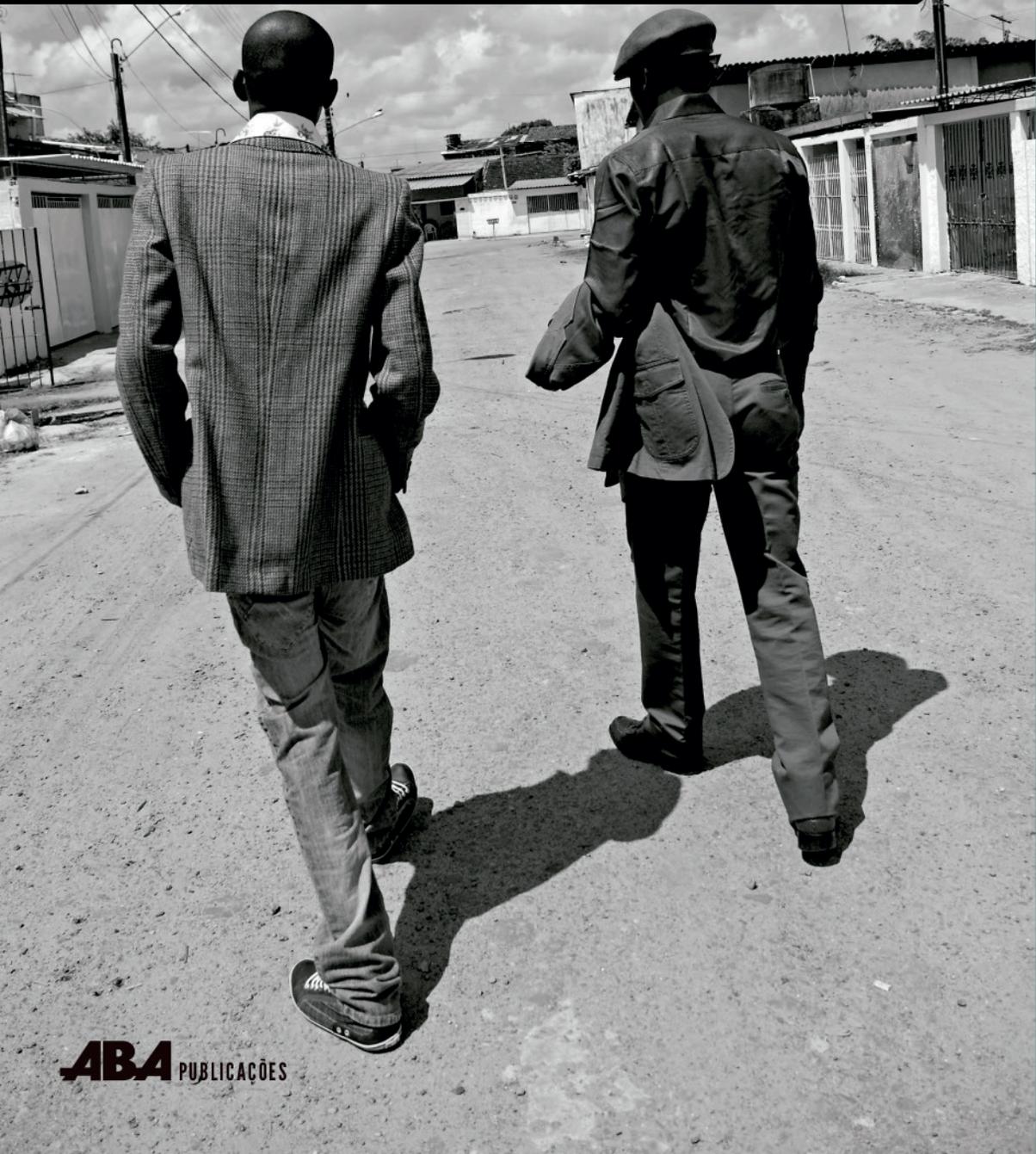


ÁFRICA FORA DE CASA

imagens fora de lugar

Antonio Motta, Andréa Lobo
Wilson Trajano Filho (*Orgs.*)



Este livro, com o sugestivo título *África fora de casa, imagens fora de lugar*, surgiu ainda de forma embrionária com o seminário chamado "África fora de casa", coordenado por Antônio Motta, na UFPE, em 2011. A época, o que mais lhe chamava a atenção eram os contrastes entre as diferentes produções de imagens sobre o continente africano, reivindicadas por brasileiros afrodescendentes e africanos, notadamente no contexto da organização de uma exposição sobre a África contemporânea no Museu da Abolição (MAB), então reaberto, na cidade do Recife. De um lado, estavam os brasileiros afrodescendentes a reivindicar a imagem e a memória de uma África "dentro de casa" autêntica, essencializada, homogênea, existindo num passado localizado a meio caminho entre o mito e a história. De outro lado, eram apresentadas pelos estudantes de países africanos no Brasil as imagens de uma África "fora de casa", cosmopolita, que não se prestava a uma leitura consensual e estereotipada. De modo bastante interessante o lugar referencial dessa África mítica era outro: o Brasil. Contrastando com o continente pastoral aclimatado desse lado de cá do oceano, estava a África multifacetada, contemporânea até a raiz, culturalmente plural e marcada por fluxos de vários matizes. Este continente inesperado para os brasileiros era reivindicado por um grupo de africanos então vivendo em diferentes cidades do Nordeste brasileiro, na condição de estudantes universitários, através de acordo de cooperação internacional firmado entre Brasil e países da África (Motta, 2012: 247).

