *O ventre do Atlântico*. Lisboa, Editorial Bizâncio, 2004. Trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994. Trad. Maria Carlota Carvalho Gomes.

LALAMI, Laila. *A esperança é uma travessia*. Rio de Janeiro, Rocco, 2007. Trad. Márcia do Amaral Prudêncio.

LOURENÇO, Eduardo. *O canto do signo: Existência e Literatura*. Lisboa, Editorial Presença, 1993.

_____. *O labirinto da saudade*. Lisboa, Ed. D. Quixote, 1991. 4 ed.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003. Trad. Pedro Maia Soares.

SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007. Trad. Rosaura Eichenberg.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1998. Trad. Cristina Murachco.

SAYAD, Abdelmalek. *Le pays où l'on n'arrive jamais*. Courrier de L'Unesco, 1996.

WILSON, Colin. *O Outsider: o drama moderno da alienação e da criação*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

5. ENTRE A DEMOCRACIA RACIAL E A NEGRITUDE NO I FESTIVAL MUNDIAL DE ARTES NEGRAS (DACAR, 1966)¹

Luiza Nascimento dos Reis²

Entre 1º e 22 de abril de 1966 realizou-se em Dacar, capital do Senegal, o I Festival Mundial de Artes Negras (FESMAN). Na “capital cultural da África”³, Léopold Sedar Senghor propunha reunir povos africanos e da diáspora negra para mostrar ao mundo o legado artístico e, portanto, civilizatório, africano. O Brasil era um convidado esperado uma vez que sua cultura de matriz africana

1 Esse trabalho foi originalmente preparado para a mesa redonda Arte, Cultura e Literatura realizada no “I Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do IEAF: ÁFRICA-BRASIL NO SÉCULO XXI”, em 13 setembro de 2017, no Recife.

2 Professora do Departamento de História Universidade Federal de Pernambuco. É Historiadora (UESC, 2006), mestra (UFBA, 2010) e doutora pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA, 2015) no qual apresentou a tese “De improvisados a eméritos: trajetórias de intelectuais no Centro de Estudos Afro-Orientais”. Atualmente coordena o *Afrika'70*: Grupo de Estudos em História da África Contemporânea no qual desenvolve o projeto de pesquisa “Um panorama cultural da Nigéria pós-colonial”. Pesquisadora Associada I do IEAF – UFPE. E-mail: nrluizaprof@gmail.com.

3 *Dakar-Matin*, 14/02/1962. Recorte anexo à Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar para Ministério das Relações Exteriores, MRE, 18/02/1962. Arquivo Histórico do Itamaraty, doravante, AHI.

era o principal mote da imagem internacional. Se a riqueza do Brasil estava em sua cultura, um grande Festival Mundial de Artes Negras, a ser realizado numa importante cidade africana, seria um oportuno momento para vivenciá-la e exaltá-la. Oficialmente a embaixada foi informada em dezembro de 1963 e desde então o governo senegalês aguardava não apenas o aceite como a colaboração do Brasil para um evento exitoso.

Havia grande expectativa em torno da participação do Brasil. Além da imagem de nação moderna e sem racismo, o Brasil mantinha uma embaixada no Senegal e negociava a implementação de um acordo cultural, único com um país da África subsaariana àquele momento. Se anotarmos a consideração do historiador Jerry Dávila (2011, p. 159) sobre a pressão do presidente Senghor para que o Brasil apoiasse a luta anticolonial africana, pode-se afirmar que a participação no grande evento seria mais um evento neste sentido já que o festival mantinha um forte viés descolonizador. Para o governo brasileiro, que mantinha um posicionamento dúbio entre se aproximar de nações africanas e não questionar o colonialismo português, seria uma oportunidade para angariar apoio das nações africanas e destaque no cenário internacional. A proposta nascia numa dinâmica bienal e o Brasil foi cotado para o segundo anfitrião.

Na Bahia, o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia, através de seu diretor Waldir Freitas Oliveira, demonstrou grande interesse pelo festival. O convite havia sido feito pelo próprio presidente Senghor (1964, s/n) na conferência pronunciada em Salvador em 1964. O CEAO desde o início

da década trabalhava em função de promover e estreitar ligações culturais e acadêmicas com países africanos tendo sempre mantido diálogo – e desgastes – com o Itamaraty, participava das ações desenvolvidas no continente africano. Havia a compreensão de que uma aproximação cultural e acadêmica com países africanos deveria fazer parte de uma agenda política do Brasil compactuando com a ideia de que, ao fortalecer as relações com África, o Brasil fortalecia seu posicionamento no cenário internacional de modo mais amplo. E como o intercâmbio era a razão primeira do Centro de Estudos, havia que disputar e garantir espaço nas ações oficiais promovidas na África.

A participação neste grande evento internacional parecia, ao diretor do CEAO, mais uma oportunidade para garantir projeção do Centro tanto dentro da Universidade quanto na mídia local, nacional e internacional, além de propiciar aproximação direta com o Ministério das Relações Exteriores, em especial o Departamento Cultural ao qual tanto solicitava atenção. Se o CEAO era rivalizado pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos, do Rio de Janeiro, como um órgão destinado “apenas” as questões culturais, não haveria oportunidade melhor, como o grande Festival de Artes Negras, para se inserir, articular interesses e projetar a imagem da instituição, seus integrantes e sua rede de colaboradores.

Pedro Moacir Maia, professor da UFBA e então leitor na Universidade de Dacar e adido cultural à embaixada brasileira em Dacar, acompanhou a proposição, articulação e participação do Brasil. O Centro da UFBA e o Instituto Joaquim Nabuco, em Recife, foram as duas instituições sugeridas por ele para atuação no comitê

organizador⁴. Seus respectivos diretores, Waldir Oliveira e Mauro Mota, estariam entre os integrantes do comitê brasileiro noticiados no *Dakar-Martin*, o jornal senegalês, em 9 de junho de 1965, somados a Cicílio Matarazzo, fundador do Museu de Arte Moderna de São Paulo, e Eduardo Portela, diretor do Centro de Estudos Afro-Asiáticos⁵. Essa notícia tentava sanar o atraso na apresentação de um comitê brasileiro uma vez que esses nomes divulgados na imprensa não foram antecipadamente confirmados. Das quatro personalidades citadas, apenas Waldir Oliveira foi a Dacar.

Francisco Chermont Lisboa, o embaixador brasileiro junto a Embaixada Brasileira em Dacar, referiu-se à intervenção pessoal do estadista senegalês. Em outubro de 1964, ao regressar da viagem ao Brasil, Senghor apelou ao embaixador para que se empenhasse numa “brilhante” representação. Provavelmente, o presidente não ouviu aqui nada consistente sobre seu convite. Ao rememorar essa cobrança, em meados de 1965, Chermont Lisboa rogava informações a respeito e lembrava a importância política do Fesman: “As disposições muito favoráveis que os senegaleses manifestam em relação ao Brasil [...] poderão ser muito prejudicadas se não correspondermos à expectativa de cooperação neste festival que para eles tem enorme significação”⁶. Note-se que o texto do embaixador evidencia a importância do festival para os senegaleses e não para o Brasil. Em que pese a rigorosa organização

4 Correspondência enviada por Chermont Lisboa ao MRE, 13/11/1964. AHI. Correspondência de Pedro Maia para Waldir Oliveira, 02/09/1965. Arquivo do Centro de Estudos Afro-Orientais, doravante, CEAO.

5 Recorte do *Dakar-Martin*, 09/06/1965 anexo à Correspondência enviada por Chermont Lisboa ao MRE, 11/06/1965. AHI

6 Correspondência enviada por Chermont Lisboa ao MRE, 13/05/1965. AHI

do Itamaraty, a falta de informações e confirmações em meados de 1965, deixava evidente uma falta de atenção ou interesse em relação ao grande evento. Se, entre os anos de 1961 e 1964, durante a vigência da Política Externa Independente, as ações diplomáticas no continente africano a incluir as ações de intercâmbio promovidas pelo CEAO desenvolveram-se de maneira “dramática” (REIS, 2011), o que esperar nessa nova fase em que o continente africano parecia não ser relevante para a Política Externa Brasileira?

Percepção semelhante foi a de Waldir Oliveira após a primeira reunião do comitê organizador em setembro de 1965. Segundo sua correspondência para Maia não havia “qualquer sinal de entusiasmo” do Itamaraty em relação ao festival. Desse modo, a ida ao evento tornava-se uma obrigação. Isso não era novidade, uma vez que, as iniciativas para a retomada de relações com países africanos inauguradas anos antes, em 1961, nunca foram prioridade na agenda diplomática brasileira. O continente africano, como se depreende do texto de Waldir, não parecia ter importância nas relações internacionais a serem mantidas pelo Brasil de modo que o autor sintetizaria sua consideração na seguinte frase: “A África para o Itamaraty voltou a ser infelizmente ‘terra de negrinhos!’”⁷

Nessa reunião do Comitê organizador no Itamaraty, realizada em 10 de setembro de 1965, reuniram-se o embaixador Dayrell de Lima, o Chefe do Departamento Cultural do Itamaraty, Henri Senghor, o embaixador do Senegal no Brasil, Vasco Mariz, Raymundo de Souza Dantas, ex-embaixador brasileiro em Gana, os estudiosos

7 Correspondência enviada por Waldir Oliveira a Pedro Maia, 14/09/1965. CEAO. Destaque do autor.

Édison Carneiro, Cândido Mendes e Waldir Oliveira, os artistas Mozart Pedroza e Lina Bo Bardi. A Comissão envolvia representantes do Ministério das Relações Exteriores com os dois principais Centros no país voltados para as relações Brasil-África, quais sejam, o Centro de Estudos Afro-Asiáticos, da Faculdade Cândido Mendes no Rio de Janeiro e o Centro de Estudos Afro-Orientais, além de personalidades como Lina Bo Bardi, artista responsável pela instalação e manutenção do Museu de Arte Moderna em Salvador.

O programa do festival, que Maia enviou para Waldir, destacava como o evento estava organizado e as diversas categorias em que os artistas poderiam se inscrever. De posse dessas informações, Waldir fez circular, em setembro de 1965, notícias na imprensa baiana. Destacou sua presença no comitê e o elogio do presidente Senghor à edição especial em inglês do *Jornal da Bahia*, em 1962, organizado pelo CEAO. A programação era ampla e cobria quase todo o mês de abril. Constava de um colóquio intelectual intitulado *Arte Negra na vida dos povos*, exposições de obras de arte africana tradicional e contemporânea com peças vindas de museus europeus, diferentes tipos de exposição artísticas dos países participantes tais como “grupos de dança, teatro, conjuntos musicais e filmes relacionados com os povos e cultura negro-africanas”⁸.

Em cada notícia, Waldir enfatizava um diferente aspecto do festival. Numa, destacou o concurso de obras cinematográficas “que revelem os valores culturais e espirituais da África Negra”, onde seriam premiados melhor diretor, melhor ator e atriz, melhor fil-

8 Correspondência enviada por Waldir Oliveira a João Falcão, Diretor do *Jornal da Bahia*, em 19/08/1965. A mesma notícia seria enviada em 20/08/1965 ao jornal *A Tarde*. CEAO

me, dentre diversas outras categorias, a enfatizar a participação de pessoas negras no processo⁹. Noutra, divulgou os espetáculos a serem exibidos como “teatro, concertos, Ballet, Jazz e Coral”¹⁰. Todos de autoria de negros ou descendentes. A notícia enviada em 10 de setembro, para o jornal *A Tarde*, destacava por sua vez o “grande prêmio de Disco”, a citar as diversas categorias existentes. No mesmo dia circulariam notícias a respeito dos prêmios literários a contemplar autores, ensaios, peças teatrais de autores negros¹¹. Cada trabalho enviado deveria acompanhar dados biográficos do autor, fotografia e informações acerca do trabalho. Nas categorias de música, observa-se que o festival reservava um lugar especial para a participação de membros da diáspora negra. As categorias seriam:

*a) Canções africanas tradicionais ou religiosas (conjuntos e solistas); b) música africana tradicional instrumental; c) orquestras africanas típicas modernas; d) melhor documentário ou gravação sobre a África; e) jazz (grandes bandas ou solistas) f) “Negro Spirituals” e “gospel songs” (conjuntos e solistas) g) canções afro-brasileiras ou afro-cubanas; (conjuntos e solistas) h) músicas e canções das Índias Ocidentais*¹².

9 Correspondência enviada por Waldir Oliveira ao jornalista Hamilton Correia, do *Diário de Notícias*, 01/09/1965. CEAO

10 Correspondência enviada por Waldir Oliveira ao jornalista Orlando Sena, do *I.C. Shopping News*, 03/09/1965. CEAO

11 Carta enviada por Guilherme Castro ao jornalista Guido Guerra, do *IC Shopping News*, 10/09/1965. CEAO

12 Carta enviada por Vivaldo da Costa Lima ao jornalista Irênio Simões, do jornal *A Tarde*, 10/09/1965. CEAO.

Todas as categorias de expressão artística exigiam que os participantes, africanos ou não, fossem negros. Para contemplar essa exigência, quem seriam os representantes da arte brasileira na África? Devemos nos questionar acerca de quem eram os artistas brasileiros que normalmente representavam o Brasil em eventos internacionais e qual imagem o Brasil veiculava, internacionalmente, através da arte. Diante da especificidade do evento no continente africano, quem poderia representar o Brasil? Na primeira reunião do comitê organizador foram indicados quais seriam os artistas.

Para representar o Brasil na exposição de Arte Contemporânea, obras de Heitor dos Prazeres, Agnaldo dos Santos e Rubem Valentim e o espetáculo a ser exibido em Dacar contará com a participação do pianista Homero Magalhães que interpretará músicas clássicas com inspiração africana, e mais com Elizete Cardoso, Ataulfo Alves e as suas Pastoras, alguns passistas da Mangueira e um grupo de capoeira da Bahia. Talvez, seja ainda acrescentada ao grupo a cantora folclórica Cleia Simões¹³.

O grupo de artistas inicialmente indicado foi resultado de intensa disputa entre os integrantes da Comissão. Na verdade, a primeira questão estabelecida era sobre quem deveria compor o comitê organizador. Jerry Dávila revelou, a partir de uma entrevista com Waldir Oliveira, que uma tensão foi estabelecida pelo embaixador

13 Correspondência enviada por Waldir Oliveira a Pedro Maia, 14/09/1965. CEAO

Henri Senghor. Este, coadunando com militantes negros no Brasil, insistia que o comitê brasileiro fosse composto apenas por pessoas negras. Entre os brasileiros convidados para o comitê somente Souza Dantas era negro. Após uma discussão acalorada, todos votaram contrários a essa proposição. O embaixador do Senegal teria acusado o ex-embaixador brasileiro de “negro degenerado” por votar contra a proposta por ele colocada. Em resposta, Souza Dantas teria dito ser um “brasileiro negro”, “indicando que sua identidade brasileira era mais significativa que sua cor e defendendo a ideia de que o comitê deveria ser formado por brasileiros de qualquer cor” (DAVILA, 2011, p. 162).

Na entrevista concedida em 2009 para este trabalho, Waldir Oliveira além de reproduzir o diálogo informado a Dávila, revelou que Henri Senghor estava sendo influenciado por Abdias do Nascimento, por sua vez influenciado por Leon Damas. Nascimento era o membro que Henri Senghor queria fazer figurar no comitê brasileiro e igualmente no grupo de artistas selecionados. Isto estava em questão quando, ao insistir no assunto e escrever para o embaixador brasileiro em Dacar, obteve como resposta estar-se “portando de maneira indiscreta (...) tentando forçar a inclusão de nomes rejeitados por todos os demais membros da Comissão”. Não se rejeitariam “artistas que pudessem mostrar a integração dos valores culturais africanos na cultura do Brasil, em favor de outros elementos que procuram criar aqui um africanismo pretensamente puro, sem levar em conta o sincretismo ocorrido nos quatro séculos de nossa história”¹⁴. Tal depoimento revela

14 Correspondência citada por DAVILA, *Hotel...*, p. 162. “Ministério das Relações Exteriores brasi-

as redes que o embaixador senegalês nutria no Brasil – a abrigar militantes negros brasileiros como Abdias do Nascimento – e expõe a distância entre a perspectiva da proposição senegalesa em relação à comissão brasileira, ou na reflexão de Dávila, entre negritude e a democracia racial brasileira.

Abdias do Nascimento tinha o que propor. À época já era um dos mais contundentes críticos da democracia racial brasileira. Seus questionamentos incluíam o tratamento racista dispensado à população negra no Brasil e estendiam-se ao Itamaraty ao protestar contra sua composição marcada por pessoas brancas além de promover a divulgação do Brasil no exterior sob o argumento da democracia racial. O trabalho desenvolvido pelo Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 1944 no Rio de Janeiro, propunha uma arte em que “o negro não fosse uma caricatura de si mesmo” (NASCIMENTO, 1980, p. 126). Então abordava diversas problemáticas do negro na sociedade, valorizava sua história, sua experiência, sua arte e cultura. Somava-se à luta dos negros pelo mundo, fosse nos Estados Unidos ou nos países africanos. Ao rejeitar a ideia de integração, estimulada pelo governo brasileiro, Abdias trabalhava com a afirmação de um repertório negro e por isso aproximava-se da negritude senegalesa.

O TEN agrupava artistas cuja produção extrapolava a concepção de cultura e arte negra hegemônica àquele momento, associada à uma ideia estática e folclórica. Uma dessas personalidades foi Abigail Moura, conhecido como Biga, fundador e regente da

leiro para a embaixada em Dacar, 'I Festival de Artes Negras, Dacar', telegrama 41, 26 de janeiro de 1966, Arquivo Histórico do Itamaraty'.

Orquestra Afro-Brasileira. Esse maestro compôs para a obra *Sor-tilégio (Mistério Negro)*, peça teatral de Abdias evidenciando a cola-boração de entre ambos os projetos, a Orquestra Afro-brasileira e o Teatro Experimental do Negro (NASCIMENTO, 1980, p. 92-3). A rica descrição de Nascimento apresenta o trabalho desse artista

Biga reuniu cerca de trinta ou quarenta músicos negros, empunhando uma enorme variedade de instrumentos de origem africana. Canto Coral, Percussão, ritmo pesado do urucungo, executavam composições baseadas na tradição africana. (...) O entrosamento desse complexo afro se misturava ao piano, ao sax, à flauta, à clarineta. Não porque copiasse o jazz. O Biga pisava num terreno virgem, no sentido de uma relação integrada de instru-mentos, polirritmia, produzindo uma expressão sonora que diferenciava seu caminho mas não o alienava da autenticidade da fonte africana e nem da circunstância existencial por onde essa fonte se derramou (NASCIMENTO, 1980, p. 131).

Mercedes Batista é outra personalidade a ser destacada no tra-balho em prol de uma arte negra que extrapolava os padrões da época. Dançarina desde os anos 1940, Mercedes lutou para ingressar no Teatro Municipal do Rio de Janeiro onde “bailava o clássico” e mantinha uma performance de “danças negras” fora desse grande palco. Com sua atuação – e articulação junto ao TEN – conseguiu, em 1950, uma bolsa de estudos por um ano na Escola de Danças de Katherine Dunham, em Nova York. De vol-ta ao Rio, montou seu Ballet Folclórico e coreografou o musical

Rapsódia Negra, no TEN, sob direção de Abdias (NASCIMENTO, 1980, p. 131-132).

Tanto Abigail Moura quanto Mercedes Batista ou Abdias do Nascimento, através da música, dança ou peças teatrais, isolados ou em conjunto, poderiam ser incluídos entre os artistas selecionados para o Festival de Artes senegalês. O fato de Abdias constituir um ferrenho crítico não apenas do governo como dos intelectuais e artistas que estavam à frente do comitê organizador e de propor expressões artísticas que afirmavam uma espécie de *negritude* brasileira fez com que fosse totalmente excluído do festival. A notícia que Waldir Oliveira enviou aos jornais após a primeira e decisiva reunião do Comitê informava que o Brasil não participaria da categoria literatura e teatro pela “inexistência de obras de autores negros no Brasil produzidas e publicadas em francês ou inglês”¹⁵. Cabe esclarecer que, neste quesito, o festival solicitava que as obras fossem traduzidas, e não inicialmente publicadas nas referidas línguas. O debate ocorrido no comitê e a insistência de que não havia um representante negro da literatura ou teatro brasileiro revela a sumária exclusão de Abdias do Nascimento, seus colaboradores e sua obra artística do Fesman.

Abdias e o embaixador Senghor não se calariam. Ainda em janeiro de 1966, a menos de três meses do evento, a correspondência diplomática evidencia a insistência do embaixador Senghor em questionar a delegação brasileira. Questionava a presença de Ataulfo e as Pastoras e a origem do samba. Obviamente Senghor

15 Carta enviada por Waldir Oliveira ao jornalista João Carlos Teixeira Gomes, *Jornal da Bahia*, 15/09/1965. CEAO

estava sendo “insuflado” pelo “elemento” Abdias. Caso a insistência se mantivesse, a apresentação brasileira corria o risco de ser cancelada, dizia o telegrama confidencial do Itamaraty¹⁶.

O modo que Henri Senghor e Abdias do Nascimento encontraram de divulgar a divergência em relação à delegação enviada pelo Brasil deu-se no mês seguinte ao festival, através da publicação de um texto num jornal senegalês. Em *Carta a Dacar*, Nascimento criticaria a representação brasileira que contribuiria para o embranquecimento dos negros brasileiros e manutenção da democracia racial. Segundo Dávila, o embaixador brasileiro Francisco Chermont Lisboa considerou a carta um “violento ataque” especialmente ao Ministério das Relações Exteriores. E especulou a provável colaboração de Senghor embaixador uma vez que o texto foi publicado no *L’Unité*, o jornal do partido do governo, estava muito bem redigido em francês e trazia ideias da negritude (DÁVILA, 2011, p. 162-164).

Noite brasileira em Dacar

Mesmo que nos anos de 1960 não fosse costumeiro que artistas negros fizessem parte do rol de convidados a representar o Brasil em eventos oficiais, os artistas selecionados para o Fesman atenderam ao Itamaraty e ao comitê organizador. O negro compunha a narrativa nacional através da música popular numa perspectiva de miscigenação. Basta lembrar dos famosos versos do samba de Assis Valente a cantar o “Brasil, brasileiro” do “mulato

16 Correspondência do MRE para a Embaixada Brasileira em Dacar, confidencial, 28/01/1966. AHI

inzoneiro". Durante os anos 1930 e 1940, a música popular urbana, especialmente o samba, foi veiculada pelo estado varguista como "produto e produtora de nacionalidade". Assim, "a ideia de brasilidade, apresentada como essência original, a partir da qual o Brasil, e o brasileiro, poderiam ser expressos em sua autenticidade" (BORGES, 2012, p. 44). Contudo essa imagem de um Brasil musicalmente mestiço não era oficialmente veiculada no exterior por artistas negros.

Em meados dos anos 1960, para as apresentações no festival, o Itamaraty concordava com a seleção de artistas que apresentassem um Brasil com influências africanas na cultura de forma bastante diluída, "integrada" e "sincrética". O exemplo do pianista Homero de Magalhães, "que interpretara[ria] músicas de inspiração africana de diversas épocas"¹⁷, coaduna com essa ideia. Seria a junção do instrumento clássico da música erudita, o piano, para uma apresentação tão somente inspirada em músicas africanas. Uma vez que havia essa oportunidade, Ataulfo Alves e as Pastoras, Elisete Cardoso e as passistas da escola de samba, representavam a inserção dessa música popular urbana e também carnavalesca vivenciada no Rio de Janeiro.

O grupo de capoeiras da Bahia e a cantora Cléia Simões representavam o que havia de mais tradicional no grupo. O último lugar em que figuravam na lista, neste caso, é reflexo do pouco interesse do Itamaraty na seleção inicial. Não havia naquele momento qualquer estímulo em vincular a imagem brasileira a expressões,

17 Correspondência do MRE para a Embaixada Brasileira em Dacar, 28/01/1966. AHI

de qualquer natureza, consideradas fora da modernidade. Toda a propaganda brasileira, no continente africano, esmerava-se em apresentar um Brasil moderno em termos políticos e comerciais como também arquitetônicos ou acadêmicos exatamente para superar os argumentos contemporâneos que diziam do seu subdesenvolvimento econômico e inverter os antigos argumentos das teorias raciais que condenavam o país ao fracasso por conta de sua evidente miscigenação.

Os baianos fizeram a diferença no comitê no sentido de inserir uma arte mais ligada à ancestralidade africana. Waldir diria que a inserção do grupo de capoeira foi resultado de sua insistência e, através da correspondência do CEAO, sabemos que foi sua responsabilidade contatá-lo e organizar seu embarque para Dacar. O crítico de arte Clarival Valladares, que posteriormente integraria o Comitê brasileiro no festival como membro do júri, fez grande defesa das obras de Agnaldo dos Santos, chamado de “o escultor primitivo”.

A perspectiva com a qual intelectuais localizados na Bahia olhavam para a contribuição africana dizia da valorização de expressões da cultura negra consideradas como influências – quase diretamente – africanas. O esforço dessa intelectualidade era exatamente valorizar o que havia de africano na sociedade baiana e os elementos que se destacavam estavam associados ao candomblé. Acabavam por projetar a Bahia através dessa especificidade contribuindo para a ideia de que Salvador seria uma cidade africana no Brasil. Contudo, se por um lado esse pensamento estimulava alguns intelectuais e o povo de santo ao encontro com

o continente africano por outro se chocava com a ideia de Brasil moderno que o Itamaraty tentava projetar.

Logo que a programação brasileira foi delineada, e informalmente comunicada aos organizadores senegaleses, a embaixada brasileira solicitou o envio de fotografias e informações sobre os artistas elencados para divulgar no jornal¹⁸. O *Dakar-Martin* insistia em fazer uma cobertura especial sobre o Brasil¹⁹. O catálogo da exposição das obras de arte, produzido por Valadares, seguiu em janeiro de 1966²⁰. Não se sabe se seguiram maiores informes sobre os músicos. A embaixada não remeteu nenhuma notícia jornalística com fotografia dos artistas selecionados para o Festival. A embaixada cogitou ainda a inclusão de música sacra, já que havia espaço para canto coral, ou de um grupo de bossa-nova, ambas não concretizadas²¹. Especulou-se convidar os atores principais do filme *Assalto ao trem pagador*, Elieser Gomes e Luisa Maranhão, pois havia grande expectativa sobre o prêmio²².