ÁFRICA FORA DE CASA
imagens fora de lugar



Associação Brasileira de Antropologia

Presidente

Antônio Carlos se Sousa Lima (MN/UFJ)

Comissão Editorial da ABA

Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE) coordenador

Jane Felipe Beltrão (UFPA) coordenadora adjunta

Patrice Schuch (UFRGS)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

Conselho Editorial

Andréa Luisa Zhouri Laschefski (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fábio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPE)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/ Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (UFAM)

Ricardo Ventura Santos (Fiocruz/MN-UFRJ)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

Todos os direitos reservados à



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20, Várzea

Recife, PE | CEP: 50.740-530

Fone: (0xx81) 2126.8397 | Fax: (0xx81) 2126.8395

www.ufpe.br/edufpe | livraria@edufpe.com.br



Antonio Motta
Andréa Lobo
Wilson Trajano Filho
(Orgs.)

ÁFRICA FORA DE CASA

imagens fora de lugar

ABA PUBLICAÇÕES


Editora
UFPE

Organizadores
Antonio Motta
Andréa Lobo
Wilson Trajano Filho

ISBN
978-85-415-0692-2

Projeto gráfico
Sidney Rocha

© *Ensaio fotográfico*
[O culto da elegância na África contemporânea]
Antonio Motta e Sílvia Nobre

Os artigos desta publicação (em Português de Portugal e do Brasil) obedecem a critérios de cada país e/ou normas acadêmicas de suas instituições. Nesta edição, embora se tenha buscado normatizações, as normas, estilos e grafias são as dos autores, também responsáveis pela correção e revisão dos seus próprios textos.

Catálogo na fonte

Bibliotecária Joselly de Barros Gonçalves, CRB4-1748

A258 *África fora de casa, imagens fora de lugar / [organizadores] Antonio Motta, Andréa Lobo, Wilson Trajano Filho. – Recife : Editora UFPE, 2014. 380 p. il.*

inclui bibliografias.
ISBN 978-85-415-0692-2 (broch.)

1. Antropologia – Brasil. 2. Etnologia. 3. África – Usos e costumes. 4. Multiculturalismo. 5. Integração social. I. Motta, Antonio (Org.). II. Lobo, Andréa de Souza (Org.). III. Trajano Filho, Wilson (Org.).

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

A África e suas imagens , 7

Antonio Motta, Andréa Lobo e Wilson Trajano Filho

CENÁRIOS, ATORES E NARRATIVAS

Dentro e fora de casa:

o pendular jogo de imagens da África em Cabo Verde, 19

Wilson Trajano Filho

Um “brasilianista” na África portuguesa: a viagem

de Charles Wagley de Moçambique a Guiné-Bissau, 62

Lorenzo Macagno

Sonhos de igualdade, pesadelos de diferença:

jovens nacionalistas em demanda de Angola, 95

Fábio Baqueiro Figueiredo

Angola e as “ilhas crioulas”

de Mário António Fernandes de Oliveira, 140

Carla Susana Alem Abrantes

CULTURAS EM MOVIMENTO

A geografia cabo-verdiana do uso da internet,
ou a constituição do(s) espaço(s) geocultural,
geolinguístico e geodiaspórico , 167

Sónia A. S. Melo

Em algum lugar da África:
turismo e africanidade em Cabo Verde, 200

Andréa Lobo

Sons com alma:
a construção da “música africana”, 229

Juliana Braz Dias

Do N'gola Ritmos ao Projeto Kalunga: música popular,
construção de identidades e trânsitos atlânticos
contemporâneos entre Brasil e Angola, 254

Maurício Barros de Castro

Imigrantes Oriundos dos Palop e Comunidades Católicas
de Língua Portuguesa na Holanda, 278

Misia Lins Reesink

‘Conhecimento, liderança e integração’: perspectivas da
formação dos imans em espaços lusófonos, 326

Patricia Teixeira Santos

IMAGENS FORA DO LUGAR

ENSAIO FOTOGRÁFICO

O culto da elegância na África contemporânea:
quando os **sapeurs** chegam ao Brasil, 349

Antonio Motta e Silvania Nobre

Sobre os autores, 375

APRESENTAÇÃO

A África e suas imagens

Antonio Motta

Andréa Lobo

Wilson Trajano Filho

Este livro, com o sugestivo título *África fora de casa, imagens fora de lugar*, surgiu ainda de forma embrionária com o seminário chamado “África fora de casa”, coordenado por Antônio Motta, na UFPE, em 2011. À época, o que mais lhe chamava a atenção eram os contrastes entre as diferentes produções de imagens sobre o continente africano, reivindicadas por brasileiros afrodescendentes e africanos, notadamente no contexto da organização de uma exposição sobre a África contemporânea no Museu da Abolição (MAB), então reaberto, na cidade do Recife. De um lado, estavam os brasileiros afrodescendentes a reivindicar a imagem e a memória de uma África “dentro de casa” autêntica, essencializada, homogênea, existindo num passado localizado a meio caminho entre o mito e a história. De outro lado, eram apresentadas pelos estudantes de países africanos no Brasil as imagens de uma África “fora de casa”, cosmopolita, que não se prestava a uma leitura consensual e estereotipada.