Dacar respirava o Festival de Artes Negras. O principal jornal da capital noticiava os preparativos para o grande evento internacional: a visita do comitê britânico à cidade, a disposição de financiamento da Alemanha Federal e o diálogo para que o Museu Britânico permitisse o envio de peças para a exposição de arte africana tradicional²³. Outra notícia informava a criação de uma associação

18 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 15/09/1965. AHI

19 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 08/10/1965. AHI

20 Correspondência do MRE para a Embaixada Brasileira em Dacar, 10/01/1966. AHI

21 Correspondência do MRE para a Embaixada Brasileira em Dacar, 24/09/1965. AHI

22 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 17/01/1966. AHI

23 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 16/07/1965. Recortes anexos

francesa, sediada em Paris, para atuar em honra do festival a reunir personalidades “de alcance”²⁴. Estiveram em Dacar membros dos comitês americano, alemão e inglês. O comitê brasileiro foi convidado e aguardado, mas não compareceu previamente para dialogar com os organizadores, conhecer a logística e para respaldar a organização. O Teatro Nacional Daniel Sorano foi inaugurado em 17 de julho de 1965. Era “provido dos mais modernos recursos técnicos, sala com capacidade para 1.130 espectadores e dois grandes vestibulos onde poderão realizar-se exposições”²⁵. A secretaria geral do evento estudava o local para instalação das exposições²⁶.

Os adidos culturais dos países participantes do Festival foram convidados a conhecer o teatro e programar exhibições de filmes. Desde o início do ano, o Cineclubes Dakar cogitava um mês de exposição de filmes brasileiros, ao que o embaixador brasileiro sugeriu que fossem enviados títulos exibidos internacionalmente como *Deus e o diabo na terra do sol*, *Os fuzis* ou *Seara Vermelha*. Indispensável a legenda em francês²⁷. Nova sugestão da embaixada dizia que artistas brasileiros de passagem pela Europa incluíssem uma escala em Dacar para participar da movimentação cultural promovida naquela cidade. Pedro Maia insistia numa exposição de fotografias do Nordeste brasileiro que tinha em mãos mas nunca conseguiu autorização para realizá-la²⁸.

do *Dakar-Matin*. AHI

24 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 12/12/1964. Não há o anexo. AHI

25 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 19/07/1965. AHI

26 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 12/08/ 1965. AHI

27 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 08/02/1965. AHI

28 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 15/12/1964. AHI.

De todas as possibilidades aventadas, a única notícia de atividade cultural brasileira em Dacar em 1965 W diferente das palestras acadêmicas de Maia – foi a apresentação de dois concertos da pianista Yvete Magdaleno no Centro Cultural Francês, numa passagem accidental por Dacar e com um programa de compositores clássicos como Chopin e brasileiros como Frutuoso Viana e sua *dansa de nègres*²⁹. Interessante foi a disposição da cantora Maria d’Aparecida, brasileira negra radicada em Paris, que intentava integrar a delegação brasileira tendo até circulado em capa de revista como “elemento de primeira categoria para o festival”³⁰. Se a embaixada brasileira não conseguia realizar a exposição de um filme na capital cultural ou fazer chegar notícias – tão esperadas – sobre artistas brasileiros, outras redes apresentavam opções brasileiras para o Fesman.

A um mês do início do evento, a embaixada aguardava a confirmação dos nomes dos integrantes da delegação brasileira³¹. Uma semana depois, a embaixada exigia, via telegrama, pensando ser um equívoco, a confirmação de que Homero de Magalhães, responsável por parte do programa divulgado, não viria³². A comunicação entre a embaixada brasileira em Dacar e o Itamaraty no Brasil revela um descompasso entre as cobranças vindas do Senegal sobre a participação brasileira e as respostas emitidas no Brasil. Havia grande expectativa no Senegal sobre a presença brasileira, e o

29 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 14/01/ 1965. AHI

30 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 30/07/1965 e 29/09/1965. AHI

31 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 01/03/1966. AHI

32 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 07/03/1966. AHI

Brasil não conseguia fazer propaganda de seus artistas no *locus* do evento. Talvez tenha corroborado para isso o gozo de férias extraordinárias do embaixador Chermont Lisboa nos meses iniciais de 1966, o qual comprometeu-se apenas a ir assistir ao espetáculo³³.

Desde os primeiros preparativos não há referência de que a representação brasileira tenha se interessado em participar do Colóquio *A Arte negra na vida dos povos*. Tratava-se de uma reunião de trinta pesquisadores que inauguraria o mês de atividades, tendo sido realizada entre 1º e 7 de abril de 1966. Essa ausência é curiosa, pois integravam o comitê representantes dos dois Centros no país dedicados a estudos sobre o negro no Brasil e África. A embaixada solicitou a indicação de nomes³⁴, e não obteve resposta. A embaixada rogava ao menos o nome de crítico de arte para participação no júri internacional³⁵ posição finalmente ocupada por Clarival Valladares. O júri atuou na avaliação das obras de artes tradicionais e contemporâneas expostas a partir de 1º de abril no Teatro Daniel Sorano. Simultaneamente ocorreram as exposições de filme, disco, teatro.

A representação brasileira de artistas que seguiu para Dacar mudou pouco em relação à proposta inicial. O pianista Homero de Magalhães e a cantora Cléia Simões não constaram entre os participantes. Ataulfo Alves, as Pastoras e Elizete Cardoso juntaram-se a cantora Clementina de Jesus, três passistas da Escola de Samba Mangueira, três pandeiristas, seis capoeiristas baianos para as

33 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 13/02/1966.AHI

34 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 13/08/1965. AHI

35 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 01/12//1965. AHI

apresentações no Teatro Daniel Sorano. Na mostra de arte contemporânea mantiveram-se os trabalhos de Agnaldo dos Santos (falecido), Rubem Valentim e Heitor dos Prazeres. Para a mostra de filmes foi enviado um documentário curta-metragem colorido *Heitor dos prazeres* e o longa-metragem em preto e branco *Assalto ao trem pagador*. Na categoria de discos foram enviadas produções com sambas cariocas, um disco de capoeira organizado por Camafeu de Oxóssi e um disco com músicas de candomblé³⁶. O Brasil não participou das categorias de teatro e literatura.

Na Bahia, Waldir Oliveira acompanhou de perto a seleção e organização dos representantes que seguiriam para o Festival. O grupo de capoeiristas seria chefiado, nada menos, por Vicente Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha. Para um jantar especial oferecido pela embaixada brasileira, Olga Francisca Régis, a Olga do Alaketo, foi a escolhida. Mestre Pastinha era o responsável por desenvolver um estilo de jogar capoeira conhecido por capoeira angola. Seu trabalho no Pelourinho, institucionalizado no Centro Desportivo de Capoeira Angola, marcou uma das primeiras escolas legalizadas de capoeira. Olga Régis, liderança no Terreiro Ilê Mariolaje, conhecido como Terreiro do Alaketo, era grande conhecida e colaboradora do CEAO. Tratavam-se, portanto, de duas referências da cultura e religiosidade de matriz africana em Salvador.

Para Pastinha e Olga, a África representava a terra ancestral de onde provinham os fundamentos religiosos e artísticos que os mobilizavam na contemporaneidade. Se Pastinha era responsável por

36 Recorte do *Dakar-Matin*, 19/03/1966 anexo. Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 03/05/1966. AHI

desenvolver uma capoeira de matriz africana, a capoeira angola, Olga seria descendente de uma princesa africana, descendente do antigo reino de Ketu no Benin, cuja principal herança era o cargo à frente do terreiro. O Senegal não era exatamente o local para onde os dois remetessem a sua ancestralidade. Contudo, a oportunidade de seguir para terras africanas, uma viagem ao continente de onde partiram seus ancestrais, significou muito para ambos.

Os últimos acertos para a viagem do grupo baiano estão registrados na correspondência do CEAO. Discutia-se liberação de passagens e obtenção de vistos, confirmação de datas para embarque, liberação dos capoeiristas de suas respectivas ocupações. Waldir insistia num adiantamento em dinheiro para que a delegação melhor se organizasse. Em 1º de fevereiro de 1966, Waldir Oliveira enviou, para Vasco Mariz, os nomes dos capoeiristas que seguiriam para o Fesman. Num bilhete para Waldir, em 1º de março de 1966, Dinah Flusser apresentava Haroldo Costa, o “contrarregra” da delegação brasileira em Dacar. Em 8 de março, Waldir informava a Dayrell de Lima que havia mandado, por Haroldo, fotografia dos capoeiras, dez exemplares do livro de Clarival Valladares sobre Agnaldo dos Santos e a lista dos ingredientes para o jantar que poderiam ser encontrados em Salvador³⁷.

A correspondência demonstra o interesse pessoal do embaixador brasileiro para que o jantar fosse muito bem-sucedido. A opção por um cardápio de comidas tidas como africanas no Brasil, e preparadas por uma religiosa baiana, tornou o jantar mais uma

37 Correspondências enviadas por Waldir Oliveira, 01/02/1966 e 08/03/1966. CEAO.

expressão da cultura negra brasileira demonstrada no Senegal. Dinah Flusser cuidou pessoalmente de tudo.

Quanto à cozinheira, recebi a relação das comidas necessárias para o jantar calculado para 100 pessoas. Este problema me preocupa muito. Primeiramente, verificamos que a D. Olga deverá partir antes, uma vez que 2 dias não são suficientes para a confecção do jantar. Deverá ela então partir dia 13 de abril. Já fiz a reserva. Espero que não haja problema, e que ela não se oponha a viajar sozinha. [...] Agora o mais grave e importante é a aquisição dos ingredientes. Conversei com o embaixador Chermont, nosso Embaixador em Dacar, que está no Rio, o qual me assegurou que a maior parte dos ingredientes podem ser encontrados em Dacar. Chegando lá verificarei e comprarei tudo o que for necessário³⁸.

O “jantar à baiana” servido no dia anterior as apresentações da delegação brasileira, com direito a uma pequena prévia do espetáculo, aumentou a expectativa acerca do evento que teve ingressos esgotados. Cuidadosamente articulado desde a Bahia, incluiu a remessa dos ingredientes para Dacar, como rapadura, farinha, quiabos, feijão e muito azeite de dendê³⁹. Numa entrevista para o *Dakar-Matin*, Pedro Maia destacou a presença das duas cozinheiras – Olga e uma ajudante – vindas diretamente da Bahia para

38 Correspondência enviada por Dinah Flusser a Waldir Oliveira, 15/03/1966. CEAO.

39 Correspondência de Waldir Oliveira a Dayrell de Lima, 10/05/1966. CEAO.

preparar deliciosos pratos da cozinha afro-brasileira⁴⁰. Waldir enlevou a experiência “que constituiu êxito autêntico, mormente pela presença, em belos trajes típicos, da Sra. Olga Francisca Regis [...] alvo das atenções gerais”⁴¹.

Se o jantar foi um sucesso, a participação da delegação brasileira nas atividades promovidas pelo festival não parece ter sido tão bem organizada. Desde o final de 1965, a embaixada brasileira aguardava a lista nominal com as datas dos participantes para providenciar a logística e já alertava para possíveis problemas com alojamentos⁴². Na primeira etapa, com a realização do colóquio, seguiu para Dacar uma delegação oficial, composta pelo professor Édison Carneiro, nomeado pelo embaixador, já em Dacar, como chefe da delegação⁴³, Waldir Oliveira, diretor do CEAO, Cândido Mendes de Almeida, Diretor do Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, o professor da UFBA Estácio de Lima, Raymundo de Souza Dantas, ex-embaixador do Brasil em Gana, o crítico de arte Clarival do Prado Valladares e, por fim, os expositores Rubem Valentin e Heitor dos Prazeres.

Ocorre que somente em Dacar todos souberam que o Festival cobriria as despesas apenas dos participantes inscritos no colóquio, ou seja, o membro do júri e os dois artistas. Todos os outros constavam como ouvintes do governo brasileiro. Certamente isso

40 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 21/03/1966. Recorte do *Dakar-Matin* anexo.

41 Relatório enviado por Waldir Oliveira a Hélio Scarabotolo, 27/04/1966. CEAO.

42 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 30/12/1965. AHI

43 Essa nomeação se fez à última hora e pareceu atender a necessidade de ter um representante não branco à frente da delegação.

causou transtornos, pois as diárias disponibilizadas pelo Itamaraty eram ínfimas uma vez que não foram calculadas para tais despesas. Seria em razão dessa situação que Édison Carneiro e Cândido Mendes passaram poucos dias na cidade? Waldir insistiu para compor a delegação⁴⁴ e no dia do desembarque solicitou verba extra para sua manutenção na cidade⁴⁵. Sua permanência em Dacar, com o fim do colóquio, a aguardar os membros da delegação de artistas brasileiros, deu-se sob a alegação de carência de pessoal para acompanhá-los.

O conclave contou com as presenças de André Malraux, ministro das relações culturais da França, o brasileiro Lourival Machado, representante da Unesco e Alione Diop, presidente da Sociedade Africana de Cultura junto aos representantes dos 37 países convidados. De acordo com a *Afro-Ásia*, revista do CEAO, foi Malraux quem melhor definiu o evento quando destacou “a contribuição do passado já definitivamente incorporada ao patrimônio artístico da humanidade e a contribuição do presente em busca da criação de um futuro tão grandioso quanto foi o passado histórico dos povos negros”⁴⁶. Estiveram presentes no Colóquio especialistas como o professor William Fagg do Museu Britânico, o professor Roger Bastide da Universidade de Paris e Katherine Dunham, coreógrafa e dançarina norte-americana.

Nas discussões do colóquio, o Brasil só apareceu na comunicação apresentada por Roger Bastide que falava da manutenção de in-

44 Carta enviada por Waldir Oliveira ao embaixador Dayrell de Lima, 17/09/1965. CEAO

45 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 28/03/1966. AHI

46 Informações. *Afro-Ásia*, n 2/3, 1966, p. 177.

fluências africanas no Brasil⁴⁷. Das exposições de Arte Tradicional Contemporânea, mantidas durante todo o evento, o Brasil recebeu o Grande Prêmio de escultura com as obras de Agnaldo dos Santos. O prêmio foi concedido em condições especiais uma vez que era vetado a artistas já falecidos, caso desse escultor. Vitória da argumentação de Valladares que o considerou “único continuador de valores estéticos ancestrais e atuais referentes a cultura negra”⁴⁸



Figura 1—Agnaldo dos Santos, já falecido, e sua escultura. Recorte do *Dakar-Matin* em 14/04/66 remetido pela Embaixada Brasileira em Dacar em 03/05/66. Arquivo Histórico do Itamaraty

47 Correspondência de Oliveira para o embaixador Chermont Lisboa, 13/05/1966. CEAO

48 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 05/04/1966. AHI

O prêmio de melhor ator foi cotado para Elieser Carvalho, protagonista de *Assalto ao trem pagador*. O filme teria causado “lisonjeira impressão do cinema brasileiro” segundo o único elogio de Chermont Lisboa à participação brasileira. Ao final do festival, o filme recebeu o prêmio especial, entregue às mãos de Pedro Maia, de melhor filme exibido oferecido pelo Cineclubes Dakar “inconformado com a decisão do júri de não oferecê-lo o prêmio principal”⁴⁹.

As exposições de música e dança foram programadas para a terceira semana do mês de abril. A grande noite do Brasil, agendada no Teatro Daniel Sorano dia 19, de acordo com os relatos disponíveis, não deixaram as melhores lembranças. O relatório do embaixador brasileiro foi duro com os artistas. Em sua opinião, a apresentação brasileira não correspondeu.

*Os capoeiristas passaram mais tempo a fazer malabarismos inúteis que a lutar. [...] A velha cantora Clementina de Jesus, ao ensaiar passos de dança, despertou no público somente compaixão ou hilariedade. As canções de Ataulfo [...] nada representam para um público estrangeiro que ignora o português [...] e as suas pastoras sobre se apresentar mal vestidas e desafinadas provocando em determinados momentos um esboço de vaia entre a plateia. Elizete Cardoso [melhor] em boates ou na televisão. [...] Mais aplaudidos [...] foram os três pandeiristas. Penoso suportar a reação do público*⁵⁰.

49 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 28/04/1966. AHI

50 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 28/04/1966. AHI



Figura 2—Notícia no *Dakar-Matin* a divulgar o samba brasileiro no Teatro Daniel Sorano em 19/04/66 enviada pela Embaixada Brasileira em Dacar em 03/05/66. Arquivo Histórico do Itamaraty

Segundo o dossiê publicado na *Afro-Ásia*, o espetáculo “cuidadosamente preparado” não incluiu “danças rituais (...) transplantadas da África para o Brasil” as quais “resistem, de algum modo, à assimilação e a integração”. Então, o objetivo foi mostrar como o Brasil partindo “das raízes africanas da sua cultura, pôde criar uma maneira própria de expressar-se”. Apresentaram-se Mestre Pastinha “com seus ritmos primitivos de Angola”, sambas de roda, lundus, sambas de partido alto e beira mar entoados por Clementina de Jesus, Ataulfo Alves com as Pastoras e três “extraordinários” passistas da Escola de Samba Mangueira e “finalmente, Elizete Cardoso popularizou o samba brasileiro em alguns períodos recentes de sua evolução”⁵¹. O texto da revista começa justificando a opção por um espetáculo que era influenciado pelas raízes africanas ao invés de ter-se detido nelas.

51 Informações. *Afro-Ásia*, n 2/3, 1966, p. 179.

Em suas lembranças, Waldir Oliveira é taxativo. A participação do Brasil no I Festival Mundial de Artes Negras teria sido “muito ruim, péssima”! Segundo o representante brasileiro, a apresentação teria sido “fraca” porque a arte que o Brasil havia levado não se comparava as expressões apresentadas pelos africanos. Em suas palavras,

a capoeira que aqui a gente fala tanto aqui, eles são muito melhores do que nós em capoeira. Eles têm danças, do tipo da capoeira, muito melhores (...) Eles tinham um percussão muito superior a nossa. Nós não tínhamos ainda nem Olodum nessa ocasião. Nossos percussionistas eram meninos diante deles. Eles eram muito melhores⁵².

Tal como o embaixador, Waldir Oliveira atribuiu a falta de empolgação com os sambas brasileiros por estarem em língua portuguesa. As considerações do professor são estabelecidas no sentido de evidenciar que a arte levada pelo Brasil não foi a esperada pelos africanos. Eles queriam “movimento”, “arte visual, nós estávamos insistindo numa espécie de música clássica”. Há que se destacar que o autor revela que o Brasil estava muito confiante nos artistas escolhidos. “A gente estava pensando que o Brasil era a grande coisa”. E conclui: “Nós não tínhamos nada realmente a apresentar. Nós tínhamos errado”!⁵³

52 Entrevista com Waldir Freitas Oliveira, 2009.

53 Entrevista com Waldir Freitas Oliveira, 2009.

Chermont Lisboa também enfatizara que, numa próxima apresentação, os grupos dessem mais relevo à dança que ao canto; pois público estrangeiro já haveria fixado a ideia, segundo sua opinião, de alegria carnavalesca⁵⁴. O *Dakar-Matin* noticiou a decepção com a apresentação brasileira na avaliação do júri que tinha Katherine Dunham como membro.⁵⁵ Vale lembrar que a dançarina conhecia outras expressões artísticas negras brasileiras como Mercedes Batista. *Afro-Ásia* não publicou uma fotografia sequer desses artistas que se apresentaram no Teatro Daniel Sorano, a exemplo da apresentação das Pastoras que ficou no acervo.

Entre as fotografias publicadas pela revista *Afro-Ásia* que se referem à delegação brasileira há a reprodução de uma tela de Rubem Valentim e outra de Heitor dos Prazeres na qual podemos vê-lo garbosamente vestido. A revista fez referência especial às exposições da República dos Camarões, de Trinidad e Tobago e do Mali destacando-as através de fotografias. Sobre o Mali escreveu que ao se utilizarem de percussão, máscaras rituais e danças, seus artistas, estes sim, “fizeram sentir a mensagem da África”⁵⁶.

É preciso destacar que os preparativos para a apresentação dos artistas brasileiros não parecem ter levado em consideração a dimensão e magnitude do festival. Havia a necessidade de programar o espetáculo uma vez que, no teatro, exigia-se ao menos uma indumentária correspondente. O adiantamento de dinheiro

54 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 28/04/1966. AHI

55 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar para MRE, 03/05/1966. Remete recorte do *Dakar Matin anexo*.

56 Informações. *Afro-Ásia*, n 2/3, p. 179.

para o grupo baiano fez-se diante de muita insistência de Waldir, e uma verba para Ataulfo e as Pastoras foi concedida às vésperas do evento que provavelmente não chegou em tempo. Chermont Lisboa escreveu mais de uma vez, indignado, que elas só tinham um traje para todas as apresentações e aparições públicas. Foram enviadas considerações sobre a dimensão, iluminação e a qualidade dos equipamentos do teatro. O que justificaria o canto desafinado das Pastoras? Seria apenas uma impressão do embaixador ou elas não estavam preparadas para se apresentar? No relatório, o embaixador pondera que o grupo não seguiu com a quantidade adequada de músicos, o que interferiu na qualidade da apresentação, e reconheceu que a participação brasileira foi “muito inferior ao dos outros países e com um programa muito mais interessante para nós”⁵⁷.



Figura 3—Apresentação do samba das Pastoras no I Festival Mundial de Artes Negras. Acervo do CEAO

57 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 28/04/1966. AHI

A referência de Waldir Oliveira ao bloco baiano afro-percussivo Olodum, que surgiria alguns anos depois, bem como o reconhecimento que haviam errado na seleção das expressões artísticas levadas ao continente africano vão ao encontro das discussões entre o comitê brasileiro e o embaixador do Senegal, Henri Senghor. Pelo visto, embora não tenham concordado com as colocações de Abdias do Nascimento, este estaria mais sintonizado ao sugerir e insistir que fosse apresentado “um Brasil Negro”. A primeira questão feita a Pedro Maia antes do festival, na entrevista do *Dakar-Matin*, indagava: “O Brasil é celebrado por seu folclore, sua música e suas danças. O que veremos em Dacar”⁵⁸? Esse era o tom da expectativa do Senegal em torno do nosso país.

Se contemporaneamente Waldir admite que o comitê errou na escolha da representação e reconhece riqueza na produção artística africana, suas considerações à época legavam ao público africano falta de condições em apreciar a música brasileira por conta da “dificuldade em dissociar” música e dança⁵⁹. Além de dizer da “decadência” que enxergava nos artistas africanos!⁶⁰ Chermont Lisboa também se referiu num tom preconceituoso à falta de exigência do público reunido no Estádio da Amizade, “mais numeroso” e “mais simples”⁶¹. Para o diretor do CEAO, o vigor e a singularidade da arte africana estariam “num” passado e não mantidos no presente.

58 Recorte do *Dakar-Matin*, 19/03//1966. Enviado pela embaixada Brasileira em Dacar ao MRE em 03/05/1966. AHI

59 Carta de Waldir Oliveira a Pedro Maia, 26/05//1966. CEAO

60 Idem.

61 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 28/04/1966. AHI

Com tais considerações, Waldir colocava-se do lado oposto à proposição de Senghor que procurava “demonstrar a originalidade dos valores da civilização e da arte negra”. Segundo *Afro-Ásia*, na abertura do Colóquio, o presidente ressaltou a vivacidade da arte negra que continuava presente na vida dos povos africanos ao tempo em que se preservava e renovava em terras não africanas, a exemplo dos Estados Unidos⁶². Sua tese versava sobre a construção de uma “Civilização Universal da qual participassem os povos negros devolvidos à sua autenticidade”. A revista transcreveu um trecho dessa fala abaixo mencionado.

*Sermos nós mesmos, cultivando nossos valores próprios – disse – tais como os encontramos nas fontes das Arte Negra: aqueles situados além da unidade profunda do gênero humano, porque nascido de fatores biológicos, geográficos e históricos, e que constituem a marca da nossa originalidade no pensamento, no sentimento e na ação. Sermos nós mesmos, não sem contribuições alheias, mas não por procuração e sim pelo nosso próprio esforço pessoal, em suma, por nós mesmos*⁶³.

A referência ao presidente finaliza com o chamado para que os povos do continente trouxessem seu espírito criador para a contribuição do humanismo do século XX. Senghor foi grandemente criticado por sua proposta da negritude especialmente porque não propunha uma ruptura com os países antes colonizadores

62 Informações. *Afro-Ásia*, n 2/3, 1966, p. 177.

63 Informações. *Afro-Ásia*, n 2/3, 1966, p. 178.

do continente. A retomada de suas palavras, porém, evidencia que a ausência de ruptura não pressupunha subalternização. A postura de Henri Senghor frente à seleção da representação brasileira para o Fesman revela a preocupação daquele governo com a presença efetiva e ativa negra nos espaços oficiais. Não havia conciliação. A produção artística da negritude tinha forte conteúdo político de afirmação negra e libertação da ideologia colonial. A produção articulada pelos diplomatas e intelectuais brasileiros tinha um embasamento freyriano de miscigenação e integração, onde a população negra entrava de modo bastante limitado reforçando o racismo. Essa arte podia ter uma narrativa, presença e influência negra, porém nenhum conteúdo de reivindicação política ou protesto.

Embora Waldir Oliveira tenha publicado artigo acerca da poesia de Senghor⁶⁴, seu depoimento a respeito do estadista liga-se à opinião sobre a suposta falta de originalidade artística. Se a arte africana estaria perdida num tempo quase imemorial, sobre o presidente do Senegal diria: “era muito mais francês do que africano!”⁶⁵. Inclusive Waldir arremata que recepcionou Senghor em Salvador, em 1964, apenas por ser o diretor do CEAO, sugerindo formalidade e nenhum interesse em demonstrar aproximação com o visitante ilustre.

O fato é que o movimento da negritude chegou a Waldir Oliveira através do questionamento do lugar que ocupava enquanto

64 Waldir OLIVEIRA, “Leopold Sedar Senghor e a negritude”, *Afro-Ásia*, n. 25-26, 2001, p. 409-419.

65 Entrevista concedida por Waldir Oliveira, 2009.

mediador entre a população negra, a academia e o Estado. Leon Damas, poeta, igualmente articulador da Negritude, apareceria no depoimento de Waldir como uma influência negativa a Abdias do Nascimento para o questionamento da delegação brasileira. “Ele se juntou com um tal africano... um afro-americano das Antilhas, León Gontran Damas e tentou destruir tudo que a gente queria fazer com a delegação”⁶⁶. Damas veio ao Brasil e foi aguardado no CEAO, lugar no qual nunca compareceu⁶⁷.