De modo bastante interessante o lugar referencial dessa África mítica era outro: o Brasil. Contrastando com o continente pastoral aclimatado desse lado de cá do oceano, estava a África multifacetada, contemporânea até a raiz, culturalmente plural e marcada por fluxos de vários matizes. Este continente inespera-

do para os brasileiros era reivindicado por um grupo de africanos então vivendo em diferentes cidades do Nordeste brasileiro, na condição de estudantes universitários, através de acordo de cooperação internacional firmado entre Brasil e países da África (Motta, 2012: 247).

A ideia motriz deste que foi o terceiro seminário do projeto Procad/Capes era apresentar um quadro o mais pluralista e mais abrangente possível de imagens sobre a África construídas fora do continente (por africanos e por outros) e de imagens africanas, formuladas no próprio continente por não africanos (antropólogos, historiadores, missionários etc.) ou por sujeitos crioulos que tanto podem ser gente com vidas em entremeio (Spitzer, 2001), como uma elite culturalmente branca que resulta frequentemente dos processos de dominação colonial ou simplesmente nacionalistas *hard-core* que acreditam piamente no universalismo de tal ideologia e da nação.

A própria existência de imagens fora de lugar e de um lugar (a África) fora de casa pressupõe a ideia de movimento intenso, permanente e regular, que faz deslocar imagens e lugares, temas que foram bem esmiuçados em Braz Dias e Lobo no livro *A África em movimento* (2012). Mas um lugar fora do lugar demanda também uma compreensão renovada do conceito de lugar, um entendimento que, de certo modo, minimize parcialmente as matrizes espaciais e geográficas do termo e agregue a ele algo próprio dos campos comunicativos, tema tratado no livro *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional* (Trajano Filho, 2010). Dito isto, a ideia de África “fora de casa” nos obriga também a pensar as sutilezas e complexidades produzidas pelas interações recíprocas, mutuamente constitutivas entre identificação e categorização, entre autoimagem e imagem construída por outros, temas explorados neste livro.

A partir desse sistema de referências, o livro ora publicado vem se juntar a um conjunto de outras publicações originadas de um diálogo acadêmico frutífero e de alta qualidade, financiado pela Capes no âmbito do projeto Procad, Relações de alteridade e a produção das desigualdades: uma perspectiva Sul-Sul que reuniu

pesquisadores do PPGAS da Universidade de Brasília, do PPGA da Universidade Federal de Pernambuco e do Centro de Estudos Afro-Orientais (Ceao) da Universidade Federal da Bahia. O fio condutor foi pensar antropologicamente os contextos africanos. Durante quatro anos, os pesquisadores dos programas envolvidos realizaram atividades conjuntas com o objetivo de animar uma rede que se interessou por pesquisas em sociedades africanas ou refletir sobre estas.

Como resultado desta iniciativa, foram publicados quatro volumes (Trajano Filho, 2010; Braz Dias & Lobo, 2012; Sansone, 2012; Trajano Filho, 2012) e agora *A África fora de casa, imagens fora do lugar*, que completa o ciclo. Tendo como pano de fundo pesquisas realizadas no continente africano ou sobre ele, cada coletânea tratou de temáticas diferenciadas, reunindo tanto pesquisadores que se iniciavam nesse campo, quanto aqueles que haviam realizado longas trajetórias de pesquisa nos estudos africanistas. Esse empreendimento, visto em seu conjunto, revela não só o grau de internacionalização do campo na antropologia brasileira, mas também possibilita, a um público interessado, o acesso a material etnográfico de qualidade em língua portuguesa sobre contextos e temáticas de alta relevância no debate antropológico atual: fluxos e movimentos como valor, lógicas de pertencimento e exclusão, lugares imaginados, dinâmicas migratórias, patrimônio, museus, políticas culturais e políticas de identidade, perspectivas comparadas.

Inseridos, portanto, em um contexto de redefinições nas formas pelas quais a África é vista e representada no Brasil (do qual o próprio financiamento deste e outros projetos de pesquisa no continente pode ser um símbolo), os resultados das pesquisas levadas a cabo nos últimos anos por antropólogos brasileiros marcam o interesse de um grupo ainda pequeno de pesquisadores por uma redefinição de diálogos, atualmente incorporando o sentido Sul-Sul e numa tentativa de “sair de casa”. Com efeito, Trajano Filho já chamou a atenção para a emergência desse campo de estudos africanos na antropologia brasileira, apresentando dados concretos deste crescimento. Todavia, a ressalva feita por ele é a de que

se o cenário mudou, ainda são poucos os que têm em África seu interesse principal de investigação (Trajano Filho, 2012).

É certo também que as relações com contextos africanos acabam por reconstruir e evidenciar antigos estereótipos e, por vezes, o pressuposto diálogo acaba reproduzindo no outro uma versão equivocada de nossas próprias questões, de nossos debates e teorias. Ainda há os casos em que “sair de casa” redundava numa busca de si mesmo ou, como observa Trajano Filho (2012), sair resulta também em um esforço de refletir sobre o movimento além-fronteiras da antropologia no Brasil que, apesar de seu esforço de internacionalização, parece, contudo, ter sempre no Brasil ou “dentro de casa” o seu ponto de partida e de chegada. Mesmo assim, o empreendimento de alguns pioneiros, iniciado há cerca de 30 anos, tem rendido frutos, o que comprova a publicação deste livro.

Se é certo que as publicações anteriores desta rede de pesquisadores têm como marca pesquisas realizadas no continente ou sobre o continente, pensar sobre imagens de África é o que une os autores que participam desta coletânea. Portanto, os ensaios ora enfeixados totalizam um conjunto de reflexões que buscam sobretudo revisitar e apontar novas perspectivas de entendimento e de compreensão do continente africano, desvinculando o entendimento de fenômenos socioculturais relacionados a esse continente da ideia constitutiva de que África faz parte integrante de um “Nós”, isto é, da constituição de uma identidade nacional brasileira ou de *nation-building*.

A capacidade de percepção e a diversidade de modos de olhar dos autores, assim como os diferentes matizes de suas análises e interpretações, em sua maioria, conduziram-lhes a perscrutar um campo multifacetado de interesses tópicos ou temáticos. Deste modo, os capítulos que se seguem buscam mapear imagens da África que contemplam a pluralidade de construções possíveis sobre o continente e a partir de pontos de vista diversos, construções formuladas por africanos ou não africanos, no continente ou fora dele, por antropólogos, historiadores, intelectuais etc. O entrecruzamento das perspectivas complexifica ainda mais o quadro temático, fornecendo ao leitor a oportunidade de passear

por caminhos inusitados da África, como a música, o turismo, a literatura, a religião, a política, as elites nacionais, entre outros.

A primeira parte do livro é composta por ensaios de abrangência mais geral, tendo como cenários construções biográficas e trânsitos intelectuais. Sob esse aspecto, Lorenzo Macagno explora o cenário político em que se desenrolou a viagem do antropólogo norte-americano Charles Wagley a Mocambique, Angola e Guiné-Bissau, a convite do colega português Jorge Dias. Ao longo do périplo, Jorge Dias tencionava mostrar a Wagley o cotidiano de uma “convivência racial” supostamente não conflituosa nas Províncias Ultramarinas. Seguindo os rastros do ideário lusotropicalista, Jorge Dias esperava que Charles Wagley se posicionasse favoravelmente em relação à presença portuguesa na África. A viagem tinha, portanto, um objetivo persuasivo: preparar um terreno propício para futuros intercâmbios acadêmicos entre o Iseu e a Universidade de Columbia.

Situado em outro cenário cultural e político, Fábio Baqueiro Figueiredo explora no seu ensaio o trânsito intelectual de um pequeno grupo de jovens angolanos que estudavam em Lisboa, no início da década de 1960, durante a guerra anticolonial. Esse pequeno grupo, mais tarde separado por opções políticas irreconciliáveis, formou-se exatamente por sua singularidade: um topógrafo recém-formado, um universitário indeciso entre Engenharia e Letras, um artista plástico e etnógrafo autodidata do interior (os três brancos) e uma jovem universitária mestiça, que queriam ingressar na luta armada contra uma metrópole que se recusava a abandonar suas colônias quando quase todo o continente já era independente. Esses jovens viriam a fundar em Argel, em 1964, o Centro de Estudos Angolanos (CEA), uma organização de pesquisa e documentação que serviu de suporte à luta de libertação e à propaganda internacional contra o regime colonial português, onde foram lançadas as sementes de uma reflexão intelectual que os quatro aprofundariam ao longo das décadas seguintes.

Em contrapartida, ainda no cenário angolano, Carla Susana Alem Abrantes debruça-se sobre a escrita da nação a partir da trajetória do intelectual Mário António Fernandes de Oliveira. No trânsi-

to marcado entre Portugal e Angola, Mário vislumbrava a emergência de um projeto cultural para a nação angolana. Essa circulação para além das fronteiras nacionais angolanas imprimiu marcas não apenas em sua narrativa, mas também nas possibilidades para a nação dela resultantes, tecendo propostas de sociedade, literatura e Estado. Na perspectiva de Abrantes, o pensamento social sobre Angola é produzido de “dentro de casa”, pouco se discutindo as influências dessa circulação internacional sobre as representações e as temáticas escolhidas por intelectuais e cientistas. Além disso, não se considera que tais significados atribuídos a Angola, ao contrário de ampliarem cidadanias e a democracia, silenciem a pluralidade de experiências existentes e vividas pelas comunidades locais.

De modo ainda mais amplo, neste livro os autores examinam as múltiplas facetas do pacote semântico veiculado pelo termo África em Cabo Verde (em sua história, no contexto do turismo e da internet). Alguns dos capítulos deste volume trazem perspectivas complementares sobre o contexto do arquipélago que, apesar de ser considerado geograficamente como parte do continente africano, tem em sua história e configuração sociocultural uma relação ambivalente com este.

No capítulo que abre a coletânea, Wilson Trajano Filho revela imagens de África elaboradas a partir de Cabo Verde. Seu argumento é de que tais construções são cruciais para os cabo-verdianos pensarem a si mesmos e seus modos de viver. Ao lidar com um conjunto bastante diversos de atores – agentes do governo colonial nascidos em Cabo Verde e na metrópole, jornalistas locais, críticos literários, membros da elite mestiça das ilhas e das camadas populares – e de narrativas – *Boletim Oficial de Cabo Verde*, publicações, jornais locais, cartas, correspondências oficiais, conversas informais e rumores – o autor busca dar conta de um debate central para a sociedade cabo-verdiana ao longo de sua história, como a África adquire significados variados no processo de construção da nação cabo-verdiana em um jogo de aproximação e distância marcado por percepções contraditórias e ambivalentes do continente.