Daí que a proposta artística e política de Abdias do Nascimento foi acolhida pela embaixada senegalesa como algo mais sintonizado com o Festival de Artes Negras. Abdias não pôde levar a Dacar o Teatro Experimental do Negro. Sua presença, no entanto, seria notada através da Carta a Dacar, onde expôs as contradições da política brasileira em relação à população negra, resultando na exclusão do Brasil entre as possíveis sedes do segundo festival (DAVILA, 2011, p. 165). Interessantemente, o filme *Assalto ao Trem Pagador*, que fizera sucesso no Fesman, expunha contradições e pobreza no Brasil contava, pelo menos, com uma atriz oriunda do TEN, Ruth de Souza.

O esforço de Waldir em levar representantes da cultura negra baiana a Dacar não foi em vão. O fracasso da apresentação brasileira realizada no Teatro Daniel Sorano foi amenizado no dia seguinte, no Estádio da Amizade, quando o espetáculo foi alterado e Olga do Alaketo, cuja presença se deu em função da confecção do

66 Entrevista concedida por Waldir Oliveira, 2009.

67 Correspondência de Waldir Oliveira para Scarabotolo, 17/04/1964. CEAO.

jantar oficial, dançou “as danças do candomblé”. Essa experiência improvisada, que Waldir avaliou como “um êxito total”⁶⁸, a expor a musicalidade, corporeidade e indumentária do candomblé, seria uma componente que paulatinamente constituiria a fórmula da representação brasileira no exterior. Ainda que de modo bastante sutil, os pesquisadores baianos Pedro Maia e Waldir Oliveira trabalhavam no sentido de que elementos do candomblé compusessem a imagem do Brasil, nacional e internacionalmente.

Em Dacar, ao longo de uma década de trabalho, o discurso de Pedro Maia deslocou-se no sentido de contemplar elementos dessa africanidade baiana. Se sua primeira palestra realizada na capital senegalesa tratou da “influência francesa no Brasil”, dois anos depois, em 1963, o tema abordado na Universidade de Dacar foram “influências culturais negro-africanas no Brasil” o que teria causado “repercussões favoráveis nos meios intelectuais senegaleses”⁶⁹. O texto de outra conferência deste professor, em 1967, sobre pintura brasileira contemporânea, finalizava a abordar o trabalho do pintor Rubem Valentin destacando sua relação com o candomblé⁷⁰. O termo candomblé apareceu na entrevista concedida por Maia quando apresentava os discos brasileiros inscritos no festival. Além de discos de samba e um com músicas da capoeira, havia um disco com músicas do candomblé, “culto religioso de origem africana”⁷¹. O *Dakar-Matin* ex-

68 Entrevista concedida por Waldir Oliveira, 2009.

69 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 04/03/1963. AHI

70 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 23/05/1967. AHI

71 Recorte do *Dakar-Matin*, 19/03/1966. Enviado pela embaixada Brasileira em Dacar ao MRE em 03/05/1966. AHI

pôs uma fotografia, provavelmente de Olga, toda paramentada de baiana. O texto destacava seus balangandãs⁷².

Até aquele momento não foi encontrado em nenhum texto da correspondência diplomática o termo *candomblé*. Falava-se em valores, influências e contribuição africana à sociedade brasileira. A participação artística de Olga do Alaketo no festival, mediada pelo diretor do CEAQ, foi um momento marcante para que os diplomatas verificassem que a cultura africana no Brasil, ligada aos praticantes do *candomblé*, ainda entendida como folclórica e destacada especialmente no estado da Bahia, encontrava ressonância no exterior, pelo menos, certamente, para o público africano. Após o Fesman, ao longo dos anos 1970, diplomatas brasileiros passaram a mobilizar um discurso em torno da importância da cultura de matriz africana no Brasil, tanto para reforçar para o mundo a ideologia da democracia racial amparada no argumento da ausência de racismo, quanto para novas tentativas de aproximação com países africanos. Neste sentido, Olga do Alaketo teria outras oportunidades – desta vez oficiais – para representar o Brasil no exterior.

72 Correspondência da Embaixada Brasileira em Dacar ao MRE, 18/04/1966. Recorte enviado em 03/05/1966. AHI

Referências bibliográficas

ALBERTO, Paulina. Para Africano ver: intercâmbios africanos-baianos na reinvenção da democracia racial (1961-63). *Afro Ásia*, Salvador, n. 44, p. 97-150, 2012.

BACELAR, Jeferson; PEREIRA, Cláudio (Orgs.). *Vivaldo da Costa Lima: intérprete do Afro-Brasil*. Salvador, EDUFBA, CEAO, 2007.

BEZERRA DE MENESES, Adolpho Justo. *O Brasil e o mundo ázio-africano*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro, GDR, 1960.

BORGES, Sueli. *Chegou a hora dessa gente bronzeada mostrar seu valor: samba e brasilidade em Assis Valente*. Salvador, Pinaúna, 2012.

CASTILHO, Lisa.. O terreiro do Alaketu e seus fundadores: história e genealogia familiar, 1807-1867. *Afro Ásia*, Salvador, n 43, p. 213-259, 2001.

DÁVILA, Jerry. *Hotel Trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana (1950-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

Informações. *Afro Ásia*, Salvador, n 2/3, p. 177-179, 1966.

MENDES, Cândido et al. *Senghor em diálogo*. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiros de Estudos Afro-Asiáticos. (Série Depoimentos e reportagens), 1965.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Leopold Sedar Senghor e a negritude, *Afro Ásia*, Salvador, n. 25-26, p. 409-419, 2001.

REIS, Luiza Nascimento dos. O caso dos Souza Castro: itinerários de dois pesquisadores do Centro de Estudos Afro-Orientais na Nigéria. *Outros Tempos*, São Luís, v. 08, p. 170-188, 2011.

_____. *De improvisados a eméritos: trajetórias de intelectuais no Centro de Estudos Afro-Orientais (1959-1994)*. Tese (Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos)–Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.

SENGHOR, Léopold S. *Latinidade e negritude*. Salvador, UFBA, 1964.

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

ARQUIVOS CONSULTADOS

Acervo do CEAO

Arquivo Histórico do Itamaraty–Brasília

Fundação Pierre Verger

ENTREVISTAS

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Entrevistador: Cláudio Pereira, 2004.

_____. A pesquisa sobre os afro-brasileiros: entrevista de Waldir Freitas Oliveira. *Estudos Avançados*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 50, p. 127-134, 2004.

_____. Entrevistadora: Luiza Reis, 2009.

SITES

www.afroasia.ufba.br

6. OS ENTRE-LUGARES DE UMA HISTÓRIA EM PRETO E BRANCO: AS TRAJETÓRIAS DE ANGE MIGUEL DO SACRAMENTO¹

Cibele Barbosa²

*Inquirido sobre a sua raça, respondeu:
—A minha raça sou eu, João Passarinheiro.*

Convidado a explicar-se, acrescentou:

A minha raça sou eu mesmo.

A pessoa é uma humanidade individual.

Cada homem é uma raça, senhor polícia (Mia Couto)

Quem observa um senhor no auge dos seus 90 anos de idade, dirigindo uma camionete pelas ruas da cidade de Cabrália, na Bahia,

1 Esse trabalho foi originalmente preparado para a mesa redonda Arte Cultura e Literatura, realizada no "I Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do IEAF: ÁFRICA-BRASIL NO SÉCULO XXI", em setembro de 2017 no Recife.

2 Mestre e Doutora em História Moderna e Contemporânea pela Universidade Paris IV-Sorbonne. Pesquisadora Adjunta da Fundação Joaquim Nabuco. Pesquisa com ênfase na História e Historiografia do século XX e Pensamento Social Brasileira, atuando principalmente nos seguintes temas: Etnicidade, História Afro-Brasileira, Historiografia e História Intelectual .

desconhece as longas estradas e mares que o fizeram finalmente aportar em terras brasileiras. Não foram poucas as histórias vividas por este africano, francês naturalizado, nascido no Daomé, atual Benim, em 1922. O interesse em perpetuar sua trajetória de vida transformou-se em uma autobiografia intitulada *Nem preto nem branco: uma vida atípica*.

A longa e viva trajetória deste senhor de mais de noventa anos entrelaça-se com o Atlântico, cenário das idas e vindas de um homem de muitas fronteiras, muitas geografias. A narrativa de vida de Ange³ é diaspórica desde suas origens e, nessa situação, as identidades se tornam múltiplas (HALL, 2003, p. 27). Essa pluralidade de personagens em diferentes cenários, as aventuras, desventuras e inquietudes existenciais do nosso autor são sintomas do que Bhabba (1998) considera uma “deslocação colonial” ou, como Fanon (2008) nomeia, “desvios existenciais” de um indivíduo mergulhado em uma atmosfera de alienação e despersonalização derivadas de uma sociedade colonial.

O seu Daomé natal, atual Benim, foi conquistado pelos franceses em 1898. Quando nasceu, em 1922, Ange (anjo em francês) foi batizado com o sobrenome Sacramento, originária da família do seu pai, Louis Hector. A trajetória da sua família paterna é o primeiro capítulo de uma História Atlântica. O seu avô, Miguel do Sacramento, era um liberto nascido na Bahia que, por volta dos anos 1875-1880 (Ange não sabe precisar o ano), partiu com um grupo de brasileiros para a África. Carpinteiro e marceneiro instalou-se

3 Ange Miguel faleceu em janeiro 2019

em Lagos, na Nigéria. Naqueles idos dos anos 1880 Lagos era um protetorado britânico e, portanto, a cidade era considerada um porto seguro para o africano ou descendente de africano liberto que quisesse se instalar na África pois “era o único lugar na região que oferecia alguma proteção contra o risco real de reescravidão” (CASTILLO, 2013, p. 409). Essa impressão de segurança era em decorrência do combate ao tráfico de escravos provocada pelos ingleses no Atlântico Sul.

Paralelamente no Brasil, e em especial na Bahia após a Revolta dos Malês, as pressões e opressões sobre os libertos estavam na ordem do dia tornando esse grupo social vulnerável à violência das autoridades e marginalização social. Nesse sentido, partir para a Nigéria, parecia ser uma boa oportunidade de recomeçar a vida.

Na cidade de Lagos Miguel casou-se com Heliadora de Souza, filha de outro retornado brasileiro, Isidoro de Souza. Após o nascimento do primeiro filho, o casal de “agudás” – como assim eram chamados os brasileiros e familiares que retornavam à África-, partiu para o vizinho Daomé. Na cidade de Porto Novo, Miguel valeu-se de sua experiência como carpinteiro e marceneiro para oferecer serviços à administração colonial francesa e com isso adquiriu uma boa posição econômica. A história do avô de Ange confirma o que o historiador Alberto da Costa e Silva escreve acerca dos sarôs e os agudás os quais se faziam “cada vez mais prósperos, porque tinham intimidade com ofícios e profissões, adquiridas no Brasil ou na Serra Leoa, crescentemente necessárias às cidades litorâneas, onde a influência europeia se ia impondo” (COSTA E SILVA, 1994, p. 28).

O destaque ocorria não só no âmbito econômico, mas no plano cultural. Nesse último caso, a vida pregressa no Brasil, marcada pelas cisões da diáspora e cativo, geraram impactos no modo como esses retornados se viam e eram vistos nas sociedades africanas de acolhida. Ange Miguel relata como sua família vivia em Porto Novo, cujas referências, modos e costumes se diferenciavam do entorno: “Ali a colônia brasileira guardou costumes da Bahia, fidelidade que se caracteriza por um espírito gregário muito forte, por cerimônias, festas nas quais predominava o caráter religioso” (SACRAMENTO, 2017, p. 43).

Além das referências e festejos religiosos como a Festa do Senhor do Bonfim e da Burrinha ou Bumba-meu-boi, o agudás carregavam consigo outros elementos de pertencimento presentes nas especificidades da arquitetura, da vestimenta, dos hábitos alimentares e outros aspectos mais próximos do modo como viviam no Brasil. Como o próprio Ange relata, esse estilo de vida os fazia serem identificados aos “brancos” pela população local: “Em minha infância, existiam nessas cidades africanas sociedades brasileiras chamadas Agudás, que os autóctones invejavam. As Agudás eram, para eles, semelhantes aos Oyibos (brancos, em lorubá) ou Yoyos” (*Idem*, p. 43).

As hostilidades da população local com relação ao modo diferenciado e, em certa medida, discriminatório dos agudás foram observadas por Pierre Verger e podem ser notadas, inclusive, na literatura, como é o caso do romance *Ségou: les Murailles de terre* de Marysse Condé cujo trecho, traduzido por Eurídice Figueiredo,

diz respeito a fala de um personagem sobre os agudás e as suas “saudades do Brasil”:

Se era para perpetuar assim a lembrança do Brasil por que os Agudás não ficaram por lá? Eles clamavam que haviam passado os melhores anos de suas vidas lá. Será que se esqueciam de que foram escravos? E que haviam escolhido voltar para a terra de África? Será que se esqueciam de que muitas vezes fomentaram revoltas? Estranha reviravolta! (CONDÉ, 1984, p. 48, apud FIGUEIREDO, 2009, p. 53).

O construção da narrativa da saudade do Brasil, “ uma estranha saudade” nos dizeres de Costa e Silva (2003,p. 121), em razão da contradição de se ter nostalgia de uma terra de escravidão, pode ser compreendida a partir da reflexão de Guran (2000) ao afirmar que, apesar de serem libertos no Brasil, esses retornados, ao chegarem na África, eram considerados pela maioria da população como “escravos”. Para se diferenciarem e se inserirem nesta nova sociedade, ressignificaram as suas origens “brasileiras” de modo a tecerem um elo identitário.

Essa “saudade,” portanto, pode ser compreendida como uma reação à discriminação e aos estigmas que esta população sofria em decorrência do passado de ex-escravos e por não mais, em sua maioria, pertencerem a uma linhagem (COSTA e SILVA, 2003, p. 127). O mesmo ocorria pela necessidade, nesse contexto de “dessocialização” em suas histórias pessoais (PARÉS, 2007, p. 76),

de procurarem um lugar simbólico, uma nova identidade. Entre feijoada, igrejas e festa do Bonfim, esses “africanos abaianados” nos dizeres de Gilberto Freyre, buscavam seu “lugar ao sol” em terras africanas.

Em seu trabalho sobre os retornados em Lagos, Cunha (1985) chama atenção para o fato de se pensar a posição dos brasileiros não necessariamente como uma opção de grupo mas como uma estratégia de ajustamento desses retornados ao contexto da sociedade de acolhida. No caso de sociedades tradicionais o “lugar do estrangeiro” faz parte das divisões e hierarquias socialmente prescritas. Nesse sentido, “a manutenção de uma identidade separada não se deve simplesmente à saudade da Bahia ou a um desejo unilateral de distanciamento, mas à conveniência de se preservar uma distinção”. (CUNHA, 1985, p. 150)

Essas distinções são narradas por Ange em suas memórias de infância na casa da avó paterna. Apesar das memórias, Ange não teve oportunidade de conhecer seu avô Miguel que já era falecido, mas a marca diaspórica da sua história de liberto e retornado é um dos principais pilares das inquietudes identitárias herdadas pelo autor de *Nem preto nem branco* reveladas desde as primeiras páginas do seu livro:

Não há cardeais nem generais na minha família. Esses têm ancestrais. Eu tenho apenas antepassados. Não é a mesma coisa. Dir-lhes-ei por que: os antepassados envelhecem, mas os ancestrais não. Eu não conheci meu avô paterno. Meu pai

não conheceu o dele, pela especificidade da genealogia das famílias, cujos ancestrais foram deportados como mercadorias além dos mares, isto durante mais de trezentos anos. (...) É impossível saber mais do que isto sobre os meus antepassados. Antes destes nada mais há além dos cemitérios. Sou duplamente órfão de ancestrais pelo fato de que minha avó paterna tinha, também, antepassados, como filha de um liberto brasileiro: Isidoro de Sousa. (SACRAMENTO, 2017, p. 38)

Se a história de Ange é afetada pelo peso do passado colonial e escravista que se abateu sobre seus avós e bisavós paternos privando-o do conhecimento da sua ancestralidade, o mesmo ocorre com relação ao seu pai, fruto de uma outra sociedade colonial: a dos franceses no Daomé na primeira metade do século XX. Louis Héctor foi educado em escolas francesas em um período onde, desde cedo, os jovens africanos aprendiam que seus ancestrais eram gauleses.

Louis Hector se casou com Maria Lawson, que não falava francês e vivia na cidade de Anécho, no Togo. O casal se comunicava em inglês. As diferenças de origem e de trajetória dos pais são o marco representativo das múltiplas identidades de Ange. Ao narrar o seu nascimento se define: “Negro, brasileiro-togolês-francês, eu nasci em 1922, batizado como Ange Miguel e apelidado Nitou” (SACRAMENTO, 2017, p. 48). Filho “de um pai africano que se tornou francês e de uma mãe africana, que continuou africana” (SACRAMENTO, 2017, p. 23), essa autodefinição é emblemática na

vida do nosso autor: a mãe representa o seu lado africano e o pai o seu lado assimilado à cultura europeia.

O pai de Ange foi patrocinado pela missão católica para fazer seus estudos secundários na região onde hoje é o Senegal, pois em Porto Novo não havia estabelecimento nesse nível de ensino. “Aos poucos, esse filho de brasileiro perdeu sua africanidade.” Mais uma vez Ange se lamenta pelo distanciamento que o pai tinha da África. Passados alguns anos seu pai passou em concurso para trabalhar para a administração francesa tornando-se chefe do gabinete do Secretariado Geral do governo da África Ocidental Francesa (AOF) em Dacar. Em 1919 consegue a cidadania francesa chegando a ser governador interino da região do Níger no norte do Daomé.

A vida de casado entre Louis Héctor e Maria Lawson não durou muito. Quando tinha três anos Ange foi separado da sua mãe para morar com a avó paterna em Porto Novo. Essa primeira separação simbólica da África foi bastante dolorosa para o pequeno Nitou, como assim era chamado pela família afro-brasileira, uma abreviação de “bonitou”. A separação da mãe e do avô materno, por quem tinha muita estima, representava, além da ruptura afetiva, uma ruptura de hábitos. Ao ir morar com a avó paterna passou a ser educado aos “modos brasileiros”. Sobre dona Heliodora comentava: “Era uma mulher adorável, bondosa, laboriosa e excelente educadora. Todavia, sua educação ‘à brasileira’ era bastante rígida e incluía castigos corporais, se fosse necessário. Eu, meu irmão, meus primos e primas muitas vezes fizemos jus ao chicote e à palmatória” (SACRAMENTO, 2017, p. 49).

Nesse contexto de mudança foi perdendo o menino Ange o idioma mina, da família materna, e substituindo-o pelo iorubá e português. Ao mesmo tempo foi matriculado em uma escola da missão católica onde iniciou seu aprendizado na cultura francesa. Cada vez mais o pequeno se distanciava da África materna.

A incerteza é uma das peças principais que compõem a trama da vida de Ange. Quando tinha sete anos o pai mandou buscá-lo para morar na França. Até aquela data o menino Nitou não conhecia seu progenitor que havia se mudado anos antes para a Europa. Louis Héctor estava novamente casado com uma senegalesa chamada Coralie.

A partida do autor para a Europa representou uma ruptura ao mesmo tempo afetiva e cultural com a sua terra de origem. Era a despedida do colo materno, ou melhor, da figura maternal mesmo que representada em parte pela avó paterna que o criava naquele momento. Em seu texto são narradas as angústias de um menino que vai deixando para trás a terra em que nasceu: “Isso fazia com que meu coração batesse mais forte e me fazia chorar porque era a última vez que eu via tudo o que foi a minha infância” (SACRAMENTO, 2017, p. 55).

Os capítulos que se sucedem apresentam como cenário a França dos anos 1930. Naqueles tempos eram poucos os negros que circulavam nas proximidades e no centro de Paris, o que tornava mais flagrante o seu deslocamento. No ambiente escolar Ange passa ser o alvo do olhar das outras crianças, olhar que desliza entre o apavorante e o jocoso. Como bem testemunha Fanon em

sua obra *Pele negra, máscaras brancas* acerca do seu esquema corporal elaborado a partir das percepções do branco, suas anedotas, seus relatos:

“Olhe um preto!” Era um stimulus externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.

“Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia.

“Olhe, um preto!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

“Mãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível (FANON, 2008, p. 105).

Da mesma forma Ange não passa despercebido pelo olhar racia-
lizado dos seus colegas quando começa a frequentar uma escola
francesa. As crianças o cercavam, dançando e cantando à sua vol-
ta. Chamavam-no Bamboula, “rei dos neguinhos”. O termo Bam-
boula, originalmente o nome uma “dança de negros” no século
XVIII, como assim era chamada nos tempos da escravidão, passa
a adquirir um tom depreciativo tornando-se símbolo da injúria
racial praticada pelos europeus no auge dos anos do colonialismo
do século XIX. A dança passou a ser sinônimo de dança violenta,
associada à selvageria. O termo foi bastante utilizado nas exposi-
ções coloniais no início do século XX (TREPS, 2017).

Assim como Fanon, Ange tenta não se importar com as brinca-
deiras, porém, da mesma forma que o autor de *Pele negra, má-*

caras brancas, “o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial” (FANON, 2008, p. 105). Esse desmoronamento se dá diante da percepção que Ange adquire do seu corpo diante do espelho:

Em geral, a diferença física entre mim e outros colegas não me pesava. Era apenas na volta das aulas, quando parávamos à frente de alguma vitrine, que eu me conscientizava, ao ver-me no reflexo, que minha aparência era, de fato, diferente da dos meus companheiros (SACRAMENTO, 2017, p. 66).

O sujeito em confronto com sua imagem não escapa ao cativeiro psíquico da condição que lhe é imposta pelo olhar sufocante do outro. O racismo sofrido na escola levou o pai de Ange a mudá-lo de estabelecimento de ensino. Anos depois, ao narrar sua vida em um internato na cidade de Meaux, mais uma vez lembra-se da curiosidade dos colegas com a sua negritude. Diante da impossibilidade de sair da referida instituição fingia-se de “palhaço para alegrar os companheiros” e, para conseguir a estima dos adultos empenhava-se em ter boas notas. “Mas, decorridos alguns meses, todos se acostumariam com o negrinho, que não era nem mais, nem menos dissipado de seus correligionários” (SACRAMENTO, 2017, p. 66-67).

As acomodações e negociações identitárias fazem parte das múltiplas máscaras utilizadas por Ange. Sua relação com a conjuntura

colonialista que vivia não é de um enfrentamento direto e sim uma constante luta pela sobrevivência física e sobretudo psíquica.

Estamos nos anos 1940 diante da ocupação de uma parte da França pelos alemães. Ange narra os dias difíceis da França ocupada, em especial para um jovem negro. O pai ouve na rádio o chamado do general De Gaulle à resistência. Ouvia os comentários de que os nazistas não gostavam dos negros e que sua vida corria risco. A situação se torna insustentável e Ange tenta fugir da França em um trem rumo ao desconhecido. Após três dias escondido em um dos vagões resolve partir a pé pelos arredores de Paris e é capturado por um agrupamento de soldados alemães. Nessa ocasião, o autor nos relata as suas tensões e o espanto dos soldados ao verem-no:

Fizeram-me descer. Impossível descrever o espanto que se seguiu e os gracejos com que fui metralhado: “Neger” (Negro), “Affe” (Macaco), “Mohre” (Mouro)... todos os nomes que lhes acudiram na conversa deles (SACRAMENTO, 2017, p. 81).

Mais uma vez vemos Ange aderir às máscaras e agenciar sua condição de francês “de origem africana”, como assim são chamados na França, para sobreviver em meio a uma situação-limite. Perguntado pelo comandante alemão qual era sua origem africana, Ange afirma ser do Togo. Em tempos pós Conferência de Berlim, em meio a disputas europeias pela partilha e consolidação de colônias e protetorados na África, a escolha em dizer-se de origem togolesa fazia sentido:

Lembrei-me, habilidosamente, que o Togo era uma colônia togo-alemã, antes da primeira Guerra Mundial. Noto, então, uma mudança de atitude no "Major": "Ach so?... Diese frühere deu-tsche Kolonie!" (Ah Bom? Aquela antiga colônia alemã!) Nesse momento, um conciliábulo se estabeleceu entre eles, e eu estremei ouvindo uma das palavras: "Unsere Musterkolonie" (Nossa colônia modelo) (SACRAMENTO, 2017, p. 85).

A partir de então Ange torna-se protegido do comandante e passa a realizar serviços de cozinha. Não iremos adentrar aqui na riqueza de detalhes narrada pelo autor durante o período em que esteve prisioneiro dos alemães, da sua fuga e das suas aventuras em tempos de Guerra dignas de um filme.

Durante sua trajetória no continente Europeu, após conseguir fugir dos alemães, presenciar bombardeiros, tentou ir até a Inglaterra para atuar na resistência mas não obteve êxito. Tentou por outros meios fazer parte desse movimento, porém mais uma vez foi barrado devido a sua cor:

Fiquei logo sabendo que Guy Rossi estava num grupo da Resistência. Eu queria saber como encontrá-lo. Entrar para a Resistência, retomar todo esse passado que me obrigara a servir o inimigo, me torturava. Dar um passo para trás, mas em qualquer lugar que me apresentasse, percebia que era rejeitado. Precisei de muito tempo para compreender que a

cor da minha pele era muito notória numa organização clandestina. Apesar da minha vontade de entrar nas atividades da Resistência, minha presença seria perigosa para a causa. Eu era muito visível para a Milícia francesa de Vichy, ou para Gestapo alemã (SACRAMENTO, 2017, p. 126-127).

De alguma maneira, Ange incorpora o discurso do marcador racial, no caso a cor da pele, como justificativa para sua exclusão do movimento de resistência. A frustração e o recalque diante da condição que lhe é negada pelo fenótipo, diante do ato racista, é transferida para um sentimento de revolta ou transgressão inconsciente: “Foi, todavia, essa vontade que me fez cometer uma bobagem”. Vontade reprimida que o fez voltar para Paris e como ele mesmo afirma: “encontrar-me com pessoas de cor igual à minha” (SACRAMENTO, 2017, p. 127). A “bobagem” que é mencionada pelo autor ocorre devido a uma tentativa de assalto contra uma moça. Influenciara-se por um grupo que, instruídos por um guineense, furtava mulheres que eram acompanhantes de soldados alemães. Nessa tentativa frustrada foi preso e assistiu ao final da guerra atrás das grades.