Sonia Melo também explora o cenário de Cabo Verde. A partir do trabalho de campo no país, a autora toma o espaço da internet

para mapear as interações e os espaços que os usuários cabo-verdianos habitam na rede. Ao lançar mão das categorias de espaços geoculturais, geolinguísticos e geodisapóricos a discussão nos leva à complexidade de contextos e linguagens acionadas pelos usuários no uso da internet com relevo para duas dimensões para a discussão iniciada por Trajano Filho em seu capítulo, a centralidade da língua portuguesa e o espaço da lusofonia como espaços virtuais que conectam Cabo Verde ao mundo, em especial ao mundo de sua diáspora. Seria a internet mais um espaço de aproximação a um Norte imaginado e de distanciamento ao continente?

A relação entre europeus e suas imagens de África é objeto de análise do capítulo de Andréa Lobo, a partir do caso de turistas europeus em visita a Cabo Verde. Com o objetivo de refletir sobre os sentidos de africanidade na relação entre cabo-verdianos e turistas europeus que se deslocam para o arquipélago em busca de experiências africanas “autênticas”, a autora dialoga com o capítulo de Trajano Filho ao retomar o tema das disputas em torno da suposta africanidade das ilhas. Na relação com turistas que buscam signos de uma África exótica em suas viagens, cabo-verdianos lidam com as ambiguidades de suas próprias imagens do continente.

Distanciando-se do mundo crioulo de Cabo Verde, os artigos de Juliana Braz Dias e Maurício Castro exploram construções sobre contextos africanos a partir da música. Braz Dias analisa a difusão e internacionalização da música africana. O foco de sua análise incide menos no ponto de vista de seus produtores e consumidores do que nos mediadores, que a fazem chegar em diferentes contextos internacionais e ser consumida por novos públicos ouvintes. A autora não deixa por menos de entender como o mercado e a cadeia produtiva da música internacional, através de gravadoras e lojas de discos, atribuem sentido aos produtos que comercializam, inclusive influenciando a experiência musical. Por outro lado, examina as ideias, imagens, valores e classificações que são agregadas a essas produções sonoras e sua recepção fora de casa.

Já Barros Castro busca examinar a contribuição do trânsito atlântico contemporâneo entre Brasil e Angola na construção das

identidades nacionais e diaspóricas existentes nos dois países, influenciadas pela cultura popular, no caso do samba e do semba. Sua análise parte de um contexto político-cultural específico, em Angola, no qual emerge o grupo musical N'gola Ritmos, em 1947, iniciando a retomada do semba e de raízes da cultura local, então motivados pela resistência ao colonialismo português. O Projeto Kalunga, realizado em 1980, composto por artistas brasileiros, que realizaram shows em três cidades angolanas, difundiu a música popular brasileira, em especial o samba. A partir da confluência dos dois eventos, o autor reflete sobre as mútuas influências entre os dois países.

Os trânsitos e fluxos religiosos também constituem temas da reflexão de Mísia Lins Reesink e de Patrícia Teixeira dos Santos. Os imigrantes africanos de língua portuguesa na Holanda e suas interconexões com a religião católica na Holanda é objeto de investigação de Lins Reesink. Segundo a compreensão da autora, a língua surge como uma variável importante para entender a realidade desses imigrantes católicos de língua portuguesa. Neste sentido, a Igreja católica tenta dar conta do particular (a língua portuguesa) e do universal (a religião católica). Com isso, cria-se contextos propícios para conflitos inter-étnicos (entre as diferentes etnias que compõem a comunidade de língua portuguesa) e supra-étnicos (entre os imigrantes de língua portuguesa e as demandas da sociedade e igreja católica holandesas). Entretanto, há um esforço visível dos integrantes das comunidades estudadas em procurar reduzir as tensões para manterem vivas as suas comunidades, reforçando as convergências em torno da fé católica e da língua portuguesa.

Partindo de espaços lusófonos (Brasil, Portugal e Angola), Teixeira dos Santos busca entender o processo de formação dos Imans, divulgadores do Islã, e suas relações com as universidades islâmicas no mundo árabe. Observa a autora que as lideranças que são preparadas para serem Imans não possuem vínculos com uma possível ascendência árabe. Nos casos do Brasil e de Angola, a maior parte do público atendido pelas mesquitas e sociedades beneficentes muçulmanas é de pessoas que nunca tiveram ne-

nhum membro da família que fosse muçulmano. As comunidades muçulmanas brasileiras e portuguesas traduziram e propuseram livros e artigos em língua portuguesa sobre como ser muçulmano dentro dos diferentes contextos nacionais, onde a língua portuguesa é a base da divulgação e ensinamento do Islã. Diante da necessidade da interação entre os projetos locais de integração e, ao mesmo tempo, do reforço ao pertencimento à grande comunidade dos crentes, a Umma, transnacional, as lideranças dessas comunidades produziram diferentes perspectivas da formação dos Imans e divulgadores da religião, buscando referências próprias e singulares para atingir os corações e fazer sentido social e religioso para as nações nas quais estavam inseridos.