O término da guerra representou, para Ange, iniciar mais um capítulo na sua vida de encontros e desencontros em um mundo marcado por um sistema colonialista e alienante da sua condição de negro. É na África que Ange vai sentir a sua crise de identidade ou “deslocação” como nos diz Bhabha(1998). Voltar para a África, voltar à terra natal, parecia-lhe o caminho de um reencontro.

Desde que recebi a carta de minha mãe, todos os meus pensamentos convergiram para a minha mais tenra infância. Eu vivia como num sonho. Imaginava-me com três ou quatro anos, atraído por um exotismo desenfreado. Eu queria aprender palavras, frases da língua vernácula falada na minha terra (SACRAMENTO, 2017, p. 143).

O termo exotismo é bastante sintomático da distância que separava Ange da sua terra de origem. A África era-lhe exótica como assim era concebido todo o imaginário colonial sobre o continente negro. Nesse ponto Ange assumia sua identidade de francês ao mesmo tempo em que buscava estabelecer um elo com a terra dos seus pais: “A África também me tentava. Se os franceses brancos, imaginava eu, conseguiam um bom lugar ao sol nas colônias, por que eu não, um francês negro? (SACRAMENTO, 2017, p. 141).

É em solo africano que Ange perceberá que a nacionalidade francesa não o eximia da exclusão. Antes de ser francês ele era negro e esse marcador de exclusão, o autor sentirá na pele. Se na França Ange tentava dissimular ou contornar o racismo que o afetava, muitas vezes consolando-se com o próprio discurso do colonizador, estando na África, a diferença com relação ao colono branco balançava o seu esquema identitário. Não se sentia africano e não é era considerado pelos franceses como um igual. Seu lugar era o não-lugar como bem discute Homi Bhabba: “Não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constituiu a figura da alteridade colonial – o artifício do homem branco inscrito no homem negro.” (BHABBA, 1998, p. 84).

Essa distância é percebida por Ange logo nos primeiros dias no continente africano em sua viagem de navio de Dacar a Cotonou:

Notei, todavia, que havia brancos numa ponta da mesa e negros na outra extremidade. Havia também um salão de jogos e de leitura para onde logo me dirigi, fingindo ignorar as atitudes antipáticas de certos brancos, cuja promiscuidade com um negro parecia incomodar. Eu começava a descobrir as atitudes discriminatórias do colono em relação ao africano, mas só foi muito mais tarde que o ultraje me feriu. Na época, por princípio, a comunidade branca das colônias ignorava os que não tivessem a mesma cor de pele. Ela os ignorava e às vezes provocava, pela crença de que “Negro” era sinônimo de submissão. O Negro nunca tinha razão diante do Branco (SACRAMENTO, 2017, p. 149).

Além da percepção da distância que o separava dos franceses, Ange também se viu em condição similar quando se deparou com suas famílias africana e afro-brasileira. Sobre essa última, do lado paterno, não teve grande interesse em permanecer muito tempo, apesar dos laços afetivos, pois os considerava esse ramo paterno “repressivo, burguês e de um catolicismo que beirava o misticismo” (SACRAMENTO, 2017, p. 160). É na relação com família materna, da qual havia sido apartado desde a tenra idade, que Ange buscará o elo perdido consigo mesmo. A busca, porém, não findava na terra africana onde pretendia se encontrar. Muitas eram as diferenças que o separavam da cultura da sua família, mas assim mesmo empenhou esforços para se integrar mimetizando hábitos e costumes:

O contato diário com um mundo diferente do que foi o meu durante toda a adolescência me leva inconscientemente a querer integrar-me à massa, a me “africanizar”. Assim, gosto, às vezes, de trocar minhas roupas europeias por uma canga, aprendendo a usá-la como os homens daqui (...). Vejo, porém que meus familiares estão satisfeitos comigo porque minhas atitudes concorrem a que não queira passar por branco.

É com prazer que tento fundir-me aos usos e costumes, pronunciando cada dia melhor, em mina, as palavras que diariamente escuto, aperfeiçoando meu conhecimento dos hábitos do país (SACRAMENTO, 2017, p 162-163).

Apesar dos seus esforços, aos poucos, os choques culturais se intensificaram. Casou-se com uma togolesa, Lily, mas seu casamento não durou muito. No mesmo período após o falecimento da mãe e a saída do emprego passou a questionar-se sobre o seu “lugar”, sua “identidade”:

Eu ainda tentei outras experiências na África, mas todas foram negativas. Compreendi, com o tempo, que só a cultura e a educação constituem a base de uma união estável entre pessoas. Até hoje, faço-me essa pergunta:—Quem sou eu? Onde estou? Quantos somos os que estamos em crise de identidade...Tão numerosos...Trata-se de uma chance ou um handicap? É difícil pôr um pé de um lado e outro pé no outro pé do outro, dessa fronteira que é a cultura (SACRAMENTO, 2017, p. 176).

As inquietações de Ange ao tentar o “retorno às origens” são semelhantes à dos entrevistados de Mary Chamberlain citados por Hall (2003) em seu trabalho sobre a diáspora:

Os entrevistados de Mary Chamberlain também falam eloquentemente da dificuldade sentida por muitos dos que retornam em se religar a suas sociedades de origem. Muitos sentem falta dos ritmos de vida cosmopolita com os quais tinham se aclimatado. Muitos sentem que a “terra” tornou-se irreconhecível. Em contrapartida, são vistos como se os elos naturais e espontâneos que antes possuíam tivessem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas. Sentem-se felizes por estar em casa. Mas a história, de alguma forma, interveio irrevogavelmente (HALL, 2003, p. 27).

A história interveio para Ange, desconstruindo suas expectativas de “adaptar-se à África”. A adoção de um esquema binário de pertencimento gera angústia em um sujeito que não consegue se encaixar em um modelo bipartido de autodefinição. É esse sistema identitário de fechamento, de exclusão, que sustenta os mecanismos de poder da colonialidade vivenciada por Ange.

Ao longo dos anos 1950 e 1960 passou por vários países trabalhando como locutor na Rádio Senegal dos tempos de Leopold Senghor e na Rádio Gana dos tempos de Kwame Nkrumah. De volta ao Senegal, é convidado a passar um tempo em Paris realizando cursos na Maison de la Radio. Nesse tempo de estágios e cursos na França, foi convidado para fazer a cobertura do Festival

da Arte Negra em Dacar. Após o estágio, não encontra boas oportunidades em seu retorno ao Senegal. No final dos anos 1960 resolve se instalar em Paris com a esposa Jany. Em terras francesas busca os “meios antilhanos” na capital. Participa da encenação da peça “A tragédia do Rei Christophe”, de Aimé Césaire.

As separações de suas esposas marcam também os deslocamentos geográficos e mudanças de profissão do autor. A separação de Jany e as poucas oportunidades na França fizeram Ange retornar à África e tentar a vida no Togo.

Nos últimos capítulos de sua narrativa o leitor tem a oportunidade de observar a África ocidental em constantes mudanças políticas onde algumas nações independentes tentam também encontrar um “lugar” e enfrentar as consequências de um passado de mutilação colonial. Como espectador desses eventos Ange se depara com conflitos étnicos, destituições de governo e conflitos. Observa o crescimento econômico de alguns países como o Togo e procura extrair oportunidades. Torna-se empresário ao trabalhar com o fornecimento de mármore e se beneficia com a expansão de obras e construção de pontes e estradas na Nigéria, Togo e Benin. Nesta fase conhece Brigitte, uma alemã que ocupava um posto da Embaixada da Alemanha em Cotonou, no Benin. Após o acidente e o declínio de sua empresa, retorna para a Europa com Brigitte.

Nos anos 1980 sua esposa se candidata a ocupar um posto diplomático no Brasil. O desejo de Ange de cruzar o oceano marca mais uma etapa da sua busca diante de uma trajetória diaspó-

rica. Volta à terra do seu avô. Ao morar em Brasília, restrito aos círculos diplomáticos e a uma certa elite encontrou-se com o racismo brasileiro. O africano de cultura europeia, ou o europeu de origem africana, transformou-se no “ negro brasileiro” onde o preconceito, nas palavras de Oracy Nogueira, é de marca, não de origem: os policiais não acreditavam que ele era o dono do carro que dirigia e até um mendigo, ao tocar a campainha da sua casa, não acreditou que ele era o dono do imóvel.

O “racismo à brasileira” é sintetizado em poucas e didáticas palavras. Como um turista, visita Salvador, terra do seu avô que o faz recordar-se da África. Porém, mesmo com essa admiração pela cultura local, Ange não deixa de ressaltar o mito da mestiçagem cordial e a exclusão das populações negras e indígenas.

No tempo da redação do seu livro o autor de *Nem preto nem branco* findava sua estada no Brasil e retornaria para Paris para onde sua esposa tinha sido transferida. Era o início dos anos 1990 e despedia-se do solo brasileiro com a pretensão de voltar e com a “esperança de que, finalmente, a sociedade brasileira terá compreendido que o homem valoriza-se pelas qualidades morais e intelectuais e não pelas características físicas” (SACRAMENTO, 2017, p. 265).

Infelizmente seu sonho ainda é um horizonte distante. O que o livro não nos conta é que Ange retornou para o Brasil com a sua esposa para morarem definitivamente na Bahia. Viveu até mais de noventa anos, resolvendo findar suas andanças intercontinentais, nosso autor resolveu findar suas andanças intercontinentais na terra de onde a viagem atlântica do seu avô começou.

O homem de muitos mares resolveu jogar as âncoras em Porto Seguro. Certamente o Brasil não seria o melhor lugar para resolver as suas inquietações de “nem preto, nem branco”. Porém ao não se sentir europeu na Europa nem africano na África: “um continente que me decepcionou” (SACRAMENTO, 2017, p. 259), o Brasil finalmente representava um outro tipo de encontro:

Toquei o solo brasileiro aterrisando em Brasília. Eu fracassara na África, um continente que me decepcionou. Lamentava não ter procurado, há mais tempo, minhas longínquas origens em lugar das mais próximas. Quanto mais eu conhecia o Brasil, mais ele me seduzia, mesmo quando pensava que ele fora o berço do sofrimento e das humilhações de meus antepassados, arrancados de sua família, sua terra, seus deuses, acorrentados, deportados, vendidos, condenados a trabalhos forçados neste novo mundo. Das cinzas de um passado destruído, meu avô Miguel tinha imaginado fazer, de sua descendência, homens novos, rejeitando o que havia sido torturado na carne e na alma, pela escravidão e pela segregação (SACRAMENTO, 2017, p. 260).

Conhecer mais seu passado e mesmo os sofrimentos vividos pelo seu avô era uma forma de encontrar um “lugar”. A história parecia ser o elemento que faltava em uma vida de tantos cenários, tantas identidades, tantas rupturas e descontinuidades. As palavras de Ange, quando tocou pela primeira vez o solo brasileiro, revelam, assim, o anseio de um retorno: o retorno para a sua ancestralidade, a reconciliação com a própria história.

Referências bibliográficas

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

CASTILLO, Lisa Earl. Os agudás de Lagos: Brasil, Cuba e memórias atlânticas. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 48, p. 407-417, Dec. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912013000200014&lng=en&nrm=iso>. Acesso: 21 ago 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0002-05912013000200014>.

COSTA E SILVA, Alberto da. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. *Estud. av.*, São Paulo, v. 8, n. 21, p. 21-42, Aug. 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso: 22 ago 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000200003>.

COSTA E SILVA, Alberto da. *Um Rio chamado Atlântico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro de. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008.

GURAN, Milton. *Agudás: os "brasileiros" do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaide La Guardia Rezende [et. al.] Belo Horizonte: UFMG, 2003.

SACRAMENTO, Ange Miguel do. *Nem preto nem branco: uma vida atípica*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, Editora da UFRPE, 2017.

TREPS, Marie. 2017. *Maudits Mots*. La fabrique des insultes racistes. Paris: TohuBohu Éditions.

7. MEGAPROJETOS E DESENVOLVIMENTO (IN)SUSTENTÁVEL NO BRASIL E EM MOÇAMBIQUE: DO PRODECER AO PROSAVANA¹

Ana Caroline Neves²

Marco Mondaini³

Introdução⁴

Passadas três décadas da aprovação pela Assembleia Geral das Nações Unidas da Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento,

1 Esse trabalho foi originalmente preparado para a mesa redonda Processos Políticos e Políticas Públicas, realizada no "I Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do IEAF: ÁFRICA-BRASIL NO SÉCULO XXI", em setembro de 2017, no Recife.

2 Assistente Social e Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco, onde realiza pesquisas sobre os megaprojetos em Moçambique. Coautora de *As Antinomias do Desenvolvimento: uma crítica aos megaprojetos no Brasil, Moçambique e Cabo Verde*—4º volume da Coleção Ensaios da Série Brasil & África (Recife: EDUFPE, 2018). E-mail: carolineneves.proatec@gmail.com.

3 Historiador e Professor Associado IV do Departamento de Serviço Social e do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco, onde realiza pesquisas sobre os megaprojetos em Moçambique. Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2 do CNPq. Organizador e Coautor de *As Antinomias do Desenvolvimento: uma crítica aos megaprojetos no Brasil, Moçambique e Cabo Verde*—4º volume da Coleção Ensaios da Série Brasil & África (Recife: EDUFPE, 2018). Pesquisador Fundador do IEAF-UFPE. E-mail: marco.a.mondaini@gmail.com.

4 Esta introdução reproduz em parte a introdução redigida para o livro já citado: *As Antinomias do Desenvolvimento: uma crítica aos megaprojetos no Brasil, Moçambique, Cabo Verde* (Recife: EDUFPE, 2018).

em 4 de dezembro de 1986, é cada vez mais patente a enorme distância existente entre, por um lado, o ideal de desenvolvimento como “um processo econômico, social, cultural e político abrangente, que visa ao constante incremento do bem-estar de toda a população e de todos os indivíduos com base em sua participação ativa, livre e significativa no desenvolvimento e na distribuição justa dos benefícios daí resultantes”, e, por outro lado, a realidade do desenvolvimento levado a cabo na contemporaneidade, particularmente nos países periféricos do mundo capitalista.

Nesse sentido, a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, acontecida no Rio de Janeiro, em junho de 1992 – vinte anos após a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, realizada em Estocolmo, em junho de 1972 – só fez reforçar o caráter quase mítico da possibilidade de um Desenvolvimento Sustentável nos marcos de um modo de produção ontologicamente predatório como o capitalista.

De fato, a implementação de megaprojetos de infraestrutura na periferia do mundo capitalista, desde os fins do século XX, tem ratificado cada vez mais a ideia de que o desenvolvimento capitalista é insustentável.

O presente artigo tem por objetivo apontar como a retórica do crescimento e progresso social e econômico, que envolve os megaprojetos, acaba ocultando a forma antidemocrática dos processos decisórios que envolvem a sua formulação e execução, bem como os iníquos impactos sociais, ambientais e culturais

destes decorrentes, especialmente sobre as populações mais empobrecidas dos países periféricos que acolhem tais megaprojetos.

Dentro desse contexto, as linhas que seguem assinalam uma tentativa de construção de uma visão crítica acerca dos megaprojetos de desenvolvimento que vêm sendo implementados no Brasil e em África.

Desenvolvimento desigual e territorialização do capital: os megaprojetos de infraestrutura

Em artigo intitulado “O social e o político na transição pós-moderna”, Boaventura de Sousa Santos trata das transformações ocorridas no seio do modo de produção capitalista no decorrer dos últimos dois séculos, propondo uma divisão histórica, a partir de sua ligação com a modernidade, em três períodos: o capitalismo liberal, que vigorou em todo o século XIX; o capitalismo organizado, que começa nos fins do século XIX e atinge seu pleno desenvolvimento no período entre guerras; e o capitalismo desorganizado⁵, que se iniciou, em geral, no final da década de 1960, permanecendo até a atualidade (SANTOS, 1988).⁶

Segundo o sociólogo português, muitas formas de organização que se estabeleceram no segundo período, entraram em colapso no período seguinte. Assim, ele caracteriza o terceiro período ten-

5 Período também denominado de capitalismo financeiro ou de capitalismo monopolista de Estado.

6 Evidentemente, tais passagens não ocorreram de maneira linear, pois o capitalismo se expandiu de diferentes formas pelo mundo afora.

do como base a dicotomia entre o pilar da “regulação” e o pilar da “emancipação”, ainda que “a distinção entre eles se tenha vindo a esfumar” (SANTOS, 1988).

Ainda segundo o autor, estaríamos vivenciando na atualidade um estágio de mudança paradigmática, com a falência do projeto sociocultural da modernidade, percebendo-se o avanço da racionalidade cognitivo-instrumental sobre as outras formas de racionalidade e o advento do mercado como grande princípio regulador moderno, ou seja, estaríamos diante da vitória do pilar da “regulação” sobre o pilar da “emancipação”⁷. Seriam duas as principais faces desse período de mudança paradigmática: a transição epistemológica e a transição societal. A primeira acontece entre o “paradigma dominante da ciência moderna” e o “paradigma emergente”. Já a transição societal acontece do paradigma dominante (sociedade patriarcal, produção capitalista, desenvolvimento global e excludente) para uma série de paradigmas ainda não precisamente definidos.

Por fim, Boaventura de Sousa Santos faz-nos compreender que as transformações têm sido “profundas e vertiginosas” no pilar da “regulação” – ou assim aparentam, pelo breve intervalo de tempo em que ocorrem (SANTOS, 1988, p. 18). Outrossim, defende a ideia de que o princípio do mercado obteve uma importância

7 O pilar da “emancipação” encontra-se marcado “por três lógicas de racionalidade: a racionalidade de estético-expressiva da arte e da literatura; a racionalidade moral-prática da ética e do direito; e a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica”. Já o pilar da “regulação” encontra-se constituído “pelo princípio do Estado, cuja articulação se deve principalmente a Hobbes; pelo princípio do mercado, dominante, sobretudo, na obra de Locke; e pelo princípio da comunidade, cuja formulação domina toda a filosofia política de Rousseau” (SANTOS, 1988, p. 18).

enorme, a ponto de extrapolar a esfera econômica e procurar colonizar os princípios do Estado e da comunidade. Assim, na esfera econômica, os desenvolvimentos mais dramáticos seriam:

o crescimento do mercado mundial propulsionado por um novo agente criado à sua medida, as empresas multinacionais e a conseqüente erosão da capacidade de regulação nacional do mercado; os grandes monopólios transnacionais fogem ao controle dos Estados nacionais e em parte, em conseqüência disso, os mecanismos corporativos de regulação dos conflitos entre capital e trabalho, estabelecidos a nível nacional no período anterior, enfraquecem e a relação salarial torna-se mais precária, assumindo formas que, na aparência pelo menos, representam um certo regresso ao período do capitalismo liberal. (...) (SANTOS, 1988, p. 18).

Assim, o sistema capitalista teria passado por duas décadas de plena expansão, a partir do término da Segunda Guerra Mundial, apresentando grandes taxas de crescimento econômico e relações financeiras e comerciais dinâmicas, com intervenção baseada no regime de acumulação fordista-keynesiano⁸, tanto nos países centrais como em alguns países periféricos (SANTOS, 1988), naquilo

8 David Harvey denominará de “fordista-keynesiano” o regime de acumulação constituído no pós-Segunda Guerra e pós-crise (desde 1945) até a nova fase de crise capitalista (em 1973). O termo Estado keynesiano é utilizado para designar a influência do pensamento de Keynes na necessidade da intervenção estatal na economia, bem como de suas ideias na constituição das instituições de Bretton Woods; a “aliança” entre as classes industriais fundamentais é designada como pacto keynesiano. Já o fordismo é designado pela influência do processo desenvolvido por Ford para a produção industrial (sua linha de montagem) e sua articulação entre a produção em grande escala (produção em massa) e o consumo. (MONTAÑO & DURIGUETTO, 2010).

que foi chamado de “a era de ouro do capitalismo” pelo historiador marxista britânico, Eric Hobsbawm (HOBSBAWM, 1995).

No entanto, com o esgotamento do crescimento da reprodução ampliada, o padrão de desenvolvimento do pós-guerra começou a apresentar sinais de crise no curso dos anos 1970, sendo o choque do petróleo de 1973 o fato que costuma estar associado ao início de outra crise econômica em nível mundial, isto é, um novo momento do capitalismo, marcado por uma onda de novas estratégias voltadas à reversão da queda da taxa de lucro do capital (NETTO; BRAZ, 2012).

Assim, com a chegada das “décadas de crise” aumentam as ofensivas por parte do capital, vinculadas ao processo de reestruturação produtiva e ao toyotismo⁹ (HOBSBAWM, 1995).

Nas palavras do sociólogo Ricardo Antunes:

[...] como resposta à crise, iniciou-se um processo de reorganização do capital e de seu sistema ideológico e político de dominação, cujos contornos mais evidentes foram o advento do neoliberalismo, com a privatização do Estado, a desregulamentação dos direitos do trabalho e a desmontagem do setor produtivo estatal, [...] a isso se seguiu também um intenso processo de reestruturação

9 É importante esclarecer que, segundo David Harvey, o toyotismo representou uma tentativa do capital de recuperar seu ciclo de produção e repor seu projeto de dominação societal em decorrência do processo de esgotamento do regime de acumulação fordista-keynesiano. Assim, trata-se de um padrão de acumulação flexível, que tem como principais características: o capital volátil, a divisão global do mercado e do trabalho, o desemprego estrutural, o fechamento de unidades, a hegemonia financeira e a revolução tecnológica. (CEOLIN, 2014)

da produção e do trabalho, com vistas a dotar o capital do instrumental necessário para tentar repor os patamares de expansão anteriores (ANTUNES, 2009, p. 33).

David Harvey procura demonstrar que essas mudanças correspondentes à reestruturação do processo produtivo contemplam, como uma de suas faces, a mobilidade geográfica e a descentralização do capital (HARVEY, 2012), em busca de incorporar cada vez mais territórios na economia do sistema mundial moderno (WALLERSTEIN, 2004), o que, teoricamente, geraria um desenvolvimento econômico linear¹⁰ entre eles. Segundo o sociólogo Immanuel Wallerstein, os megaprojetos de infraestrutura seriam um exemplo relevante dessa nova lógica territorial presente na expansão do capitalismo. Contudo, apesar do discurso de que estas grandes obras representariam o interesse nacional e que seriam essenciais para o crescimento e desenvolvimento dos países, lembremos que o desenvolvimento histórico do capitalismo, principalmente nos países periféricos (como os países da África, da América Latina e da Ásia Central), deu-se por meio do fluxo de Investimento Externo (IE) destinado a estas regiões, baseando-se num desenvolvimento desigual e hierarquizado entre os países.

10 Após a Segunda Guerra Mundial, buscou-se, de forma intensa, promover teorias que pudessem explicar os impedimentos à plena implantação da modernidade em todos os países e que conduzisse à implementação de políticas (desenvolvimentistas) que pudessem igualar na medida do possível os países “subdesenvolvidos” e os “desenvolvidos”, tendo em vista que a implementação desta sociedade ideal era uma necessidade histórica incontestável (SANTOS, 2000). Contudo, não demorou para que estas teorias fossem duramente questionadas, haja vista que o capitalismo não foi capaz de promover, como se esperava, o “desenvolvimento” nas ex-colônias, dependentes econômica e politicamente da economia internacional (SANTOS, 2000).

É assim que, de acordo com Harvey (2004) e Smith (1988), o desenvolvimento histórico do capitalismo está associado à dinâmica de circulação, investimento e acumulação de capital, interferindo no funcionamento do espaço geográfico com a implementação de megaprojetos que engendram desigualdades entre os territórios e os vários grupos sociais neles envolvidos. Desta maneira, as populações impactadas, além de terem seus saberes sobre o meio ambiente ignorados, são privadas de participarem dos processos de decisão e são regularmente consideradas obstáculos ao processo de apropriação do território pelo capital.

Considerado um dos autores que, na contemporaneidade, mais tem se debruçado sobre os estudos a respeito dos megaprojetos, o geógrafo Bent Flyvbjerg define estes últimos como sendo grandes obras de infraestrutura que recebem enormes investimentos financeiros e têm capacidade de provocar impactos diretos e indiretos sobre populações: pelas promessas muitas vezes não cumpridas por parte dos interessados, pela expropriação da terra e remoções forçadas, pelas transformações sociais, ambientais, econômicas e culturais que ocorrem antes, durante e depois de sua implementação. Por isso, frequentemente estão “na mira” de interesses políticos.

Além disso, os megaprojetos, também chamados de o “a new politicaland physical animal”, expandem-se agressivamente, estando presentes em todos os continentes (FLYVBJERG et al., 2003, p. 1) e chamando cada vez mais a atenção de estudiosos. As principais críticas elencadas nos estudos sobre os megaprojetos estão relacionadas ao seu baixo custo-benefício, aos danos ambientais e

sociais desconsiderados, às violações dos direitos humanos das populações locais e ao fato de que correspondem, primeiramente, a interesses políticos e econômicos externos à realidade local.

Com efeito, vale destacar que, segundo Flyvbjerg (2003; 2009), os megaprojetos fazem parte de um pacote perverso de bilhões de dólares envolvendo receitas sobrestimadas, custos subestimados, resultados do desenvolvimento econômico supervalorizado – quando muitas vezes estes nem são alcançados.

Ao mesmo tempo, os impactos sociais e ambientais que estas obras podem causar às populações locais e ao meio ambiente são frequentemente desconsiderados durante a fase de desenvolvimento dos megaprojetos e, em vários cenários, são mal calculados. Destaca-se, entre os inúmeros impactos negativos, o que diz respeito aos direitos que estas populações detêm sobre a terra, a água, a preservação da natureza, a sua presença no território e preservação de sua cultura, identidade, saberes e história.¹¹

Dessa forma, é evidente que tanto a escolha dos megaprojetos como dos locais para a sua implantação estão longe de ser aleatórias, tendo em vista que são aprovados aqueles que atendem aos anseios de políticos, empresários e demais interessados nos lucros de sua construção – observando-se, ainda, que são levados em consideração principalmente os seguintes fatores: abundância de recursos naturais a serem explorados; fragilidade ou

11 Pesquisa de Edward W. Merrow (2011) revelou que dentre aproximadamente 300 grandes megaprojetos analisados em vários países, 65% não conseguiram alcançar totalmente os seus propósitos.

ausência da legislação ambiental e trabalhista ou proposital descumprimento desta; ausência de fiscalização ambiental; e existência de incentivos fiscais (legislação fiscal atrativa). Tais fatores muitas vezes são acompanhados pela falta de diálogo e de transparência, corrupção e concessão de instrumentos legislativos e jurídicos “de exceção” – características que possibilitam a implementação facilitada de obras e licitações, sem levar em consideração os requisitos legais (SOUZA, 2011).