Encerrando o livro, Antonio Motta analisa imagens da África, a partir de um ensaio fotográfico sobre a Sape (*Société des Ambienceurs et de Personnes Élégantes*). Tais imagens, de certo modo, servem para metaforizar o título e a proposta conceitual do livro: *A África fora de casa, imagens fora do lugar* que, como já foi ressaltado, busca por em evidência imagens de um continente enraizado num tempo presente e dinâmico que busca problematizar o lugar dos africanos no mundo contemporâneo. Daí porque Motta retoma o tema da Sape e dos *sapeurs* para desconstruir a imagem de uma África como projeção do passado, presa a um tempo mítico, como recorrentemente é visualizada a partir do olhar dos brasileiros. Nesse “fora do lugar” o que se vê é uma África cosmopolita, podendo partilhar das mesmas ambições e inquietações de seus homólogos do “primeiro mundo”, inclusive mimetizando, recriando e ressignificando valores, como é o caso dos *sapeurs*.

* * *

O aporte de recursos para a organização do Seminário e desta publicação foi viabilizado pelo Capes/Procad. Devemos tornar público também nossos agradecimentos aos colaboradores desta obra por aceitarem o desafio lançado.

BIBLIOGRAFIA

DIAS, J. B. E LOBO, A. S. (orgs.) 2012. *África em movimento*. Brasília: ABA Publicações.

MOTTA, A. 2012. “Da África em Casa à África fora de Casa (notas sobre uma exposição em trânsito)”. In: J. BRAZ DIAS e A. S. LOBO (orgs.), *África em Movimento*. Brasília: ABA Publicações.

SANSONE, L. (org.) 2012. *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: EDUFBA.

SPTZER, L. 2001. *Vidas de Entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental 1780-1945*. Rio de Janeiro: EDUERJ.

TRAJANO FILHO, W. 2010. “Introdução”. In: W. TRAJANO FILHO (org.), *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia/ABA.

_____. 2010. *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia Gráfica e editora.

_____. 2012. *Travessias Antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA Publicações.

CENÁRIOS, ATORES
E NARRATIVAS

Dentro e fora de casa: o pendular jogo de imagens da África em Cabo Verde¹

Wilson Trajano Filho

A nossa autoimagem raramente é compatível com as imagens que os outros têm de nós. Em situações em que prevalece alguma simetria de poder entre um *eu-sujeito* e um sujeito externo que observa e categoriza, esta é uma trivialidade que na sua simplicidade é de interesse para a análise antropológica, pois com grande recorrência ela tem papel de destaque no jogo identitário — o complexo processo em que interagem projetos para o devir, interpretações do passado, categorias classificatórias que organizam e dão sentido às concepções do mundo presente e esquemas práticos para a ação construídos no interior do grupo ou comunidade e também por gente com outros laços de pertencimento social. Por serem mais hipotéticas do que reais, deixo de lado as situações em que prevalecem assimetrias radicais que geram tanto a alienação plena ou o esquecimento de si como sujeito quanto a autossuficiência narcisista que, reduzindo o mundo ao eu, não é capaz de ver e conceber a existência de outros sujeitos.

No decorrer deste trabalho quero revelar as imagens muito dís-

¹ Várias pessoas contribuíram para a elaboração deste trabalho com conversas proveitosas e agradáveis, informações prestimosas e leitura crítica pormenorizada. Devo muito a Juliana Braz Dias, Andréa de Souza Lobo e Crisanto Barros pelas conversas e sugestões. Os méritos deste trabalho são consequência da colaboração destes colegas; já os seus problemas e imperfeições, estes são de minha inteira responsabilidade.

pares de África que têm sido elaboradas a partir de Cabo Verde e sugerir que elas são cruciais para os cabo-verdianos pensarem o seu país insular e o seus modos de viver. Cabo Verde é considerado geograficamente parte do continente africano. Porém, por causa de uma história, uma sociedade e uma cultura muito peculiares, a relação com a África é vivida de modo bastante ambivalente, gerando debates vigorosos que sugerem problemas não muito bem resolvidos de identidade. Nos últimos cem anos parece prevalecer, ora com mais ora com menos intensidade, a ideia de uma peculiaridade cabo-verdiana a meio caminho entre a Europa, a África e as Américas.²

Tradicionalmente, a peculiaridade cabo-verdiana tem sido posta como uma forma de mediação entre a Europa e a África. Porém, como outros colegas, penso que vale a pena acrescentar um terceiro, as Américas, em especial a América negra do Brasil e dos Estados Unidos, neste quadro. A ideia de que Cabo Verde é um Brasil em pequena escala está bastante arraigada no imaginário das ilhas. Creio que essa autorrepresentação é uma forma de lidar com a ambivalência que marca a relação dos ilhéus com o continente africano, fazendo uso do modelo elaborado pelos cientistas sociais brasileiros das décadas de 1930 e de 1940 para pensar a relação do Brasil com a África. O espaço que disponho não me permite ir muito além desta constatação, que, a meu ver, foi brilhantemente desenvolvida por Juliana Braz Dias num trabalho sobre as conexões musicais entre Cabo Verde e Brasil (Braz Dias, 2011). Neste trabalho, ela mostra que as representações das relações entre os dois países são um importante ingrediente para os cabo-verdianos falarem e pensarem sobre seu país. Então, seguindo as trilhas abertas por essa autora, proponho que a perspectiva por ela elaborada seja estendida para a América negra como um todo, incluindo os Estados Unidos.