A fim de que um megaprojeto seja implementado, independentemente do país, normalmente são necessários muitos estudos (análises financeiras, de custo/benefício, de impacto ambiental, dentre outros), alguns deles, rigorosamente exigidos pelas legislações. Entretanto, desequilíbrios e anomalias entre os fatores super/subvalorizados – como visto anteriormente – permanecem mesmo após a realização dos estudos, pois mesmo quando realizados, estes têm sido questionados, denunciados e criticados. Nas palavras do autor: “whether we like it or not, megaproject development is currently a field where little can be trusted, not even – some would say especially not – numbers produced by analysts” (FLYVBJERG et al., 2003, p. 5). Nesse sentido, os megaprojetos não se constituem com o objetivo de promover desenvolvimento, progresso ou modernidade para a maioria das populações, mas sim de garantir os interesses de rentabilidade de grupos políticos e empresariais.

Dessa forma, concordamos com Mendonça (2004), quando este afirma que o processo de reestruturação produtiva do capital (que vem sendo implementado em âmbito mundial, mas com

alguma preferência pelos países dependentes¹², principalmente latino-americanos e africanos, por meio da territorialização dos agentes do capital) tem provocado mudanças nas relações sociais de produção, bem como gerado conflitos sobre uso e posse de terra envolvendo as organizações da sociedade civil, as comunidades e as empresas responsáveis pelos megaprojetos – o que foi observado na implantação do PRODECER no Brasil, e do ProSAVANA em Moçambique, dois exemplos de megaprojetos que serão apresentados e criticamente analisados a seguir.

A exportação do agronegócio brasileiro para Moçambique

Conhecido como savana brasileira, o cerrado é o segundo maior bioma do Brasil depois da floresta Amazônica, ocupando uma área de 2.036.448 km², cerca de 22% do território nacional. Sua grande extensão compreende os estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás, Minas Gerais, Piauí, Distrito Federal e Tocantins e parte dos estados da Bahia, Ceará, Maranhão, São Paulo, Paraná e Rondônia. No cerrado também encontram-se as nascentes das bacias do Araguaia-Tocantins e São Francisco, além dos principais afluentes das bacias Amazônica e do Prata (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, 2015).

12 A Teoria da Dependência surge em contraposição à Teoria do Desenvolvimento, entendendo a dependência como uma relação de subordinação entre países (ou regiões) periféricos à lógica de expansão das economias capitalistas centrais (DIAS CARCANHOLO, 2009). Theotônio dos Santos identifica algumas formas históricas de dependência, a saber: a dependência colonial marcada pela exportação de bens primários; a dependência financeiro-industrial; e a dependência tecnológico-industrial do pós-Segunda Guerra, regida pelas multinacionais (SANTOS, T. 1970). Cabe destacar Ruy Mauro Marini, um teórico que muito contribuiu à vertente marxista da teoria da dependência com grandes obras, como a Dialética da Dependência.

Segundo os geógrafos Maria Erlan Inocêncio e Manoel Calaça:

A inserção do cerrado à lógica produtiva capitalista conferiu papel estratégico à região e vem sendo responsável por um crescente processo de construção de novas territorialidades, que começaram a se delinear a partir da década de 1930, Marcha para o Oeste, mas que foi definitivamente incorporada à dinâmica capitalista do país na década de 1970 (INOCÊNCIO, CALAÇA; 2010, p. 4).

Foi exatamente na década de 1970, durante o governo do presidente Emílio Garrastazu Médici, que foram elaborados os três Planos Nacionais para o Desenvolvimento (PNDs). Dos três, apenas os dois primeiros – I PND (1972–1974) e II PND (1975–1979) –, tiveram plena execução. O III PND, que deveria ter sido implantado em 1980, foi “abortado” em virtude das dificuldades de financiamento¹³ enfrentadas pelo Brasil a partir do governo do presidente João Baptista Figueiredo.

Orientador da política de desenvolvimento colocada em prática durante o governo do presidente Ernesto Geisel, o II PND visava à continuidade do crescimento acelerado e a desconcentração industrial, por meio de investimentos governamentais na indústria de base nas regiões periféricas do país. A fim de atingir tais objetivos, o governo brasileiro lançou mão de uma série de medidas

13 Devido à estagnação do crescimento econômico alcançado nos anos anteriores, a década de 1980 é comumente conhecida como “década perdida”.

que giravam em torno do incentivo à entrada de investimentos estrangeiros (SERRA, 1982).

“Menina dos olhos” do II PND, o Programa de Cooperação Nipo-Brasileira para Desenvolvimento dos Cerrados (PRODECER) é considerado o programa de maior abrangência e resultados no cerrado brasileiro. Responsável direto pelo fortalecimento dos interesses do agronegócio nacional e estrangeiro nas terras do cerrado, o PRODECER foi financiado pelos governos japonês e brasileiro e pelos bancos privados dos respectivos países. Sem este financiamento, não teriam sido possíveis as pesquisas agrícolas realizadas pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) para o desenvolvimento de tecnologias de última geração com sementes, pesticidas, agrotóxicos, fertilizantes e maquinaria – tecnologias largamente utilizadas pelo agronegócio na região (INOCÊNCIO, 2010).

Marco da expansão do agronegócio, o PRODECER impulsionou a produção de monoculturas em grande escala para exportação, tendo sido executado em três fases. A primeira, PRODECER I, teve início no ano de 1979, em Minas Gerais. Em 1985, com o PRODECER II, a área do programa se amplia para os estados de Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Bahia. A partir de 1995, com o PRODECER III, o programa chega ao Maranhão e Tocantins (INOCÊNCIO, 2010).¹⁴

Apesar de o cerrado ser reconhecido como uma das áreas agríco-

14 Não obstante a situação de crise econômica vivida pelo país na década de 1980, os investimentos privados e estatais, japoneses e brasileiros, nunca deixaram de existir para o PRODECER.

las mais produtivas no Brasil (e do PRODECER ser considerado um sucesso aos olhos do agronegócio), de um ponto de vista crítico, há de se levar em consideração a degradação do bioma cerrado e da vida das populações que ali habitavam.

Resumidamente, os impactos negativos decorrentes do programa são os seguintes: a submissão da agricultura familiar à agricultura comercial de larga escala, resultante da expansão de monoculturas; a concentração de terras nas mãos do agronegócio em prejuízo das populações locais, que tiveram suas terras usurpadas; o desmatamento, erosão e compactação dos solos, além da contaminação dos recursos hídricos regionais, devido à utilização intensiva e crescente de agrotóxicos¹⁵ (THENÓRIO, 2016).

Parece ser inquestionável o fato de que, pelas suas características gerais, o PRODECER serviu como referência paradigmática para a elaboração do seu congênere moçambicano – o Programa de Cooperação Tripartida para o Desenvolvimento Agrícola da Savana Tropical em Moçambique (ProSAVANA). Mas, a fim de compreender a sua elaboração, é imprescindível, num primeiro momento, entender a lógica da inserção de Moçambique na geopolítica mundial.

No ano de 1975, enquanto Moçambique tornava-se indepen-

15 Desde 2008, o Brasil assume o primeiro lugar no ranking mundial do uso de agrotóxicos para a produção de alimentos. 70% dos alimentos consumidos no país estão contaminados por agrotóxicos, segundo o dossiê elaborado pela Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), publicado em abril de 2015. Além disso, 28% destes últimos contêm substâncias não autorizadas, segundo a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa). Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/dossieagrototoxicos/wpcontent/uploads/2013/10/DossieAbrasco_2015_web.pdf>. Acesso: 18 out. 2017.

dente, o mundo capitalista passava por uma crise de grandes dimensões. Então, numa ação que viria a repercutir na geopolítica mundial, o capital materializado nas grandes corporações passa a buscar novas áreas de influência para a realização das suas intenções de acumulação.

Tal processo fomentou a busca por recursos naturais em países periféricos pelas grandes potências capitalistas. Nesse período, a ex-colônia portuguesa na África ainda se encontrava imersa na experiência planificadora socialista, sob a liderança política da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), experiência esta progressivamente abandonada nos fins da década de 1980, quando o país passou a ser governado pelo presidente Joaquim Chissano. Sob a sua presidência, Moçambique conseguiu instaurar o multipartidarismo, pondo fim a longos 16 anos de uma guerra civil que arruinou a já débil economia do país, além de ter resultado na morte de cerca de 1 milhão de habitantes, em combate ou por fome.

No plano econômico, o governo Chissano adotou a cartilha neoliberal com o objetivo de construir novas alianças internacionais e, conseqüentemente, conseguir créditos junto ao Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional para superar a situação catastrófica na qual se encontrava.

Junto ao fim do regime socialista de partido único, Moçambique teve que adequar o seu cenário jurídico-legal aos interesses dos investidores, adotando um modelo de desenvolvimento que fosse compatível com a nova “(des)ordem mundial” e a reestrutura-

ção produtiva do capital. Assim, de forma semelhante a outros tantos países capitalistas dependentes do mundo, Moçambique teve que realizar a sua adequação ao neoliberalismo por meio da adoção dos programas de ajustamento estrutural financiados pelo BM e pelo FMI.

Com isso, Moçambique adentra à geopolítica mundial tendo como base uma economia de natureza extrativista e extremamente dependente do investimento e comércio dos países centrais do capitalismo. Este padrão de acumulação também gera um “desenvolvimento desigual do capitalismo entre regiões de Moçambique” (CASTEL-BRANCO, 2010, p. 74).

Alguns elementos tornam o modo de acumulação de capital em Moçambique extrativo. Segundo o economista moçambicano Carlos Nuno Castel-Branco:

Na essência, [Moçambique] é uma economia orientada para a satisfação de dinâmicas externas e globais de acumulação de capital, ao mesmo tempo que pretende acelerar o processo de formação das classes capitalistas nacionais, com recurso à exploração primária de recursos naturais. Posto de outra forma, o processo de acumulação e formação das classes capitalistas domésticas é dependente, não só associado, das dinâmicas globais do capitalismo e, naturalmente, serve à reprodução dessas dinâmicas da economia e dessa dependência. Nas condições históricas específicas de Moçambique, estas dinâmicas de acumulação são unificadas – quer dizer, é construída e consolidada a aliança orgânica

entre acumulação rápida pelas classes capitalistas nacionais e os interesses globais ou regionais do capitalismo – por via da privatização do controle dos recursos naturais e do acesso aos excedentes e oportunidades de negócio dos megaprojetos do complexo mineral e energético (CASTEL-BRANCO, 2013, p. 89)

Isto posto, as adequações acima mencionadas permitiram a abertura do país ao investimento estrangeiro e, junto a este, os megaprojetos do complexo mineral e energético, atraindo, também, os interesses econômicos estratégicos do conjunto de países emergentes do capitalismo contemporâneo – o assim chamado BRIC¹⁶ (Brasil, Rússia, Índia e China).

No caso específico do Brasil, a política externa de Cooperação Sul-Sul, adotada pelo governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, representou a principal base de sustentação da aproximação com Moçambique. Apoiadas no discurso de comprometimento com o “pagamento de uma dívida histórica” com o continente africano – uma dívida relativa aos 4 séculos de escravidão das populações africanas no Brasil –, as intenções cooperativas brasileiras devem ser relativizadas, já que a cooperação brasileira no setor agrícola, com a transferência de tecnologias e a criação de competências humanas e institucionais pela Embrapa, assinala uma atuação baseada em grande parte nos interesses comerciais e financeiros do Brasil.

¹⁶ Em abril de 2011, foi formalizada a entrada da África do Sul no BRIC, por ocasião da III Cúpula, realizada em Sanya, República Popular da China. Assim, o bloco dos países emergentes passa a se chamar BRICS.

Observa-se que o fortalecimento da presença brasileira em Moçambique tem início com a exploração de carvão pela Companhia Vale do Rio Doce na região de Tete. Na sequência, a cooperação chega ao setor agrícola com a transferência de tecnologias e a criação de competências humanas e institucionais.

Assim, pelo que foi dito acima, o ProSAVANA não pode deixar de ser analisado enquanto um programa implementado de acordo com a estratégia neodesenvolvimentista¹⁷ brasileira (SANTOS, 2013), com significativos traços “subimperialistas”¹⁸ e neocoloniais.

Nesse sentido, a crescente integração da África não gerará riqueza para o continente, mas sim, pelo contrário, o escoamento da sua riqueza, haja vista que, escondida por trás das “nobres” intenções dos países desenvolvidos e/ou emergentes, existem interesses que superam a cooperação no campo das técnicas agrícolas. Portanto, a África continua a cumprir um papel de submissão num cenário em que a exportação predominante de produtos primários é um dos fatores que possibilita uma troca desigual e o escoamento das riquezas naturais africanas, sem falar na violação de direitos humanos relacionada a esse processo.

Em 2009, Kenzo Oshima, à época vice-presidente da Japan International Cooperation Agency (JICA) e Marco Farani, o então director da Agência Brasileira de Cooperação (ABC), assinaram um docu-

17 De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2013), o neodesenvolvimentismo representa um perfil próprio de desenvolvimento neoliberal dos países latino-americanos, marcado pelo extrativismo e por um caráter nacionalista e estatista.

18 O conceito de subimperialismo foi cunhado pelo sociólogo brasileiro Ruy Mauro Marini, em 1977, e utilizado por Boaventura de Sousa Santos na obra acima citada.

mento firmando os compromissos do ProSAVANA, inspirados claramente na experiência do PRODECER. Liderado pela Embrapa, o programa teve como parceiros, além da ABC e da JICA, o Centro Internacional de Investigação em Ciências Agrícolas do Japão (JIRCAS), o Ministério da Agricultura de Moçambique (MINAG) e o Instituto de Investigação Agrária de Moçambique (IIAM).

O ProSAVANA resulta, assim, de uma cooperação trilateral dos governos do Japão, Brasil e Moçambique, supostamente com o objetivo de promover o desenvolvimento da agricultura nas savanas tropicais do Norte de Moçambique, tendo como principal objetivo o combate à pobreza e a promoção econômica e social do país.

A implementação do ProSAVANA teve início em 2011 e prevê a expropriação de uma área de 14 milhões de hectares no Corredor de Nacala, onde 4,5 milhões de camponeses com tradição, cultura e história (que parecem invisíveis aos olhos dos responsáveis pelo programa) habitam e mantêm seus sistemas de produção alimentar de base familiar e comunitária.

O programa em questão abrange as províncias de Cabo Delgado, Nampula, Niassa e Zambézia. Este está previsto para um prazo de aproximadamente 20 anos e divide-se em três projetos interligados – o ProSAVANA-PI, ProSAVANA-PD e o ProSAVANA-PEM –, os quais contam com os seguintes objetivos:¹⁹

1. ProSAVANA-PI: Projeto de Melhoria da Capacidade de Pesquisa e Transferência de Tecnologia

19 Informações retiradas da plataforma do ProSAVANA. Disponível em: <<http://www.prosavana.gov.mz/?lang=pt-pt>>. Acesso: 19 out. 2017.

Objetivo: realizar o desenvolvimento e a transferência da tecnologia agrária adequada na Região do Corredor de Nacala.

2. ProSAVANA-PD: Projeto de Apoio ao Plano Diretor

Objetivo: elaborar um Plano Diretor que fomente o Desenvolvimento Agrícola e colabore com o desenvolvimento social e econômico, com o intuito de criar um sistema de produção sustentável, reduzir a pobreza no Corredor de Nacala, contemplando especialmente os pequenos produtores.

3. ProSAVANA-PEM: Projeto de Criação de Modelos de Desenvolvimento Agrícola Comunitários com Melhoria do Serviço de Extensão Agrária com vista ao Desenvolvimento da Agricultura no Corredor de Nacala, em Moçambique.

Objetivo: Aumentar a produção agrária em diversas áreas de cultivo através dos modelos de desenvolvimento agrário nas áreas-alvo do ProSAVANA.



Figura 1–Mapa do ProSAVANA. Fonte: Plataforma do ProSAVANA²⁰

20 Mapa retirado da plataforma do ProSAVANA. Disponível em: <<http://www.prosavana.gov>>.

Segundo a Embrapa, um total de 400 mil pequenos e médios produtores devem ser beneficiados diretamente e, indiretamente, 3,6 milhões (EMBRAPA, 2012). Contudo, tem-se observado que o ProSAVANA representa a exportação do modelo de agronegócio brasileiro para Moçambique, marcado pela submissão da agricultura familiar à agricultura comercial de larga escala, com a expansão desenfreada de monoculturas.

Ainda, cabe questionar que, em nenhum momento, foi realizado e discutido publicamente o Estudo de Avaliação de Impacto Ambiental, uma das exigências fundamentais da legislação moçambicana para a implementação de projetos deste porte. Desse modo, é notável a ausência de um debate público, transparente e democrático com as famílias camponesas diretamente afetadas, impedindo-as de exercer o direito constitucional de acesso à informação, consulta e participação em um assunto que gera grandes impactos sociais, econômicos, ambientais e culturais sobre elas.

Percebe-se que nessa conjuntura os interesses da população - em cujas terras está sendo executado o ProSAVANA - não são levados em consideração, tal como não foram os dos povos indígenas do Mato Grosso do Sul. Isso se deve ao fato de que o programa tem nas suas origens um projeto político, diplomático e comercial, e não uma preocupação com as necessidades dos habitantes locais ou com seus desafios frente às atuais forças da globalização hegemônica.

É preciso perceber que o que está em jogo nessa relação capitalista é a autonomia dos camponeses e das camponesas de Moçambique, tendo em vista que o abandono da machamba como meio tradicional de reprodução da machamba²¹ como meio tradicional de reprodução, com a incorporação de sementes e insumos externos, representa uma afronta a essa autonomia.

Assim, as famílias camponesas perdem a autonomia para realizar suas práticas tradicionais, ao serem inseridas na reprodução ampliada do capital de uma forma precária e dependente. Em oposição a tal dinâmica predatória, várias Organizações da Sociedade Civil moçambicanas têm se posicionando contra o programa, uma vez que este beneficiará, principalmente, o capital brasileiro e japonês e a elite moçambicana, usurpando as terras dos pequenos produtores locais.

Em poucas palavras, milhares de camponeses e camponesas podem perder suas machambas para dar lugar à implementação do ProSAVANA, sendo arrancados de suas terras e empurrados para terras arenosas, reproduzindo, com isso, os mesmos problemas criados pelo PRODECER no Brasil.

Considerações finais

Claro está, pois, que as reais intenções daqueles que promoveram o ProSAVANA são as mesmas daqueles que implementaram o PRODECER, tendo como propósito reproduzir o que foi realizado no Centro-Oeste brasileiro, uma vez que, para eles, o PRODE-

21 Terreno agrícola para produção familiar.

CER foi um programa bem-sucedido que ajudou a transformar uma “terra improdutiva” em uma das maiores áreas produtoras de soja do mundo. Assim, o desenvolvimento do cerrado brasileiro chega a ser considerado “the miracle of the cerrado” para alguns (THE ECONOMIST, 2010) e até “[...] a valuable lesson for other developing countries working toward nutritional and food security, value chain development, job creation, socially inclusive growth, and sustainable development.” (HOSONO; DA ROCHA; HONGO, 2015), o que fortalece os argumentos utilizados no Brasil para legitimar a concretização dos seus interesses econômicos em Moçambique.

Cabe destacar que Moçambique é um país em que grande parte dos alimentos consumidos são produzidos por pequenos agricultores que desenvolvem a agricultura familiar e camponesa, sendo o setor agrícola responsável pelo emprego de mais de 80% da população adulta e 90% da força de trabalho feminina (PEDSA 2010-2019). À medida em que se apresenta como um setor importantíssimo para as mulheres – que dependem de atividades agrícolas para a subsistência de suas famílias – , a expropriação de terras dos camponeses pelo agronegócio ou a sua subordinação com vistas à produção de *commodities* é, no mínimo, uma política de prejuízo à soberania alimentar nacional.

É válido esclarecer, ainda, que a acumulação por via da espoliação (HARVEY, 2004) em Moçambique desenvolve-se, por um lado, a partir da apropriação dos recursos de um território para executar os megaprojetos, notadamente o ProSAVANA, que requerem os capitais internacionais, tendo em vista que se trata de um modelo

de desenvolvimento fundado na cultura dos sistemas de domínio internacional. Por outro lado, é um modelo de desenvolvimento que nega e desenraiza as populações locais, o que impacta negativamente seus meios de vida, história, cultura e religião. Isso acaba resultando em uma população arruinada, desempregada ou deslocada diretamente por meio da violência e que pode ser politicamente manipulada e inserida no processo de implementação dos megaprojetos enquanto força de trabalho à disposição dos empresários estrangeiros (GÓMEZ, 2003).

Concluimos que o ProSAVANA é um megaprojeto de caráter exploratório, que reproduz aspectos da dominação colonial, como a expulsão das populações locais de suas terras, da mesma forma que aconteceu no Brasil com o PRODECER. Assim, as populações locais estão sentenciadas por projetos de investimentos desenvolvidos sem a sua participação e, muitas vezes, sem o seu conhecimento. Ressaltamos que um dos principais problemas, não só do ProSAVANA e do PRODECER, mas de diversos megaprojetos, é a quase nula participação das comunidades na elaboração do programa. No caso do ProSAVANA, após inúmeras manifestações da sociedade civil, este tem forjado mecanismos falsamente democráticos para encobrir a sua ênfase predatória.

Com isso, acreditamos que o redirecionamento das posições estatais favoráveis aos megaprojetos em Moçambique (que deveria passar a atuar mais firmemente na aplicação de uma legislação socioambiental mais inflexível) apenas poderá ser realizado mediante o fortalecimento das Organizações da Sociedade Civil moçambicanas (numa articulação com suas congêneres brasileiras

e japonesas) que atuam em defesa dos direitos das populações rurais, por meio de protestos e denúncias às injustiças sociais, ambientais e culturais, bem como o incentivo à participação democrática dos camponeses na construção de estratégias de resistência.

Referências bibliográficas

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2009.

CALAÇA, Manoel; INOCÊNCIO, Maria Erlan. "Estado e território no Brasil: reflexões a partir da agricultura no Cerrado". In:_____. *Revista IDeAS-Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade*, Rio de Janeiro-RJ, v. 4, n. 2, 2010.

CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno. Economia extrativa e desafios de industrialização em Moçambique In:_____. CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno (e outros). *Economia Extractiva e Desafios de Industrialização em Moçambique*. Maputo: IESE, 2010.

CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno. "Reflectindo sobre acumulação, porosidade e industrialização em contexto de economia extractiva". In:_____. CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno (e outros). *Desafios para Moçambique 2013*. Maputo: IESE, 2013.

CEOLIN, G. F. *Crise do capital, precarização do trabalho e impactos no Serviço Social*. Serviço Social & Sociedade, São Paulo, n. 118, p. 239-264, abr./jun. 2014.

DIAS CARCANHOLO, Marcelo. Dependência e superexploração da força de trabalho no desenvolvimento periférico. In:_____. MARTINS, C. E.; VALENCIA, A. S. (Org.) *A América Latina e os desafios da globalização: ensaios dedicados a Ruy Mauro Marini*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

FINGERMANN, Natalia. *A cooperação trilateral brasileira em Moçambique- Um estudo de caso comparado: o ProALIMENTOS e o Pro-*

SAVANA . Tese (CDAPG)–Escola de Administração de Empresas de São Paulo, Doutorado em Administração Pública e Governo, São Paulo, 2014.

FLYVBJERG, Bent; BRUZELIUS, Nils; & ROTHENGATTER, Werner ; *Megaprojects and Risk: An Anatomy of Ambition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FLYVBJERG, Bent; SKRAMIS HOLM, Mette; BUHL, Soren Underestimating costs in public works projects: error or lie? *Journal of the American Planning Association*, v. 68, n. 3, 2002.

FLYVBJERG, Bent; Survival of the unfittest: why the worst infrastructure gets built and what we can do about it. *Oxford Review of Economic Policy*. V. 25, n. 3, 2009.

GÓMEZ SERRANO, Hernando. "América del Sur: la gran mercancía geopolítica de la región amazónica", 2003. Disponível em: <<http://www.sogeocol.com.co/documentos/12geop.pdf>. 2003>. Acesso: 27 mar 2016.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 22. ed., São Paulo. Edições Loyola, 2012.

_____. *O novo imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HOBBSBAWN, Eric. *Era dos extremos: O breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOSONO, Akio; DA ROCHA, Carlos; HONGO, Yutaka. *Cerrado Agriculture: A Model of Sustainable and Inclusive Development*. Tokyo, Japan International Cooperation Agency Research Institute, 2016.

INOCÊNCIO, Maria Erlan. *O PRODECER e as tramas do poder na territorialização do capital no Cerrado*. 2010. 271 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas)–Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

MENDONÇA, Marcelo Rodrigues. *A urdidura espacial do capital e do trabalho no cerrado do sudeste goiano*. 2004. 458 f. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual Paulista/Presidente Prudente, São Paulo, 2004.

MERROW, Edward. *Industrial megaprojects: Concepts, strategies, and practices for success*. Hoboken: Wiley, 2011.

MINAG (Ministry of Agriculture). *Plano Estratégico para o Desenvolvimento do Sector Agrário (PEDSA) 2010-2019*. Maputo, Mozambique, 2010.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *O bioma Cerrado*. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/biomas/cerrado>>. Acesso: 12 abr 2017.

MONTAÑO, Carlos; DURIGUETTO, Maria Lúcia. *Estado, classe e movimento social*. São Paulo: Cortez (Biblioteca Básica do Serviço Social), 2010.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. *Economia Política: uma introdução crítica*. 8. Ed. São Paulo: Cortez, 2012.

PNUD. *Relatório do Desenvolvimento Humano 2013*. A ascensão do sul: progresso humano num mundo diversificado. Disponível em: <<http://www.un.org/files/HDR2013%20Report%20Portuguese.pdf>>. Acesso: 30 set 2015.

PROSAVANA–Site do Programa. Disponível em: < <https://www.prosavana.gov.mz>>. Acesso: 05 jan 2014. PROSAVANA. NOTA

CONCEITUAL-PD. Disponível em: < https://www.prosavana.gov.mz/pdf/note_pt.pdf>. Acesso: 28 dez 2017.

PROSAVANA PD-*Plano Diretor*, Master Plan Vazado na Internet, Disponível em: <<http://www.grain.org/article/entries/4703-leaked-prosavana-master-plan-confirms-worstfears>>. Acesso: 30 abr 2017.

SANTOS, Boaventura de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento. In:_____. Boaventura de S.; CHAÚÍ, Marilena. *Direitos Humanos, Democracia e Desenvolvimento*. São Paulo: Cortez, 2013.

_____. O social e o político na Transição pós-moderna. *Oficina do Centro de Estudos Sociais*. 1, 1-52, 1988.

SANTOS, Theotônio dos. *Dependencia y Cambio Social*, Santiago: Centro de Estudios SocioEconómicos da Universidade do Chile (CESO), 1970.

SERRA, José. Ciclos e mudanças estruturais na economia brasileira do pós-guerra. In:_____. *Desenvolvimento Capitalista do Brasil: Ensaio Sobre a Crise Vol.1* São Paulo: Brasiliense, 1982.

SMITH, Neil. *Desenvolvimento Desigual: natureza, capital e a produção do espaço*. Trad. Eduardo de Almeida Navarro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

SOUZA, Robson. A Copa do Mundo é nossa?. *Observatório das Metrôpoles*. 2011.

The Economist. *The Miracle of the Cerrado*. 26 de agosto de 2010. Disponível em: <<http://www.economist.com/node/16886442>>. Acesso: 30 jun 2017.

THENÓRIO, Iberê. Ser 'celeiro do Brasil' devasta o Cerrado. Repórter Brasil, ago. 2016. Disponível em: <http://www.reporterbrasil.org.br/exibe.php?id=688> >. Acesso: 20 nov 2017.

WALLERSTEIN, Immanuel. *World-systems analysis: An introduction*. Durham and London: Duke University Press, 2004.

8. AFRICANOS NO RECIFE NOS SÉCULOS XIX E XX: OS PERIÓDICOS COMO FONTE¹

José Bento Rosa da Silva²

“Banto, Jeje, Nagô, Ketu, Cabinda, Malê, Benguela, Mina e outros ainda [...]” Assim inicia-se a letra da música Flor da África, composta pelo grupo de Minas Gerais, A Quatro Vozes. Nela, os compositores falam da presença africana no Brasil.

Inspirado nesta letra e também em uma entrevista do pesquisador africanista, Alberto da Costa e Silva, resolvi investigar a presença africana no Recife, utilizando como recorte cronológico o período que vai da década de trinta do século XIX até as duas

1 José Bento Rosa da Silva coordenou o GT História da África e Educação das Relações Etnicorraciais, no “I Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do IEAF: ÁFRICA-BRASIL NO SÉCULO XXI”, em setembro de 2017, no Recife.

2 Historiador e Professor Associado do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, onde desenvolve atividades com ênfase em História da África, atuando principalmente nos seguintes temas: África, diáspora, abolição – escravidão, trabalho, cidade, memória. Vinculado ao Centro De Estudos Africanos da Universidade do Porto; Pesquisador Fundador do Instituto de Estudos da África na Universidade Federal de Pernambuco e do Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas da Universidade Federal de Santa Catarina.

primeiras décadas do XX. A base de observação foram periódicos disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Na entrevista cedida à TV Cultura, Alberto da Costa e Silva dizia que o Brasil foi civilizado pelos africanos e que poucos dos brasileiros nos damos conta disso³. Foram muitos os exemplos apontados pelo pesquisador de que a presença africana perdura até hoje na sociedade brasileira. Há, portanto, africanidades afro-brasileiras⁴ desde o processo da diáspora africana no período moderno.

As fontes privilegiadas para esta investigação são alguns periódicos da cidade do Recife⁵. Entre eles, escolhemos o Diário de Pernambuco por ser o mais antigo; O Pequeno Jornal/Jornal Pequeno por ter implementado, nas duas primeiras décadas do século XX, uma sórdida campanha contra os “africanismos” presentes na sociedade, vistos como primitivismos, obstáculos ao progresso e à modernidade. Escolhemos também o Jornal do Recife e A Província, devido ao número de ocorrências registradas quando fizemos a busca com a palavra *africanos*⁶ no site da Hemeroteca.

As referências aos africanos estão dispersas nas diversas folhas dos periódicos. No período imperial, ganharam mais visibilidade

3 Entrevista concedida à antropóloga Lilia Schwarcz. Disponível no site: futura.org.br/entrevista.

4 Sobre o conceito africanidades afro-brasileiras, ver: MUNANGA, Kabenguele (Org.). *Superando o racismo na escola*. 6. ed. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2007.

5 Sobre os periódicos como fonte de pesquisa em História, ver: LUCA, Tânia Regina de. Histórias dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

6 O site da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional possibilita pesquisar um determinado assunto, identificando o período, o local e o periódico. Para isso faz-se necessário escolher uma palavra-chave. Automaticamente o programa destaca a palavra desejada no texto do jornal com uma marca em cores diferentes dos caracteres gráficos.

nas denúncias de fugas e em momentos cruciais, tais como em 1831 e 1850, em decorrência das leis coibindo o tráfico de africanos para fins escravistas. Já na época republicana, quando se visava “embranquecer” o país, ceifava-se tudo o que pudesse lembrar a presença africana na “jovem república”. Assim, as práticas culturais de matriz africana (lúdicas, culturais, e de religiosidade, entre outras) eram as mais visadas.

Entendemos que os jornais não são meros instrumentos de informação, são também formadores de opinião, modeladores de condutas, portanto, são instrumentos políticos de um determinado setor da sociedade. Por isso, não os tomaremos como “imparciais” – a grande maioria assim se declarava em seus frontispícios e/ou nos editoriais.

Para além dos estudos clássicos sobre os fluxos de africanos que chegaram no porto do Recife na condição de escravizados, os anúncios de fugas, de compra e venda de escravizados, bem como de ocorrências policiais, revelam a presença na cidade⁷. Aliás, o porto do Recife esteve entre os três maiores em desembarque de africanos, sendo superado pelos portos do Rio de Janeiro e de Salvador. Fora isso, havia linhas marítimas de Recife para alguns portos do continente africano. Isso indica a possibilidade

7 Entre os estudos clássicos, destacamos: VALENTE, Waldemar. *O negro nas crônicas holandesas do século XVII*. Imprensa Universitária, 1950; VALENTE, Waldemar. *Marcas muçulmanas nos xangôs de Pernambuco*. Recife: 1954. RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Recife: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, 1952; FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste: investigações sobre cultos negro-fetichistas*. Ed. Civ. Brasileira, 1937; KÖSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. 2. Ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura de Pernambuco, 1978, [Coleção Pernambucana, vol. XVII]; PEREIRA DA COSTA, F.A. *Anais Pernambucanos*. 2. ed. Recife: Fundarpe, 1983.

de terem desembarcado africanos na cidade em outras condições que não a de escravizados. Convém lembrar as embaixadas africanas que chegaram ao Recife na época de Nassau, uma delas tendo sido registrada pelo o pintor holandês Albert Eckhout.

O historiador Luiz Felipe Alencastro (2000; 2001) mostra-nos que, em virtude das rotas marítimas, era mais fácil, no período colonial, saindo do Nordeste, chegar à margem de lá (África), do que chegar ao Centro-Sul. Avisos marítimos corroboram Alencastro:

Para Luanda com escala pro Benguela, o bergantim brasileiro Temerário, chegado proximamente de Lisboa, é a primeira vez que se destina a África, sairá com muita brevidade: quem quiser carregar ou ir de passagem, dirigir-se a seu capitão, Domingos Francisco da Silva, ou a Manoel Francisco Pontes, na rua da Senzala Velha (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1841, edição 108).

Ou, ainda:

Há um navio de lote de 200 toneladas, que se propõe ir para a Costa da África, Benguela e Angola; tem metade do carregamento pronta. A que convier carregar a outra metade, ainda por conta de diversos carregadores, pode dirigir-se de frente ao Trapiche Novo, número 10, terceiro andar, que achará com quem tratar (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1846, edição 108).

Talvez tenha sido numa dessas linhas que embarcaram para Luanda os africanos livres José e Catraio, conforme noticiou o *Diário de Pernambuco* na edição 100, do dia 5 de maio, uma quarta-feira, do ano de 1852. Outros africanos embarcados aproveitaram a ocasião de as naus estarem ancoradas no porto do Recife e “picaram a mula” rumo a direção indeterminada. Foi o caso do marinheiro Miguel, de nação Mina, que se evadiu do patacho Dois de Março. Já Joaquim Antônio, natural de Angola, de dez anos de idade; Francisco da Silva, de Cabinda, com dezesseis anos de idade; e Matheus José, benguela, de dezoito anos de idade, fugiram após viajarem a bordo do patacho português Andorinha-do-Tejo (*DIARIO DE PERNAMBUCO*, 1850, edições 90 e 135).

Outros africanos livres, tais como Paulo e José Mina, foram noticiados entre os passageiros vindos do Sul no vapor Santa Cruz (*DIARIO DE PERNAMBUCO*, 1866, edição 62). Já outros trinta e seis africanos livres embarcaram para o Pará na barca portuguesa Vencedora (*DIARIO DE PERNAMBUCO*, 1873, edição, 200). Provavelmente tenham sido contratados para serviços públicos ou de particulares, conforme previa a lei.⁸

É certo que havia uma presença africana na cidade do Recife, embora não saibamos dimensionar a sua magnitude. Os jornais nos dão algumas pistas. Na edição de 5 de setembro de 1854, por exemplo, o *Diário de Pernambuco*, na página três, na coluna *Avisos Diversos*, noticiava que em breve “sairá à luz um periódico

8 Sobre essa questão, ver: MAMIGONIAN, Beatriz G. *Africanos Livres: A abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2017.

no estilo-joco-sério – e na língua cassange – cuja assinatura é de 80rs por semestre”. A nota era assinada por O Canoeiro. Logo em seguida, na mesma coluna, outra nota dizia que, na quinta-feira, dia 7, portanto, dois dias depois daquela edição, circularia um jornal intitulado Gamela e informava que quem tivesse interesse poderia adquiri-lo no porto das canoas às sete horas da noite. Esta nota era assinada por um certo João Rebolo. Mas as informações dirigidas aos africanos residentes no Recife não pararam nas duas notas mencionadas. Na mesma coluna, foi publicada uma terceira. Esta, no nosso entendimento, em tom sarcástico, zombeteiro. Vejamos:

Avisa-se ao respeitável público, que tem de sair a luz muito breve um interessante periódico literário, recreativo, instrutivo, político, joco-sério, etc., etc., e que portanto vai munindo-se de um bom dicionário cassange ou congo, para o traduzir. Cheguem fregueses à Camélia, cuja assinatura é de 160 réis por semestre, mais barato do que areia da praia. Sai todas as quintas feiras às nove horas da noite e vende-se as mesmas horas na ponte da Boa Vista ou no Cais do Colégio, onde ele se faz mais preciso.–O Porto-ella [sic] (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1854, edição 204).

Parece-nos que esta última nota está mais para uma crítica, pois destaca: “ao respeitável público”. Seria referente aos africanos residentes no Recife, ou aos que os defendiam depois da lei de proibição do tráfico em 1850? Satirizaram também o preço do

periódico, bem como os temas a serem tratados no mesmo. Para além de verdadeiro ou não, o certo é que a presença africana se fazia sentir, e parece que incomodava certas pessoas.

Havia, no século XIX, na cidade do Recife, alguns espaços que eram verdadeiros territórios africanos, locais de sociabilidades e também do olhar “vigilante” das autoridades de plantão. Na verdade, eram territórios “tolerados” pelas autoridades, que, de fato, desejavam que os costumes africanos desaparecessem com a chegada da modernidade, como veremos a seguir. Enquanto esse desejo não se realizava, o jeito era mesmo disciplinar a “negrada”. Para isso fazia-se necessário negociar com a “autoridade africana”. É o que se depreende da nota publicada no Diário, pelo chefe dos africanos em Pernambuco:

[...] Antônio de Oliveira Guimarães, chefe dos africanos em Pernambuco, e Joaquim Thomás de Aquino, governador, em virtude das ordens do sr. dr. Chefe de polícia, e do sub-delegado da Boa Vista, comunicamos às nações que costumam dançar, maracatu nos dias santificados, que só pode ter lugar o dito brinquedo na freguesia da Boa Vista, e não em outra qualquer freguesia, sob pena de ser desmantelado pelas autoridades; assim como pedem as mesmas autoridades, que lancem as vistas em Francisco da Silva que diz ser chefe de nação Congo e anda fazendo maracatu na freguesia de São José, caçoando [abusando] assim das autoridades policiais e de seus

governadores. Este indivíduo acha-se riscado de sua nação desde 1865 (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1867, edição 98)⁹.

No seio da comunidade de africanos residentes no Recife, havia tensões, ao menos no âmbito das lideranças, como se viu acima. Mas esta não foi a primeira nem a última nota publicada em periódicos nas quais vinham a público as disputas existentes entre as diversas nações ou grupos étnicos (ainda que ressignificados por conta da diáspora) no Recife oitocentista.

No ano de 1877, mais exatamente nas edições dos meses de agosto e setembro, vieram a público tensões de ordem (supostamente) religiosas entre os africanos residentes na cidade do Recife. Um abaixo-assinado publicado no Diário, em 16 de agosto daquele ano, convidava os patrícios da freguesia de São José a participarem “das práticas de sua religião” [sic], advertindo que já tinham conseguido a permissão do subdelegado.

Assinaram o abaixo-assinado: Roberto Henrique Silvestre Machado, Frederico Ignácio de Oliveira, Joaquim Vieira da Silva, Gregório Pereira da Cunha, Cassiano Antônio, Pedro Salustiano Meuron e Jacinto Afonso da Costa. Todos se identificaram como africanos livres e residentes no Recife. No abaixo-assinado enviado ao delegado da capital, constava a forma como se daria a celebração: “[...] querem praticar em suas casas e sem ofensa à moral pública os atos de sua religião, que é a maometana, com os usos e costumes de sua terra

9 A polêmica não se esgotou nesta nota. Nas edições 182 e 228 do Diário do ano de 1872, outras denúncias foram feitas contra aquele que seria o “usurpador” do poder africano local.

natal[...]" (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1877, edição 187). Segundo eles, não estavam conseguindo realizar tais práticas, devido à importunação do subdelegado em exercício da Freguesia de São José.

Adolfo Siqueira Neto, o delegado da capital despachou: "como requerem". Com o documento em mãos, vieram a público divulgar a conquista, pois o dia da festa batia às portas¹⁰. A festa aconteceu, embora não tenhamos identificado nenhuma notícia nas edições seguintes. O que encontramos foi o protesto de outro grupo de discípulos do profeta, como se verá a seguir.

Um grupo liderado por Sabino Antônio da Costa, Joaquim Eugênio Maria, Anacleto, Manoel dos Santos e Manoel Ribeiro Taques protestou alegando que o grupo liderado por Roberto Henrique Silvestre Machado havia ludibriado as autoridades, razão pela qual conseguiram a licença para a realização da festa na Freguesia de São José. Argumentaram que eles, sim, desde 1873, tinham conseguido uma licença para a realização da festa. Inclusive publicaram o abaixo-assinado enviado ao Sr. Dr. Chefe de Polícia, datado de 3 de dezembro de 1873. O grupo disse que:

[...] a população africana residente nesta província, bem como de todo o império, compõe-se de indivíduos de diferentes lugares da África extremamente distantes, por centenas de quilômetros, uns e outros, e que variam em costumes e religiões; a que aqui segue o maometismo, à qual pertence-

10 A festa estava prevista para o domingo, 19 de agosto. O despacho foi feito no dia 14 do mesmo mês. Foi publicado três dias antes da festa, ou seja, 16 de agosto.

mos é uma população pequena, porém distinta entre si, e notando a necessidade de sustentarmos, o nosso culto, que também nos irmana, pois compreendemos, que sem religião, seja ela qual for, não pode haver harmonia social [...] (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1877, edição 196).

Na petição ao Chefe de Polícia acima mencionada, o grupo liderado por Sabino Antônio também descreveu a forma como se daria a celebração, acrescentando que a prática estaria dentro das exigências legais do Império do Brasil:

[...] os africanos abaixo assinados, sectários da religião maometana, requerem à V.S. permissão para se reunirem em casas particulares, sem forma exterior de templo, para exercerem os ofícios de sua religião, o que lhes parece ser facultado pelas leis do país.

Nestes termos pede a V.S. deferimento e esperam receber mercê[...]" (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1877, edição 196).

Houve acusações de ambas as partes, a saber, o grupo liderado por Sabino Antônio da Costa e o liderado por Roberto Henrique Silvestre¹¹. O grupo de Sabino subiu o tom da discussão, ao acusar o grupo de Silvestre de “adulterar” o culto maometano com feitiçarias, razão pela qual teriam sido presos pelo antigo subdelegado da Freguesia de São José, o Sr. Neto:

11 Doravante identificaremos como: grupo de Sabino e grupo de Silvestre.

[...] indivíduos em cujos domicílios foram apreendidos pelo então subdelegado do primeiro distrito da freguesia de São José, o Ilmo. Sr. Neto, quantidade extraordinária de ídolos, templos e de outros objetos destinados à prática do feiticismo e tanto mais o impetram quanto esses indivíduos os encontrados nos templos, seguiam presos à secretaria de polícia e o digno antecessor S.S. os mandou recolher à casa de detenção e fez queimar no pátio interno da secretaria ídolos, templos, animais em salmora, caveiras, tudo que de asqueroso culto eles próprios carregavam [...] (DIARIO DE PER-NAMBUCO, 1877, edição 290).

O grupo de Silvestre não demorou a responder publicamente pelo Diário. Na linguagem de hoje, diríamos que foi uma verdadeira lavagem de roupa suja em público, ao contrário do que aconselha um dito popular.¹² Pois bem, na edição de 20 de dezembro, exatamente dois dias depois, veio a resposta. Disseram ter ficado surpreendidos com o que havia sido publicado acerca deles, que não passava de inverdades, pois:

[...] nenhum dos fatos especificados em dita publicação se refere aos mesmos [...] que obtiveram licença da delegacia policial desta capital para se darem a exercícios religiosos com usos e costumes africanos, sem ofensa à moral pública e à religião do estado, visto as tropelias que então se prati-

12 “Roupa suja se lava em casa”. Ou seja, discórdia entre os pares, se resolve entre os pares. Aconselha o dito popular.

cavam sob pretexto de fetichismo contra quase todos os africanos na freguesia de São José [...] (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1877, edição: 292).

Além de dizer que os africanos da Freguesia de São José eram perseguidos por suspeição de feitiçaria, Silvestre e seu grupo sugerem que quem descumpria os preceitos do Estado brasileiro eram os maometanos que “inculcavam” nas mulheres a prática da poligamia. Estavam com certeza acusando, ainda que de forma indireta, o outro grupo de maometanos. Portanto, não havia motivo para que os autores da acusação, leia-se, grupo de Sabino, chamassem:

[...] a atenção do Ilmo. Sr. Dr. chefe de polícia para eles [grupo de Silvestre], que nem praticam o fetichismo, nem constroem as filhas de suas patrícias à poligamia, o que é contra as leis do país e à moral pública. Não perdendo o Ilmo. Sr. Dr. chefe de polícia de vista alguns dos tais maometanos, com o zelo prático e tino administrativo que o distinguem, obterá a certeza de semelhantes abusos [...] (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1877, edição: 292).

Não pensem que eram só desavenças, os periódicos, se bem que em quantidade muito menor, divulgaram alguns momentos de solidariedade entre os diversos africanos que viviam no Recife, em razão do processo diaspórico. Eram vistos, sobretudo, quando estavam dentro do que deles se esperava, ou seja, quando pareciam “desafricanizarem-se”, ou quando alguma prática lembrava a “finesse” pretensamente advinda da Europa.

A descrição de uma festa de africanos foi publicada em edição do Diário de Pernambuco de novembro de 1856. Segundo a notícia, os africanos teriam “imitado” o bom comportamento dos civilizados, com etiqueta e tudo o mais. Só faltou empregar uma expressão muito usada popularmente para descrever a distinção das mulheres negras na contemporaneidade: “pareciam rainhas de Sabá”. Vejamos o que se publicou:

[...] Na ponte velha houve uma reunião de pretos africanos, na qual arremedaram toda a etiqueta dos salões: dançaram, tocaram, conversaram, comeram e beberam, na melhor ordem possível. As damas quase todas traziam aljofares desde a testa até a ponta do nariz, são modas[...] (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1856, edição 279).

O comportamento de grupos de africanos à moda europeia era saudado como um símbolo do progresso que se aproximava, a desafricanização do império era vista como algo a comemorar. Mudança de hábito? Assimilação dos costumes considerados “superiores”? Ou táticas e estratégia de resistência para sobreviverem na diáspora? Preferimos a última hipótese, pois, as evidências apontam que, até os nossos dias, o país não foi desafricanizado, como era o desejo da elite¹³.

O sepultamento de africanos em moldes ocidentais foi saudado pelo Diário de Pernambuco na edição de 24 de setembro de 1869.

13 Sobre o desejo de desafricanização do país, ou do embranquecimento, ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil [1870-1930]*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

Era, segundo o periódico, sinal de que os tempos “primitivos” estavam com seus dias contados. O que mais nos interessa aqui não é saber das tais modernidades, mas entender como a descrição da chegada do que era considerado novo revela o tradicional, no caso específico o modo tradicional africano de celebrar o rito de passagem da vida para a morte¹⁴:

[...] Os africanos que até pouco tempo, quando morria alguém de sua nação, levavam-no na mão, e com grande acompanhamento e tangeres, preferem hoje alugar carros, e ás vezes em grande número, como é presenciado por todos, e por conseguinte a terem um bom carro fúnebre, o que de certo não custa muito porque é dividida a despesa [...] Isso não deixa de ser uma grande felicidade para uma cidade como esta, que gozando os foros de civilizada e povoada de nacionais e estrangeiros importantes, se vê livre de espetáculos um tanto ridículos de saimentos à moda Costa d'África[...]. (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1869, edição 218).

A presença de africanos na cidade do Recife também é revelada pela cultura material. A cidade é reconhecida como “a capital dos baobás” no Brasil. Baobá, a árvore que veio da África! Veio através do tráfico de africanos escravizados que desembarcaram legal ou ilegalmente. Aliás, o balneário denominado Porto de Galinhas foi

14 Sobre essa questão, ver: REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

um dos principais portos clandestinos destinado ao desembarque de africanos escravizados.

Em duas edições do Diário de Pernambuco no ano de 1874, foram publicadas notas referentes aos baobás da região. A primeira, na coluna Variedades, fez uma descrição dos baobás na África e de sua importância em sociedades africanas: “[...]a madeira é muito branda, e o tronco escava-se facilmente. Nesses enormes buracos metem os africanos algumas vezes os seus mortos, e diz-se que os cadáveres se conservam ali tão bem como se fossem embalsamados[...].” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1874, edição 102).

A segunda nota acerca da *Adansonia digitata*, o baobá, foi publicada numa terça-feira, 18 de maio, na coluna Agricultura. Também faz um histórico da árvore e de suas finalidades. Acrescenta que é conhecida e respeitada pela sua longevidade. Descreve com mais detalhes as razões pelas quais os africanos sepultam nelas os corpos de seus entes-queridos falecidos: “[...] Dizem que a velhice dos Baobás os torna respeitáveis entre os negros e tribos selvagens da África, e que para honrar as virtudes de seus heróis dão sepultura a seus corpos os troncos cavernosos destas árvores [...]” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1874, edição 107).

A matéria não foi assinada pelo autor, constando apenas as iniciais F.A.C. Seu texto sugere que seja um abolicionista ou simpaticizante, pois tece elogios à altivez da árvore, comparando-a com a luta dos africanos escravizados pela liberdade. Referindo-se ao baobá de Ipojuca, na Praia do Porto de Galinhas, que, segundo ele, havia conhecido de perto, diz:

[...] Não obstante as tentativas de destruição este símbolo portentoso da criação, tendo atravessado mais de meio século, eleva cada dia seu fronto ativo como um protesto vivo e eterno contra a violência à liberdade [...]. Parece que a mão da providência conduzindo no seio do africano a semente, de que germinou esta árvore, implantou ali o sinal indelével daquele tráfico desumano! [...] (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1874, edição 107).

Cessado o tráfico, abolida a escravidão, malgrado a tentativa de apagar a presença dos africanos no Brasil e, no caso específico, no Recife, o país e a cidade adentraram o século XX com suas africanidades. Pesquisadores como Waldemar Valente (1954), René Ribeiro (1952) e Fernandes Gonçalves (1937), entre outros, investigaram as permanências africanas no Recife, na primeira metade do século XX.

Os periódicos são também para este período fontes ricas de informações, sobretudo quando consultamos as páginas policiais, onde estão registradas as perseguições às práticas culturais de matriz africana. Neste caso, além do Diário de Pernambuco, como já dissemos anteriormente, também consultamos três outros periódicos: Jornal Pequeno ou Pequeno Jornal, A Província e o Jornal do Recife.

O Pequeno Jornal, nas primeiras décadas do século XX, implementou uma campanha rigorosa contra tudo aquilo que eles entendiam como primitivo, atrasado, contra a modernidade que se avizinhava com o advento da República. Neste sentido, os africa-

nos e seus descendentes foram também alvo da discriminação, preconceito e mesmo perseguição contra suas culturas.

Na tarde de 30 de maio de 1907, alguns africanos residentes no Recife reuniram-se na localidade denominada Matinha, no distrito de Espinheiro, na residência de Fábio Firmino da Costa, Gaudêncio Odilon da Costa, Joana Batista Gonçalves e Angélica Maria. O objetivo era fazer uma celebração religiosa, pois tratava-se do dia consagrado ao Corpo de Deus. Como de costume, todos os anos se reuniam para celebrar juntos. Para isso foram mortos diversos porcos, carneiros e galinhas.

A festa começou na maior animação, quando apareceu o subdelegado do distrito, o capitão Aquilino Campos. Julgando tratar-se de um ritual da religião de matriz africana, vulgarmente conhecida como catimbó, prendeu todos, conforme foi noticiado no *Jornal Pequeno*, na edição número 121, de 31 de maio, uma sexta-feira.

O *Diário de Pernambuco* também publicou a notícia, mas com “requintes de ironia”, a começar pelo título da matéria: *Diligências Originais*¹⁵. Em seguida, a descrição da ocorrência, simulando a interrogação do delegado e a tentativa frustrada de justificativa dos africanos. Frustrada porque, do “alto da sua autoridade”, Aquilino Campos não quis conversa. Vejamos:

Diligências policiais, sim, foram as que anteontem no Espinheirinho, no lugar Matinha, procedeu o respectivo subdelegado. Ali existem alguns afri-

15 O itálico é nosso.

canos, e em obediência ao ritual de sua religião celebram todos os anos, no dia do Corpo de Deus, uma grande festa.