2 Esta ideia encontra sua expressão mais bem acabada nos trabalhos dos intelectuais do grupo Claridade. Trata-se de um grupo de escritores e cronistas da vida na ilhas que se juntou em torno da revista que leva este nome, publicada irregularmente entre 1936 e 1960. Em seus trabalhos, o tema da identidade cabo-verdiana tem grande centralidade e, de modo geral, é pensado por meio da ideia de particularidade associada à insularidade. Sobre a literatura do país e os claridosos, ver Brookshaw (1996).

LIMPANDO O TERRENO

Dado o fato de ter usado acima a expressão “jogo identitário”, devo, com todas as letras, dizer a que venho e a que não venho e justificar minhas escolhas. A conjunção da ideia de jogo com a de identidade pode resultar (e frequentemente o faz) no que mais abomino na antropologia contemporânea — uma mistura de mistificação rasteira, subjetividade exacerbada, ênfase no mundo cultural do antropólogo e não no dos seus interlocutores, superinterpretação marcada pela atitude de suspeição contínua de todos os significados visíveis que concordam com o bom senso, metafísica pesada, antideterminismo radical embutido numa atitude pueril de anticientificidade, pendor para os jogos verbais mais simples com pretensão a ter valor literário e o abandono da busca pela falsificação. O tema da identidade se presta a realçar quase todos estes atributos, pois sofre, conforme demonstraram Brubaker e Cooper (2000) de excesso de significação ou, como tenho proposto, do um mal típico que assola as ciências sociais contemporâneas em seu afã de produzir celebridades: a obesidade conceitual.³ Isto intensifica, em especial, a índole anticientificista, quando à identidade se agrega a noção de jogo. Não aquela ideia sistemática desenvolvida por transacionalistas como Barth (1981) ou Kapferer (1972, 1976) ou nas formidáveis teorias microssociológicas de Goffman (1967, 1986). Trata-se antes de uma mutação mole da ideia de jogo ou de estratégia prática, potencialmente muito rica e produtiva tal como formulada por Bourdieu (1982, 1996). É quase uma desculpa para se evadir do universo das regras e das estruturas e se pôr ao abrigo de uma semiótica hermética em que as relações de similaridade e contiguidade (alegorias, analogias, metáforas, metonímias) são definidas com tal flexibilidade e generalidade que acabam por gerar um ambiente propício a toda sorte de automatismos associativos em que todas as coisas do mundo estão relacionadas umas com as outras (Eco 1993: 54).

Vou tratar aqui de como um significante — África — adquire significados variados, atribuídos por sujeitos sociais pertencentes

³ Para uma leitura menos ácida do conceito de identidade, ver Jenkins (2008).

a uma unidade social heteróclita — Cabo Verde. Varia, portanto, o sentido da ideia de África nos planos sincrônico e diacrônico, mas varia também a unidade social de pertencimento dos sujeitos que usam a ideia de África para pensarem a si próprios e a sua unidade de pertencimento. No eixo diacrônico, a principal variável a ser considerada é a do poder e tem a ver com a autonomia política da unidade em questão: Cabo Verde, como uma colônia, parte de um império colonial frágil, e como um Estado-nação independente. Há variações de monta no interior de cada um desses momentos. Por exemplo, no passado colonial encontramos um período de plena integração ao império e uma fase de contestação e resistência — o tempo do nacionalismo.⁴ Da mesma forma, o momento pós-colonial não tem se mostrado homogêneo. Os estudiosos da política das ilhas apontam para três fases do pós-colonial: a fase do partido único liderada pelo PAICV (até 1980 PAIGC), que perdurou até 1991, a fase de abertura e reforma constitucional que se seguiu, com a vitória da democracia liberal encabeçada pelo MPD, e o momento presente, que na realidade se inicia em 2001 com a retomada do poder pelo PAICV, desta feita através do voto popular.⁵ O eixo sincrônico é transversal ao diacrônico. Isto significa que por sincronia eu não estou me referindo a um momento histórico específico como o presente. Faço uso desta expressão analítica para ressaltar a heterogeneidade de classe, de ideologia, de origem social e geográfica, de capital educacional e de modos de inserção no mundo da vida dos agentes sociais cujas representações, falas e práticas serão examinadas no corpo deste texto.

Apesar de meu explícito mal estar com as visadas mistificadoras da identidade e de minha inclinação em prol de uma ciência social em que predominam a busca por sistematicidade, um mínimo de rigor metodológico e uma atenção especial com os dados, noto que as evidências que tratarei no corpo deste texto formam um conjun-

4 Para uma abordagem do período nacionalista e do momento da independência, ver Lopes (2002). Sobre o papel dos intelectuais cabo-verdianos neste momento da história, ver Anjos (2002, 2003).

5 Análises do processo que levou ao fim do regime de partido único encontram-se em Lima (1992), Furtado (1997), Koudawo (2001) e Évora (2004).

to muito heteróclito que milita contra a pretensão de cientificidade. Neste *corpus* estão postos lado a lado representações largamente compartilhadas e solidamente ancoradas na experiência dos sujeitos sociais, ideias estereotipadas sobre si e sobre o outro, perspectivas idiossincráticas de indivíduos de proveniência social variada bem como práticas sociais e estratégias heterogêneas num período de um século e meio. Tudo isto, devo dizer, orientado por ideologias políticas, por visões de mundo e por projetos para si e para outrem muito diferenciados. Por estas razões, este trabalho não pode ser outra coisa que um ensaio sem pretensões de constituir um argumento bem acabado sobre o lugar de Cabo Verde no mundo e, conseqüentemente, sobre o processo de construção da nação cabo-verdiana.