Na quarta feira, preparam-se os pobres pretos, como de costumes, para os seus festejos, quando lhes apareceu, acompanhado de praças, a autoridade [interrogou]:

—Que fazem? Pergunta o subdelegado.

Preparam-se naturalmente para sessão de catimbó, não é assim?

Os pretos atemorizados, procuraram explicar do que se tratava, mas a autoridade a nada atendia e incontinente ordenou aos seus soldados que efetuassem prisão dos negros e apreendessem os objetos que ali existiam.

Passando as praças a dar busca no prédio, encontraram um porco, um carneiro, diversas galinhas, alguidares, talheres e outros objetos com que os africanos pretendiam solenizar o dia santificado por excelência em sua religião.

O subdelegado, muito convencido de seu papel, mandou cortar a cabeça do porco e do carneiro e delas fazer remessa ao Dr. Chefe de polícia, declarando no ofício que não mandava todo o animal, por ser muito grande.

Além das cabeças do porco e do carneiro, remeteu igualmente os alguidares, talheres e galinhas.

Recebendo esses objetos e tomando conhecimento do ocorrido, o Dr. Chefe de polícia mandou por em liberdade os negros, restituindo-lhes os objetos apreendidos.

Olhem que há coisas... (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1907, edição 122).

Fizemos questão de transcrever a nota na íntegra, porque mostra como eram tratados os africanos e seus descendentes no novo regime. Não muito diferente do regime anterior, talvez até com mais rigor, pois a política de higienização e da eugenia estava na ordem do dia, justificada pelo saber científico.

Não é difícil imaginar a cara de decepção do subdelegado, quando o chefe de polícia, autoridade maior do que ele, liberou os africanos, devolvendo tudo o que lhes pertencia. Por outro lado, também é fácil imaginar a sensação de alívio do grupo de africanos, que, ao menos daquela vez, poderia celebrar sua data sem a intromissão de Aquilino.

E mais, a expressão do redator do arquivo é muito sugestiva, ao concluir as “trapalhadas” do subdelegado e a precariedade da liberdade de expressão religiosa para os africanos e seus descendentes, malgrado a Lei Magna garantir, desde a proclamação da República, a liberdade de culto.

Outra notícia de jornal, na verdade um artigo veiculado em 7 de março de 1908, um sábado, mais exatamente na edição 56, mostra como eram vistos os africanos e seus descendentes no contexto da primeira década do século XX na sociedade brasileira. O 13 de maio de 1888 não destruiu a obra da escravidão. A notícia mostra as “metamorfoses” por que passaram os ex-escravizados, os “quase-cidadãos”. Ou muito menos do que isto, “objetos” de

chacotas das crianças e de “preocupação” das autoridades, pois, em sua demência, podiam ofender a moral e os bons costumes com seus palavrões e impropérios, poderiam “desvirginar” os tímpanos das donzelas da “boa sociedade”:

Não é um general de bordados, é um general de guritão, o pobre herói das presentes linhas. É um preto velho e caduco, tendo a mania de ser general de guritão, nome dado aos antigos capacetes dos soldados do exército.

Talvez o preto tinha sido militar em sua mocidade e conserve ainda hoje o amor pela militância e o quartel seja a derradeira visão de sua velhice.

Quer ser general e faz da rua da Senzala Velha o campo de suas manobras. Os garotos insultam-no, chamam-no general de catimbó, apedrejam-no de sapiedados.

General de guritão range [os dentes], joga pedras e torna-se pornográfico, afugentando das janelas as moças da vizinhança.

Urge que o subdelegado do Recife dê garantias ao general e evite os escândalos diários de intemperança de linguagem. (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1908, edição 56, grifo nosso)

O “general”, do qual o nome e sobrenome nem sabemos, além de vítima, é réu. Observem que o autor do artigo (sem assinatura) evidencia que ele, do alto de sua demência, tornou-se um causador de desordem, com suas “pornografias” e escândalos diários.

Nenhum sentimento de solidariedade ou compreensão, apenas preocupação com a “boa ordem social”.

Por fim, queremos chamar atenção dos leitores, para o território das execuções do general de gurição, segundo a designação daquele que escreveu: A rua da Senzala Velha. Talvez tenha sido ele, num passado não muito distante, um dos alojados nas imediações daquela velha senzala, que deu origem ao nome da rua.

Em 1914, ano em que se desencadeou a Primeira Grande Guerra, o Jornal do Recife noticiou, na edição de 30 de setembro, as condições em que se encontravam alguns marinheiros africanos de um navio alemão fundeado no porto do Recife. Segundo a notícia, estavam em situação correlata à escravidão, razão pela qual alguns teriam desertado do Otavi, que era o nome do navio alemão.

A denúncia veio no ano de 1914, e o Brasil só declarou guerra contra os países beligerantes (Alemanha e Império Austro-Húngaro) em junho de 1917; portanto, não podemos dizer que a denúncia tenha se caracterizado como uma retaliação. Aliás, pelo que se depreende da notícia, já haviam sido constatadas irregularidades em outros navios alemães.

O título da matéria-denúncia, veiculada no referido jornal, foi a seguinte: “Ainda os vapores alemães em nosso porto – um caso estranho a bordo do Otavi”. A matéria foi publicada na coluna Gazetilha, e o autor, após anunciar o que trataria no título, completava: “ainda uma vez os vapores alemães fundeados em nosso porto nos proporcionaram assunto para uma Gazetilha que

de certo muito interessará o leitor' (JORNAL DO RECIFE, 1914, edição de 30 de setembro).

Uma equipe de reportagem do jornal teria ido até o navio e constatado que 34 dos 44 tripulantes (todos africanos) do Otavi desertaram. O navio, segundo a reportagem, era um cargueiro alemão, oriundo das colônias inglesas na África Ocidental. Os desertores estariam em condição de escravidão, o que foi negado pelo comandante do navio posteriormente.

Segundo noticiado, a tripulação de africanos sofria maus tratos a bordo, razão da deserção da maioria da tripulação:

[...] A nossa reportagem [...] ontem, conseguiu saber acerca dos 34 negros, coloniais ingleses na África Ocidental que haviam sofrido maus tratos a bordo do Otavi, vapor cargueiro alemão fundeado no ancoradouro interno.

Trata-se de homens livres, trazidos a bordo do citado paquete como escravos empregados no serviço de carvão e que se retiraram de bordo, por motivo de castigos corporais [...]" (JORNAL DO RECIFE, 1914, edição de 30 de setembro).

A matéria diz que se fazia necessário saber o paradeiro dos 34 africanos desertores, informação que se conseguiu saber: estavam no terceiro andar do Hotel América do Sul, à rua do Bom Jesus. Com o apoio do consulado inglês no Recife, que, ao saber do acontecido, "imediatamente mandou-os alojar no América do

Sul, às suas expensas, determinando o embarque dos referidos súditos, no Araguaia, vapor brasileiro que estava de partida para a Europa” (JORNAL DO RECIFE, 1914, edição de 30 de setembro).

Não ficou evidente se as primeiras informações a bordo foram obtidas dos desertores. Talvez tenham partido dos que ficaram a bordo, pois, na sequência da matéria, foi esclarecida a origem dos desertores:

[...] Eram naturais de Serra Leoa, em número de 44, tendo apenas saltados 34, ficando 10 a bordo. Esses [os que ficaram a bordo] empenharam em misteres de engomadores de roupas brancas, da tripulação do vapor, recebendo ridículos salários. Contaram eles [desertores] que os oficiais alemães que aportaram à África Ocidental, iludem a boa fé dos negros, prometendo-lhes regular quantia de salário [...]. O estado de miséria dos mesmos tripulantes inspirou-nos compaixão [...]. Mal vestidos, mal cheirosos [...] (JORNAL DO RECIFE, 1914, edição de 30 de setembro).

No dia seguinte, 1º de outubro, uma quinta-feira, na edição 224 do Jornal Pequeno, um leitor questionou a matéria publicada no Jornal do Recife acerca dos africanos desertores. Ele, que não se identificou, questionou a legitimidade da matéria, inclusive dizendo que conhecia a África, que havia estado lá, em África, e que não se devia escrever o que não se conhece, pois que cada povo tem sua cultura:

[...] Sobre o caso dos negros a bordo dos vapores africanos aqui no porto, que se publicou ontem no Jornal do Recife, posso dizer que eles recebem os salários estipulados na África com os capitães deles, e que lhes são tratados muito melhor a bordo do que pelas autoridades da República da Libéria, de onde eles vêm. Não se devia escrever artigos sobre costumes africanos sem conhecer este país, e que não se deve condenar costumes dos outros somente porque não são os próprios costumes (JORNAL PEQUENO, 1914, edição 224, quinta-feira, 1º de outubro, página 1)

Cinco dias após a publicação, I. L. Franck, comandante do vapor alemão, veio a público retificar a notícia. Desmentiu que os africanos tivessem sofrido castigos físicos e que tampouco tivesse havido tumulto a bordo. Disse mais, que não sabia as razões pelas quais o Jornal do Recife havia publicado tal versão. Segundo ele, tudo esteve “nos conformes”:

[...] Efetivamente existiam a bordo do citado vapor um certo número de africanos que foram engajados na Libéria, república independente da Costa Ocidental d'África e que está sob o protetorado dos E.U.A. [...] Estes africanos se ocupavam a bordo exclusivamente do serviço de carga e descarga, não fazendo propriamente parte da tripulação do vapor [...]. O que não houve absolutamente foi revolta nem maus tratos, não sabendo portanto qual a razão que deu lugar a notícia publicada pelo Jornal

do Recife. Como já demonstramos, trata-se de súditos de país livre, sendo porém verdade que o exmo. Consul da Inglaterra solicitamente responsabilizou-se pelo repatriamento dos mesmos[...] (JORNAL DO RECIFE, 1914, edição 272, domingo, 4 de outubro).

Na versão do comandante, o que houve foi rompimento do contrato firmado entre alguns africanos e o comando, pois eles queriam retornar ao país de origem, e estavam descontentes com o salário que eles mesmos haviam acordado. Finalizou dizendo que eles receberam tudo a que tinham direito.

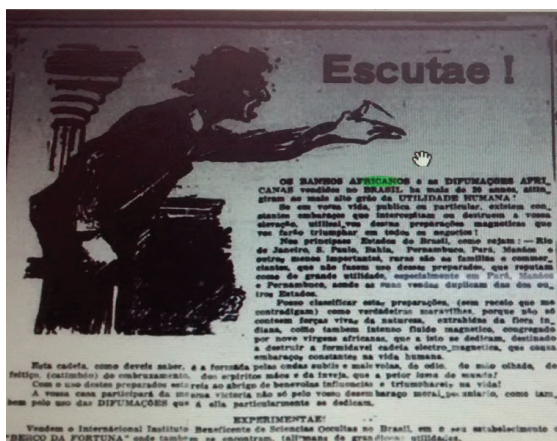
Na busca pela presença de africanos na cidade do Recife, nas primeiras duas décadas do século XX, a partir dos periódicos, encontramos, na coluna obituário, registro de muitos anúncios de morte de africanos. Nessa coluna, havia informações sobre os falecidos, tais como: naturalidade, nacionalidade, estado civil e faixa etária. Mais de uma vez, observamos que as notas mencionavam a “longevidade” de africanos que haviam falecido, como a nota que se segue: “[...] Na quinzena [...] do corrente, morreram duas pessoas de mais de cem anos, **sem dúvida os dois africanos** que o registro de naturalidade menciona” (JORNAL A PROVÍNCIA, 1906, edição 194, domingo, 26 de agosto, grifo nosso).

A nota acima dá margens para várias interpretações e perguntas. Teriam “naturalmente” os africanos um maior potencial de longevidade? Os partidários dessa ideia estariam ancorados nas teorias racistas, tão em voga na sociedade ocidental, desde a segunda metade do século XIX. Só assim se poderia explicar como os africanos

reduzidos à escravidão colonial conseguiam viver tanto tempo. É preciso também lembrar a questão da imprecisão dos registros no que tange a registros de nascimentos na época. No nosso entendimento, sem dúvida, a menção da nota à longevidade dos dois africanos falecidos foi uma tentativa de “positivação” da presença africana no Brasil.

O Jornal A Província era um órgão do Partido Liberal, como ele próprio trazia no seu frontispício. O liberalismo apregoava, entre outras coisas, o advento da modernidade no Brasil, com a ascensão do regime republicano. Mas nem por isso deixaria de estar carregado de contradições. Aliás, contradição é um dos pressupostos da modernidade, que apesar de dizer-se coerente com o ideário da racionalidade, traz em seu bojo a gênese da contradição. No caso do Jornal A Província, esta contradição estava evidente nas propagandas em favor dos banhos e defumadores africanos. Numa época da política de higienização, grandes estampas se faziam presentes nas páginas do referido jornal, às vezes mais de uma vez na mesma edição, como foi o caso das edições 17 e 18 do dia 17 de janeiro 1919, uma sexta-feira.

Uma das propagandas publicadas no jornal A Província, conclamava a população a abrir os olhos, a escutar o caminho da longevidade. Ainda que não seja dito com todas as letras, é o que sugere o “ESCUTA!”. Nota-se ainda que o personagem retratado na propaganda não traz os traços “raciais” dos africanos, tão em voga na época, quando descreviam os descendentes de africanos, ressaltando os cabelos crespos, os lábios grossos, o “excesso” de melanina.



Escutae !

OS BANHOS AFRICANOS e as DEFUMAÇÕES AFRICANAS vendidos no BRASIL há mais de 20 ANOS, ainda, dizem de modo alto grau de UTILIDADE HUMANA.

Se em vossa vida, pública ou particular, existem constantes embaraços que interceptam ou destroem a vossa elevação, utilizando destas preparações magnéticas que vos farão triunfar em todos os negócios!

Nos principais Estados do Brasil, como sejam: -- Rio de Janeiro, S. Paulo, Bahia, Pernambuco, Pará, Manaus e outros menos importantes, raras são as famílias e comerciantes, que não fazem uso desses preparados, que reputam como de grande utilidade, especialmente em Pará, Manaus e Pernambuco, sendo as suas vendas duplicadas das dos outros Estados.

Possão classificar estas preparações, (sem nunca que nos contradigam) como verdadeiros maravilhas, porque não só contêm forças vivas da natureza, extraídas da Flora do Ganga, como também (isto mesmo) fluidos magnéticos, empregados por nove virgens africanas, que a isto se dedicaram, destinando a destruir a formidável radiação electro-magnética, que causa embaraços constantes na vida humana.

Nesta cadeia, como deveis saber, é a fornecida pelas ondas subtile e maléficas, de onde se nutre a vida, (constituição) do embaraçamento. São as forças máis e da vida, que a partir logo se nutre!

Com o uso destes preparados entra-se no abrigo de benéficas influências e triunfamos na vida!

A vossa vida participará da mesma vitória não só pelo vosso diário trabalho moral, como também pelo uso das DEFUMAÇÕES que a alta, particularmente se dedicam.

EXPERIMENTAE!

Vendem o Internacional Instituto Beneficente de Ciências Ocultas no Brasil, em o seu estabelecimento o **RECIF DA FORTUNA** onde também se encontram, (altíssima de grande utilidade).

Transcrição:

Escutae!

OS BANHOS AFRICANOS e DEFUMAÇÕES AFRICANAS vendidos no Brasil há mais de vinte anos atingiram ao mais alto grau da UTILIDADE HUMANA.

Se em vossa vida, pública ou particular, existem constantes embaraços que interceptam ou destroem a vossa elevação, utilizando destas preparações magnéticas que vos farão triunfar em todos os negócios.

Nos principais estados do Brasil, como sejam – Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Pernambuco, Pará, Manaus e outros menos importantes, raras são as famílias e comerciantes que não fazem uso desses preparados, que reputam como de grande utilidade, especialmente em Pará, Ma-

naus e Pernambuco, onde as suas vendas duplicam das dos outros estados.

Posso classificar estes preparados [sem medo que me contradigam] como verdadeiras maravilhas, porque não só contém da flora indiana, como também intenso fluido magnético congregado por nove virgens africanas, que a isto se dedicam, destinado a destruir a formidável cadeia electro-magnética que causa embaraços, constantes na vida humana.

Esta cadeia, como deveis saber, é a formada pelas ondas sutis e malévolas do ódio, do mau olhar, do feitiço [catimbó], do embruxamento, dos espíritos maus e da inveja, que [é] a pior lama do mundo.

Como uso deste preparado estareis ao abrigo de benévolas influências e triunfareis na vida.

A vossa casa participará da mesma vitória não só pelo vosso desembaraço moral pecuniário, como também bem pelo uso das DEFUMAÇÕES que a ela particularmente se dedicam.

EXPERIMENTAI!

Vendem-o Internacional Instituto Beneficente de Sociedade Ocultas no Brasil, em o seu estabelecimento "O BERÇO DA FORTUNA", onde também se encontram talismãs de grandiosas utilidades.

RUA BENFICA, 921, MADALENA-RECIFE" (JORNAL DO RECIFE, 1920, edição 155).



Transcrição:

BANHOS E DEFUMAÇÕES AFRICANOS

Dá-nos sorte e felicidades, afasta os maus espíritos que são os únicos que nos atrofiam a saúde e perturbam a existência, livra-nos do feitiço e do catimbó, mau-olhado e inveja que é a pior lama do mundo.

Temos também o misterioso colar da Virgem.

Vendem-se na rua Bemfica, 921, Canto da estrada dos Remédios-Madalena.

Leiam o nosso prospecto (JORNAL DO RECIFE, 1919, edição 16).

Entre a realidade e a ficção, os jornais do Recife inventaram os africanos residentes na cidade. Aliás, essa representação foi um desdobramento de uma África inventada pelo Ocidente a partir do processo de formação e expansão do capitalismo, conforme registram alguns pesquisadores (MUDIMBE, 1994; MBEMBE, 2018; SERRANO; WALDMAN, 2007). Foram-se criando os estereótipos que estão presentes na mentalidade coletiva até os dias atuais.

Nesse sentido, faz-se necessário “descolonizar as mentes”. Acreditamos que o processo investigativo sobre a História e cultura africana e afro-brasileira numa perspectiva crítica tem tal função, sobretudo num país como o Brasil, que foi civilizado pelos africanos em condição de diáspora. Malgrado a tentativa republicana liberal de “desafricanizar” a partir da política “higienista” e de “profilaxia” eugênica, inclusive incentivando a política de imigração advinda da Europa (SCHWARCZ, 1993). As marcas africanas resistiram e resistem. Os inúmeros baobás existentes na cidade são uma prova da presença africana, afinal, o porto do Recife esteve entre os três com o maior número de desembarques de africanos escravizados, sendo superado apenas pelos portos do Rio de Janeiro e Salvador.

Os periódicos, à sua maneira, nada mais fizeram do que evidenciar a presença africana na cidade do Recife ao longo dos séculos XIX e XX. Mesmo após a proibição oficial do tráfico, africanos escravizados continuaram chegando. Suas “pegadas” estão presentes na Recife dos dias atuais; agora somadas à presença de imigrantes senegaleses que chegam para vender seus artesanatos. A Avenida Conde da Boa Vista é testemunha. Presença às vezes

veiculada nos periódicos atuais, muitas vezes na mesma perspectiva folclorista dos tempos passados. A África continua sendo vista de forma negativa pela maioria dos ocidentais. Preconceito e discriminação: um fenômeno de longa duração...

Referências bibliográficas

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Mar de Escravos. In. FERRAZ, Isa Grinspum. *Intérpretes do Brasil*. 2001. (Doc. DVD).

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 108. Quarta-feira, 19 de maio de 1841.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 108. Quinta-feira, 14 de abril de 1846.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 90. Segunda-feira, 22 de abril de 1850.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 135. Terça-feira, 18 de junho de 1850.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 100. Quarta-feira, 5 de maio de 1852.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 204. Quinta-feira, 5 de setembro de 1854.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 279. Quarta-feira, 26 de novembro de 1856.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 62. Sexta-feira, 16 de março de 1866.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 98. Terça-feira, 30 de abril de 1867.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 218. Sexta-feira, 24 de setembro de 1869.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 182 de 1872.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 228 de 1872.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 200. Segunda-feira, 1º de setembro de 1873.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 102. Quarta-feira, 6 de maio de 1874.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 107. Terça-feira, 12 de maio de 1874.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 187. Quinta-feira, 16 de agosto de 1877.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 196. Quinta-feira, 6 de setembro de 1877.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 290. Terça-feira, 18 de dezembro de 1877.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 292. Quinta-feira, 20 de dezembro de 1877.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 122. Sábado, 1º de junho de 1907.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edição 56. Sábado, 7 de março de 1908.

FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste: investigações sobre cultos negro-fetichistas*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1937.

JORNAL A PROVÍNCIA. Edição 194. Domingo, 26 de agosto de 1906.

JORNAL DO RECIFE. Edição de quarta-feira, 30 de setembro de 1914.

JORNAL DO RECIFE. Edição 272. Domingo, 4 de outubro de 1914.

JORNAL DO RECIFE. Edição 16. Sexta-feira, 17 de janeiro de 1919.

JORNAL DO RECIFE. Edição 155. Terça-feira, 3 de junho de 1920.

JORNAL PEQUENO. Edição 224. Quinta-feira, 1º de outubro de 1914.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. 2. ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura de Pernambuco, 1978. (Coleção Pernambucana, vol. XVII).

LUCA, Tânia Regina de. Histórias dos, nos e por meio dos periódicos. In. PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

MAMIGONIAN, Beatriz G. *Africanos Livres: A abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2017.

MBEMBE, Achille. *Crítica Da Razão Negra*. São Paulo: N-1, 2018.

MUDIMBE, V.Y. *The Idea of Africa*. Indiana: Indiana University Press, 1994.

MUNANGA, Kabenguele (Org.). *Superando o racismo na escola*. 6 ed. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2007.

PEREIRA DA COSTA, F.A. *Anais Pernambucanos*. 2. ed. Recife: Fundarpe, 1983.

REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

RIBEIRO, René. Cultos Afro-Brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco*, Recife, 1952.

SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil [1870-1930]*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. *Memória D'África: A temática africana em sala de aula*. São Paulo: Cortez, 2007.

VALENTE, Waldemar. *Marcas Muçulmanas nos Xangôs de Pernambuco*. Recife, 1954.

VALENTE, Waldemar. *O negro nas crônicas holandesas do século XVII*. Recife: Imprensa Universitária, 1950.

RESUMOS

1. OS DESAFIOS DA ÁFRICA NO SÉCULO XXI: CONSTRUÇÃO DAS NACIONALIDADES, DEMOCRACIAS E DESENVOLVIMENTO

Kabengele Munanga

Os maiores desafios do continente africano no século XXI residem no tripé democracia, desenvolvimento e educação. Ainda que libertos, os países africanos enfrentam, em grande parte, desafios no processo de construção de nações democráticas, de suas identidades nacionais e seu desenvolvimento. A explicação desta situação não reside na natureza dos africanos, nem em suas culturas, como fora utilizada pela narrativa imperialista ocidental. Ela possui raízes profundas em fatores históricos externos decorrentes do violento processo colonial e em modelos políticos incompatíveis com o respeito e a representação da diversidade adotados por muitos dirigentes africanos depois das independências.

2. ANTROPOLOGIA, GÊNERO E PODER EM MOÇAMBIQUE

Osmundo Pinho

Nesse artigo buscarei, com base em material bibliográfico, documentos da Frelimo e do Estado Moçambicano, assim como material de arquivo, definir alguns pontos de contato para a articulação entre a antropologia, o poder colonial e a regulação de gênero e construção do Estado. Procurarei explorar, notadamente, o longo e denso debate sobre o chamado preço da noiva, o *bridewealth*, ou lobolo em Moçambique. Do mesmo modo, levo em conta, como pano de fundo, debate sobre gênero e parentesco no campo da antropologia funcionalista, que encontrou em África, alguns de seus principais fundamentos etnográficos; assim como, por fim, espero poder lançar alguma luz sobre a articulação entre a antropologia e a invenção do nativo/nativa no âmbito do espaço colonial, como ponto de entrelaçamento para esses campos de poder.

3. POLIGRAFIAS DO FEMINISMO NEGRO: MARCAS DA INSUBMISSÃO E AUTENTICIDADE

Diogivânia Silva

Este artigo objetiva apresentar diferentes dimensões epistemológicas nos modos de composição e escrita do feminismo negro. Através desse aparato, algumas intelectuais negras subsidiaram este debate: Soujourner Truth, bell hooks, Grada Kilomba, Patrícia Phill Collins, entre outras. O que se pretende aqui é olhar para a contribuição dessas intelectuais para os campos da academia e da militância, bem como, entender suas lógicas peculiares de en-

gendar *epistemes* contra-hegemônicas, autênticas e insubmissas. Pode-se dizer que essas autoras revelam em seus modos de ser e escrever poligrafias e dinâmicas diversas para o campo de produção de conhecimento científico.

4. O EXÍLIO COMO DESTINO

Zuleide Duarte

O texto lê as questões da migração e do exílio no romance *O ventre do Atlântico* (2004) da escritora senegalesa Fatou Diome, focalizando uma dupla visão: a leitura dos que efetivamente migram, com seu conflitos e decepções e a perspectiva equivocada que ocupa o imaginário dos que permanecem na terra natal, para quem o país de “acolhimento” representa, não raras vezes, o mítico Eldorado que moveu os viajantes nos séculos XV e XVI em busca da árvore das patacas ou do mítico reino de Prestes João. Com base nos estudos de Sayad (1996), Said (2007), Kristeva (1994) e Wilson (1986), busca-se evidenciar a experiência do exílio narrada em um texto que mescla autobiografia e ficção, que permite, pelo seu caráter ficcional, a denúncia de abusos e crimes cometidos contra esses sonhadores de outros mundos, empurrados por um destino incerto para o Mar, porta de saída da condição de insularidade.

5. ENTRE A DEMOCRACIA RACIAL E A NEGRITUDE NO I FESTIVAL MUNDIAL DE ARTES NEGRAS (DACAR, 1966)

Luiza Nascimento dos Reis

Em 1966, o Brasil enviou uma delegação de diplomatas, intelectuais e artistas para o Festival Mundial de Artes Negras (FESMAN) re-

alizado em Dacar, capital do Senegal. Convidado presencialmente pelo presidente Leopold Senghor, o governo brasileiro, atendendo a interesses políticos e econômicos de aproximação com o continente africano, teve a oportunidade incomum de priorizar negros para representação internacional. Os meandros, disputas e resultados desta experiência singular nas relações Brasil-África contemporâneas, são analisados a partir da correspondência do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), instituição da Universidade Federal da Bahia cujos membros participaram do certame, da correspondência diplomática depositada no Arquivo Histórico do Itamaraty (AHI) e da cobertura jornalística. A participação brasileira no Festival foi marcada por embates entre as proposições da negritude senegalesa, que buscava valorizar a arte negra, e a democracia racial brasileira, que exaltava a miscigenação.

6. OS ENTRE-LUGARES DE UMA HISTÓRIA EM PRETO E BRANCO: AS TRAJETÓRIAS DE ANGE MIGUEL DO SACRAMENTO

Cibele Barbosa

Ange Miguel do Sacramento, africano nascido nos anos 1920 no então Daomé, atual Benin, é neto do liberto baiano Miguel do Sacramento o qual, nos anos 1875-80, foi para a Nigéria com um grupo de brasileiros retornados. A história de Ange Miguel, que se estende do início do século XX aos dias atuais, permite-nos revisitar diferentes aspectos da cultura dos continentes pelos quais circulou a partir de um meio singular e subjetivo de observação sobre os acontecimentos. Nascido em tempos de dominação colonial na África, sua trajetória de vida é composta por referências

culturais híbridas e ambivalências identitárias que permearam seu cotidiano desde cedo.

7. MEGAPROJETOS E DESENVOLVIMENTO (IN)SUSTENTÁVEL NO BRASIL E EM MOÇAMBIQUE: DO PRODECER AO PROSAVANA

Ana Caroline Neves e Marco Mondaini

No presente artigo, pretendemos discutir os fundamentos e impactos gerais dos megaprojetos de infraestrutura contemporâneos, sua inserção na história do desenvolvimento capitalista, assim como as intervenções que alteram a dinâmica social, ambiental e econômica do espaço geográfico e provocam desigualdades entre territórios e grupos sociais. Abordaremos os megaprojetos como uma das modalidades de intervenção capitalista e seu papel na atualidade, enquanto parte da agenda de globalização, de implementação de políticas neoliberais e de abertura comercial impulsionada pelas grandes empresas multinacionais para competir no mercado internacional. Tendo em vista localizar o contexto das contradições inerentes ao desenvolvimento no sistema capitalista mundial, que é ontologicamente insustentável, será analisado o processo recente de territorialização do capital observada no Brasil e em Moçambique por meio da atuação combinada entre Estados e empresas multinacionais, com vistas à viabilização de megaprojetos. Para tanto, nos debruçaremos sobre os casos do Programa de Cooperação Nipo-Brasileira para o Desenvolvimento dos Cerrados (PRODECER) e do Programa de Cooperação Triangular para o Desenvolvimento Agrícola da Savana Tropical em Moçambique (ProSAVANA).

8. AFRICANOS NO RECIFE NOS SÉCULOS XIX E XX: OS PERIÓDICOS COMO FONTE

José Bento Rosa da Silva

O artigo investiga a presença de africanos na cidade do Recife, segundo as notícias dos jornais nos séculos XIX e XX. Os periódicos são fontes importantes na investigação histórica, pois além de transmitirem informação são formadores de opinião. No caso dos africanos, é possível evidenciar os estereótipos, seja na condição de escravizados, libertos ou livres. A imagem da África apresentada em negativo, sobretudo no momento em que buscava a construção da nação brasileira aos moldes das nações europeias. A presença africana era vista como uma 'herança maldita', que devia ser extirpada para o bem da sociedade.

ANEXOS

ANEXO 1

I Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do IEAf:

ÁFRICA-BRASIL NO SÉCULO XXI

Recife, 11 a 13 de setembro de 2017

Local: Biblioteca Central - UFPE

Realização

Instituto de Estudos da África - IEAf- UFPE

Apoio

UFPE - 70 anos

Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS UFPE) - 50 anos

Programa de Pós-Graduação em Serviço Social (PPGSS UFPE) - 40 anos

Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB - UFPE) - 5 anos

Fundação Joaquim Nabuco - FUNDAJ

Objetivo

Promover a integração das (os) diversas (os) pesquisadoras (es) associadas (os) ao Instituto de Estudos da África da Universidade Federal de Pernambuco, visando a elaboração de projetos conjuntos, bem como a produção e difusão de conhecimento sobre o continente africano.

Justificativa

O IEAf-UFPE foi criado em 01 dezembro de 2015. Desde então tem realizado diversos eventos com a finalidade de promover a difusão de conhecimento sobre o continente africano e atraído pesquisadoras (es) de instituições locais, nacionais e internacionais como associados. O Seminário de Pesquisadoras e Pesquisadores do IEAf pretende ser um fórum permanente de articulação e debate possibilitando, assim, a integração de pesquisadoras (es) de diferentes áreas do conhecimento, vinculados a instituições distintas. A metodologia de encontros face a face propiciada pelo Seminário, com reuniões de trabalho, mesas redondas e grupos de trabalho, favorece a estruturação de redes que podem incorporar pesquisadoras (es) de distintos níveis de formação.

Participantes: Pesquisadoras (es) associados ao IEAf, pesquisadoras (es) convidados, pesquisadoras (es) que inscrevam trabalhos nos GTs.

Público alvo: Pesquisadoras (es), estudantes, professoras (es) da educação básica e superior, público em geral.

Programação

Dia 11/09/2017

14h às 17h - Credenciamento

14h às 17h - Reunião de trabalho das (os) pesquisadoras (es) do IEAf

17h - Mesa de Abertura

17h30 às 18h30 - Conferência de Abertura

“Os desafios da África no século XXI: construção das nacionalidades, democracias e desenvolvimento”.

*Kabengele Munanga - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia /
Universidade São Paulo*

Eliane Veras Soares (Coordenação IEAf-UFPE)

18h30 - Lançamento de livros da Série Brasil-África

Marco Mondaini (Coordenação IEAf-UFPE)

Dia 12/09/2017

9h30 às 12h - Mesa Redonda - Gênero e Questão Racial

Diogivânia Maria (UFPE)

Osmundo Pinho (UFRB e IEAf-UFPE)

Valdenice Raimundo (UNICAP e IEAf-UFPE)

Gustavo Gomes (Coordenação IEAf-UFPE)

14h às 17h - Grupos de Trabalho

GT Arte, Cultura e Literatura - Roland Walter (IEAF-UFPE) e Zuleide Duarte (UEPB)

12/09/2017	Título do trabalho	Autor(a)s	Instituição
Horários	1ª Sessão		
14h - 14h10	História e imaginário angolano no poema Ombela de Manuel Rui	Elton Bruno Soares de Siqueira	Professor do Curso de Teatro da UFPE
14h10 - 14h20	Representações literárias de mulheres em Paulina Chiziane	Aline Adelaide Alves	Mestranda do PPGS-UFPE
14h20 - 14h30	As dualidades em O Sétimo Juramento: uma tentativa de análise	Dayane Silva Nascimento	Mestranda do PPGS-UFPE
14h30 - 14h40	Por uma existência ética e estética: as obras Quarto de Despejo e o Hibisco Roxo enquanto ferramentas de autoformação e resistência	Raul Vinícius Araújo Lima	Doutorando do PPGS-UFPE
14h40 - 14h55	Debate		
	2ª Sessão		

15h - 15h10	O individual e o coletivo em Um grão de trigo: releitura do passado com vistas ao futuro	Maria Carolina Morais	Mestranda PPGL-UFPE
15h10 - 15h20	Poética do Escombro ou Nação, Diáspora e Colonialismo – lendo O Mundo se Desmorona, A Paz Dura Pouco e A Flecha de Deus de Chinua Achebe	Roclaudio Nanque	STPN
15h20 - 15h30	Cinco balas contra a América (2008) e o riso engatilhado na narrativa juvenil de Jorge Araújo	Mariana Andrade Gomes	Doutoranda PPGLit-Cult-UFBA, bolsista FAPESB
15h30 - 15h40	Entre a colonialidade do poder e do saber: crítica e pertinência da literatura hispanoafricana	Rogério Mendes	UFRN/PPGL-UFPE
15h40 - 15h55	Debate		
3ª Sessão			
16h - 16h10	Baixar ou levantar a voz, uma exploração audiovisual da Isicathamiya	Alex Vailati	Professor DAM-PPGA-UFPE

16h10 - 16h20	A Dança dos Orixás como força motriz no corpo do ator	Maria Bianca Silva Dos Santos	Graduada em Artes Cênicas pela UFPE
16h20 - 16h30	A experiência urbana pós-colonial no cinema de Souleymane Cissé	Cesar de Siqueira Castanha	Mestrando do PPG-Cimena - UFPE
16h30- 16h40	“O homem que salvou o funk africano”: uma cyberetnografia sobre representações de África em discos de músicas africanas	Renato de Lyra Lemos	Mestre em Estudos Étnicos e Africanos - UFBA
16h40 - 17h	Debate		

GT Gênero e Questão racial - Flávia Clemente (UFPE) e Gustavo Gomes (IEAf-UFPE)

Horário	Título do trabalho	Autor(a)s	Instituição
	1ª Sessão: Gênero, raça e suas interseccionalidades		
14h - 14h10	A construção da invisibilidade da mulher negra brasileira: uma análise sobre as experiências vividas	Edméa Renata de Abreu Lima	UFPE

14h10 - 14h20	Articulações juven- tude/raça e seus impactos na vivên- cia de desigualda- des na região de Suape	Keise Bar- bosa da Silva Jaileila de Araújo Menezes	UFPE
14h20 - 14h30	Feminismo branco x feminismo negro: a(s) intersecciona- lidade(s) no movi- mento das mulhe- res	Isabella Nara Cos- ta Alves Eunice Pereira da Silva Paula Polini Nas- cimento Santos	Faculdade dos Guara- rapes CAA/UFPE
14h30 - 14h40	O intelectual orgâ- nico na figura de Joyce Fernandes e a potência social da página 'eu, empre- gada doméstica'	Carla Sellan da Silva	PPGS/UFPE

14h40 - 14h50	Gênero e Saúde da População Negra no Recôncavo da Bahia.	Márcia da Silva Cle- mente Valéria Noronha dos San- tos Miran- da	UFRB PPGSS/UFPE UFBA
14h50 - 15h	Raça e violência obstétrica no Brasil	Kelly Diogo de Lima Rafael da Silveira Moreira Camila Pimentel	Centro de Pesquisa Aggeu Ma- galhães (CPqAM), FIOCRUZ
15h - 15h10	O Racismo como determinante de saúde	José Emanuel Sebastião da Silva Pereira	Faculdades Integradas da Vitória de Santo Antão - FAINTVISA.
15h10 - 15h30	Debate		
15h30 - 15h45	Intervalo		
	2ª Sessão: Gênero, raça, sexualidade, educação e políticas artístico-estéticas		

15h45 - 15h55	Estratégias afirmativas dos direitos à saúde sexual e reprodutiva da multidão trans: análises críticas às políticas do corpo no Facebook da ABGLT (Brasil) e da Lambda (Moçambique)	Paulo Fernando Mafra de Souza Júnior	UFPE/IESRSA
15h55 - 16h05	A bicha preta na cena	Jobe Andrade	UFPE
16h05 - 16h15	A performance das representações raciais e da beleza no concurso da rainha do carnaval multicultural do Recife	Rosália Cristina Andrade Silva	PPGA/UFPE

16h15 - 16h25	Cabelo, cabeleira, cabeluda, descabelada: circunstâncias para o empoderamento crespo	Felipe Barbosa dos Santos Edson de Oliveira Silva Leonardo Luiz do Egito Santos Murilo Pedro da Silva Júlio César de Almeida Cavalcanti Souza	UFRPE
16h25 - 16h35	“A menina dos olhos de Oyá”: o sagrado feminino na obra de Maria Bethânia	Kywza Joanna Fideles Pereira dos Santos	PPGCOM/ UFPE
16h35 - 16h45	O Currículo Numa Perspectiva Intercultural: Um Olhar Para a Pluralidade da Nossa Sociedade	Gilvânia Gomes de Moura	CAA/UFPE
16h45 - 17h	Debate		

**GT História da África e Educação das Relações Etnicorraciais -
Dayse Moura (IEAf-UFPE) e José Bento Rosa da Silva (IEAf-UFPE)**

12/09/2017	Título do trabalho	Autor(a)s	Instituição
Horários	1ª Sessão		
14h - 14h10	Construção da identidade: Modelagem do barro como atividade artística em sala de aula	Eunice Pereira da Silva e Vivian Evelyn de Oliveira Silva	CAA/UFPE
14h10 - 14h20	A África na escola: a implementação da lei 10.639/2003 na Escola Liceu de Artes e Ofícios	Valdenice José Raimundo e Silvana Silva Nascimento	Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP
14h20 - 14h30	História da África e Educação nas Relações Etnicorraciais	Samuel do Nascimento Pereira	GETAI (Grupo de Estudo e Trabalho Afroindígena), da Secretaria de Educação do Cabo de Santo Agostinho

14h30 - 14h40	O uso da literatura africana como promotora das relações étnico-raciais em sala de aula	Maria Cleusa Rodrigues da Silva e Rosely Bezerra da Silva	UFPE
14h40 - 14h50	Debate		
2ª Sessão			
14h50h - 15h	A Mídias e preconceitos raciais	Rosalvo Ivarra Ortiz, Ane Caroline dos Santos e Lourenço Mamedes Rodrigues	PPGANT/ UFGD
15h - 15h10	As aulas de língua portuguesa e a lei 10.639/03	Odailta Alves da Silva	Secretaria de Educação de Pernambuco
15h10 - 15h20	A educação das práticas tradicionais: uma análise sobre a comunidade Xambá	Emerson Raimundo do Nascimento	Escola do PFDB

15h20 - 15h30	O ensino de história e cultura afro-brasileira e o projeto de lei da escola sem partido – conhecimento e impasse de professores formadores	Felipe Barbosa dos Santos Cleonaldo Mota Gomes Júnior e Maria do Carmo Barbosa de Melo	UFPE
15h30 - 15h40	Debate		
3ª Sessão			
15h40 - 15h50	Candomblé e perseguição no século XXI: o terceiro chicote	Marina Claudino de Oliveira Dias	UFPE
15h50 - 16h	Falashas: população, tradição e judaísmo na Etiópia	Luiz Henrique Rodrigues Paiva	Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP
16 h - 16h10	Pernambuco e Angola: aproximação histórica para um ensino regionalizado	Leandro Nascimento de Souza	Universidade Federal Fluminense UFF

16h10 - 16h20	História da África em Manuais do Professor de Livros Didáticos de História do Ensino Médio	Elisângela Coêlho da Silva	UFPE/UFRPE
16h20 - 16h30	Debate		
4ª Sessão			
16h30 - 16h40	Mitologia africana na prática intercultural: formação docente em geografia	Eduardo Oliveira Miranda	UFBA
16h40 - 16h50	Superando a distorção histórica: as contribuições da história da África para a afirmação da negritude da mulher negra brasileira	Cintia Lizandre Santos de Souza e Valdenice José Raimundo	Cintia Lizandre Santos de Souza e Valdenice José Raimundo
16h50 - 17h	A política abolicionista de Joaquim Nabuco (1878-88)	Wedja Maria da Conceição Santos	Faculdades Integradas da Vitória de Santo Antão - FAINTVISA
17h - 17h10	Racismo e saúde mental da população negra no Brasil	Leandro Ribeiro Azevedo	UFRB

17h10 - 17h20	Debate		
------------------	--------	--	--

GT Processos Políticos e Políticas Públicas - Marco Mondaini (IEAf-UFPE) e Remo Mutzenberg (IEAf-UFPE)

12/09/2017	Título do trabalho	Autor(a)s	Instituição
Horários	1ª Sessão		
14h - 14h10	Megaprojetos, subimperialismo e dependência – uma análise a partir do ProSAVANA	Luana de Andrade Coêlho	Graduanda Serviço Social-UFPE
14h10 - 14h20	Capitalismo, prostituição e vulnerabilidade ao HIV/AIDS: o impacto dos Megaprojetos de desenvolvimento em Moçambique	Nicoli Viegas Coelho da Silva	Graduanda Serviço Social-UFPE.

14h20 - 14h30	“Direitos humanos e desenvolvimento na relação Brasil-África” – A violação contra os direitos humanos das comunidades rurais no processo de implementação do ProSAVANA e a resistência da sociedade civil organizada moçambicana	Ana Caroline Neves Nascimento	Graduanda Serviço Social-UFPE.
14h30 - 14h40	Exploração dos recursos naturais e expropriação das comunidades locais: análise do Complexo de Suape e do ProSavana	Rebeca Gomes de Oliveira Silva	Graduanda Serviço Social-UFPE
14h40 -15h	Debate		
2ª Sessão			
15h - 15h10	Imigrantes africanos e o acesso às políticas públicas no Brasil	Hachely Mikaely Silva de Moura e Juliana Ferreira da Silva	Graduandas Serviço Social - UFPE

15h10 - 15h20	Nova Lei de Migração e a Comunidade Senegalesa em Pernambuco	Josuel Mariano da Silva Hebenbrock	UFPE
15h20 - 15h30	As geopolíticas e o mapeamento de uma paisagem de “emergências” na África Oriental: reflexões a partir do campo de refugiados de Dadaab no Quênia	Daniela Florêncio da Silva	Mestrado em Geografia – UFPE
15h30 - 15h40	Trocas culturais na diáspora negra: a música como militância no MNU-PE (1970-2000)	Isabella Puente de Andrade	Mestranda em História pela UFPE
15h40 - 16h	Debate		
3ª Sessão			
16h - 16h10	Diálogos entre África e América Latina: da noção de “situação colonial” à categoria de “colonialismo interno”	Diogo Valença de Azevedo Costa	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

16h10 - 16h20	Ciberativismo na África francófona: ci- dadania ou civismo?	Serge Katem- bera Rhuku- zage	Doutorando, PPGS/UFPB
16h20 - 16h30	A reforma do estado em Cabo Verde: glo- balização e políticas públicas	Joao Francis- co Soa- res Rosa	Mestrando Serviço So- cial – UFPE
16h30- 16h40	Relações bilaterais Brasil–Nigéria: coe- ficiente religioso do candomblé	Wesley Felipe da Silva Si- queira	Graduando em Relações Internacio- nais pela Faculdade Damas da Instrução Cristã (FA- DIC)
16h40 - 17h	Debate		

Dia 13/09/2017

9h30 às 12h - Mesa Redonda - Arte, Cultura e Literatura

Cibele Barbosa (Fundaj)

Luiza Nascimento dos Reis (IEAf-UFPE)

Zuleide Duarte (UECG)

Eliane Veras (Coordenação IEAf-UFPE)

14h às 16h30 -Mesa Redonda - Processos Políticos e Políticas Públicas

Dayse Moura (IEAf - UFPE)

Marcelo Rosa (UnB)

Marco Mondaini (IEAf-UFPE)

Remo Mutzenberg (Coordenação IEAf-UFPE)

17h às 18h - Conferência de Encerramento

“Pedra sobre pedra: a vida cotidiana e as expectativas de uma política espetacular na África do Sul”

Antonádia Borges - Universidade de Brasília

Ana Cristina Vieira (Coordenação IEAf-UFPE)

Anexo 2 – Quadro de Pesquisadores do IEAF

PESQUISADORES FUNDADORES

	NOME	INSTITUIÇÃO	ÁREA DE ATUAÇÃO
1	Ana Cristina Vieira	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Serviço Social
2	Dayse Cabral de Moura	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Educação
3	Eliane Veras Soares	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Sociologia
4	Gustavo Gomes da Costa Santos	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Sociologia
5	José Bento Rosa da Silva	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	História
6	Marco Mondaini	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Serviço Social / História
7	Remo Mutzenberg	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Sociologia

PESQUISADORES ASSOCIADOS I

	NOME	INSTITUIÇÃO	ÁREA DE ATUAÇÃO
1	Adélia Miglievich Ribeiro	Universidade Federal do Espírito Santo – UFES	Ciências Sociais
2	Alessandro Moura de Amorim	Professor da Rede Municipal de Ensino Público de João Pessoa	Pedagogia
3	Alex Giuliano Vailati	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Antropologia
5	Alex Santana França	Universidade Federal da Bahia – UFBA	Letras
6	Aline Adelaide Alves	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Sociologia
7	Aristeu Portela Júnior	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Sociologia
8	Arnaldo Sucuma	Escola Nacional de Saú- de – ENS / Universidade Lusófona da Guiné – ULG (Guiné Bissau)	Psicologia
9	Assunção de Ma- ria Sousa e Silva	Universidade Estadual do Piauí – UESPI	Letras

10	Cassiana Grigoletto	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul – IFRS (Campus Sertão)	Letras
11	Cibele Barbosa da Silva Andrade	Fundação Joaquim Nabuco – FUNDAJ	História
12	Colin Darch	University of Cape Town – África do Sul	História
13	Daniela Florêncio	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Geografia
14	David Beltrão Simons Tavares de Albuquerque	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Ciência Política
15	Diogo Valença de Azevedo Costa	Universidade Federal do Recôncavo Baiano – UFRB	Sociologia
16	Edilson Fernandes de Souza	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Sociologia
17	Fernando Wilson Sabonete	Ministério da Educação e Cultura de Angola – MEC Angola.	Antropologia

18	Francisca Zuleide Duarte de Souza	Universidade Estadual da Paraíba – UEPB	Letras
19	Gregório Adélio Mangana	Pedagógica de Maputo – Moçambique	Sociologia
20	Guillermo Antonio Navarro Alvarado	Universidade Federal da Bahia – UFBA	Sociologia
21	Henrique Mariano Norte	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Arquitetura/ Urbanismo
22	Imara Bemfica Mineiro	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Letras
23	Inocência Mata	Universidade de Lisboa – UL (Portugal)	Letras
24	Isabel Maria Casimiro	Universidade Eduardo Mondlane – UEM (Moçambique)	Sociologia
25	Jacimara Souza Santana	Universidade Federal da Bahia -UFBA	História
26	Jacques Depelchin	Aliança Internacional Ota Benga pela Paz – República Democrática do Congo	História

27	Joana D'Arc de Sousa Lima	UNILAB	História
28	João Matias de Oliveira Neto	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Sociologia
29	Joelma Gomes dos Santos Cheng de Andrade	Faculdade de Ciências Humanas de Olinda – FACHO / Faculdade das Irmãs Frassinetti – FAFIRE	Letras
30	José Nogueira da Silva	Universidade Federal de Alagoas – UFAL	Letras
31	Josuel Mariano Hebenbrock	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Comunicação
32	Kywza Joanna Fideles	Centro Universitário do Vale do Ipojuca – UNI-FAVIP	Comunicação
33	Lassana Danfá	Doutorado em andamento pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Psicologia
34	Leandro Nascimento de Souza	Universidade Federal Fluminense – UFF	História

35	Luiz Henrique Assis de Barros	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	História
36	Luiza Nascimento dos Reis	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	História
37	Maria Emilia Vasconcelos dos Santos	Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE	História
38	Maria Solange Guerra Rocha	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Serviço Social
39	Mariana Andrade Gomes	Universidade Federal da Bahia -UFBA	Letras
40	Murilo de Avelar Alchorne	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Sociologia
41	Osmundo Pinho	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB	Ciências Sociais
42	Paulo Fernando Mafra de Souza Júnior	Instituto de Educação Superior Raimundo Sá – IESRSA / Universidade Federal do Piauí – UFPI (Campus de Picos)	Serviço Social

43	Paulo Sávio Angeiras de Goes	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Odontologia
44	Renato de Lyra Lemos	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Antropologia
45	Ricardino Jacinto Dumas Teixeira	Universidade da Integração Internacio- nal da Lusofonia Afro- -Brasileira -UNILAB	Sociologia
46	Rogério Mendes	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Letras
47	Roland Walter	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Letras
48	Sara Santos Morais	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan)	Antropologia
49	Valdenice José	Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP	Serviço Social
50	Vico Dênis Sousa de Melo	Universidade da Integração Internacio- nal da Lusofonia Afro- -Brasileira -UNILAB	Sociologia

51	Zacarias Augusto Rungo	Universidade Pedagógica de Moçambique – UP (Maxixe)	História
----	------------------------	---	----------

PESQUISADORES JÚNIOR

	NOME	INSTITUIÇÃO	ÁREA DE ATUAÇÃO
1	Ana Caroline Neves Nascimento	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Serviço Social
2	André Eduardo Bezerra de Carvalho	Universidade Federal da Paraíba – UFPB	História
3	Dayane Silva Nascimento	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Sociologia
4	Graziella Fernanda	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	História
5	Marco Aurelio de Oliveira Leal	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Sociologia
6	Nicoli Viegas	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Serviço Social
7	Rayanna Lucylle Simões Vilela Tavares	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Sociologia

8	Silvana Silva Nascimento	Universidade Federal de Pernambuco – UFPE	Serviço Social
9	Thiago Brandão	Universidade Federal da Paraíba – UFPB	História
10	Valdir da Silva Alves	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB	Ciências Sociais

COORDENAÇÃO GERAL

Prof. Marco Mondaini (DSS/UFPE)

DESIGN GRÁFICO E CAPA

Daniel L. Apolinário

FORMATO

140 x 210mm

TIPOGRAFIA

Open Sans



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20, Várzea

Recife, Pernambuco

CEP: 50.740-530

Fax: (81) 2126.8395

Fones: (81) 2126.8397 / 2126.8930

www.ufpe.br/edufpe

edufpe@ufpe.br



PESQUISAS
CLÁSSICOS
ENSAIOS

Constituída por 3 Coleções (Pesquisas, Ensaios e Clássicos), a Série Brasil & África expressa duas ordens de fatos fundamentais. Por um lado, a virada geopolítica ocorrida no Brasil no início do século XXI, que aponta para a mudança na ordem de prioridades no campo das relações internacionais, com a passagem de ênfase do diálogo “Norte-Sul” para o diálogo “Sul-Sul”. Por outro lado, a tomada de consciência da necessidade de construção de laços mais estreitos no campo acadêmico-intelectual entre os saberes que são construídos no Brasil e no continente africano, a partir da premissa epistemológica delineada pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos de que é preciso “aprender a ir ao Sul, a partir do Sul”.

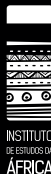
Boaventura de Souza Santos



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO



Editora
UFPE



INSTITUTO
DE ESTUDOS DA
ÁFRICA