Ainda no sentido de fazer um desbaste, é necessário dedicar um dedo de pensamento à noção de pêndulo presente no título deste artigo. A expressão “pendular jogo de imagens” não quer dizer que haja uma variação regular no significado da palavra África nem que este ciclo tenha uma forma pendular, pela qual o que é denotado pelo termo em análise se alterna entre dois significados extremos, como se o tempo fosse reversível. Nada mais impróprio numa moldura em que variam o sentido de África e a natureza da unidade social Cabo Verde, que abriga os sujeitos que elaboram as imagens do continente africano aqui analisadas. Se há um jogo pendular, ele tem mais uma natureza sincrônica do que diacrônica e se relaciona, sobretudo, à heterogeneidade dos sujeitos que elaboram discursos sobre a África.

Devo também dizer a que não venho, para não ser mal compreendido. Não pretendo, ao examinar as ambivalentes imagens da África, entrar no acalorado debate sobre a identidade nacional que tem uma longa vida em Cabo Verde. Certamente, a relação com a África é um tema mal resolvido na identidade cabo-verdiana e tanto sua presença como sua ausência são muito significativas na forma como a disputa identitária tem se desenvolvido historicamente.⁶ O

6 Tratei do processo de construção nacional cabo-verdiano em Trajano Filho (2005). Anjos (2002, 2003) e Fernandes (2002) analisam o papel dos intelectuais na construção de uma identidade nacional no arquipélago, ao mesmo tempo em que são atores importantes deste drama político e ideológico.

lugar ocupado pela África no projeto identitário dos claridosos, de certo modo ainda hoje hegemônico, é uma espécie de ausência ou um banimento ao domínio da natureza. Ao formular o elogio à mestiçagem, os intelectuais claridosos, membros da elite mestiça local, geravam uma oposição dupla: entre Cabo Verde e África e entre Cabo Verde e Portugal. A primeira, de natureza radical, sugeria uma assimetria que colocava o habitante das ilhas numa posição vantajosa em comparação com a gente do continente. Esta vantagem tinha a ver com o fato do ilhéu mestiço estar na ordem da cultura, não sendo indígena nem selvagem, mas civilizado e cidadão (cf. Anjos 2002: 101).⁷ A segunda tinha natureza instrumental. Ela dava um papel de destaque à elite educada do arquipélago em relação aos portugueses. Seus formuladores pressupunham que, como estes, a elite local era conhecedora da escrita, das leis e códigos metropolitanos bem como dos valores cristãos, mas, diferentemente deles, ela tinha uma melhor compreensão dos modos de ser e viver da gente comum das ilhas. Daí, acreditavam estarem em melhores condições para fazer a dupla mediação com as camadas populares do arquipélago e com as populações indígenas da Guiné e Angola, para onde muitos foram como funcionários coloniais. Parece-me haver duas versões desta oposição instrumental. Uma moderada, que aproximava esta elite mestiça a Portugal, se não em pé de igualdade, ao menos a habilitando para reivindicar uma peculiaridade cultural para as ilhas. Tal versão encontra expressão poética nos versos do poeta nativista Pedro Cardoso, feitos na ocasião da apoteose à língua portuguesa em 1946:

“Eu, em África nascido/de duas raças oriundo/sou português
inteiriço/de antes quebrar que torcer.../enquanto o mundo for
mundo/serei sempre português/pois pelo sangue e sentir/o sou
da cabeça aos pés”.

7 O regime de indigenato, que dividia a população entre indígenas e civilizados, foi até a sua supressão em 1961 o principal mecanismo de regulação dos direitos nas colônias. Enquanto a pequena população civilizada tinha direitos plenos de cidadania, os indígenas eram regulados por dispositivos legais especiais que impediam o livre trânsito e os obrigavam a regimes de trabalho diferenciado, muitas vezes compulsório. De modo interessante, o regime de indigenato nunca se aplicou a Cabo Verde.

A outra, mais radical e ufanista, sugeriria uma ligeira superioridade dos cabo-verdianos em relação aos europeus. Não encontrei nenhuma evidência escrita disto sob a forma de projeto identitário, mas ouvi inúmeras vezes de antigos ilhéus que eles eram mais letrados, mais civilizados e mais cosmopolitas do que muitos lusitanos da metrópole. E, frequentemente, lançavam mão de supostas estatísticas de escolaridade e de analfabetismo nas ilhas e em Portugal para fundamentar seus argumentos.

Neste projeto identitário hegemônico, a África é banida da vivência cabo-verdiana; ela é exterior à cultura das ilhas, que é peculiar. Esta é certamente uma percepção negativa, mas de modo muito interessante esta imagem sombria, que é produzida pela reflexão interessada e tem uma natureza política e instrumental, às vezes se traveste de visada primordial. É parte cuidadosa e conscientemente elaborada de um projeto para o devir coletivo. Banindo a África a um mundo pastoral e imaginário, fora do mundo da cultura, os claridosos se apropriam dela, mas apagam todo paradoxo e toda ambivalência da apropriação. De todo modo, não são estas as imagens que busco, mediadas com cuidado crítico pela reflexão que orienta a formulação de projetos políticos, narrativas históricas e interesses ideológicos. Quero, ao contrário, as imagens automatizadas pelo hábito e pelos preconceitos corriqueiros, filtradas na sua imediaticidade pelos valores da cultura. E nos paradoxos, ambivalências e contradições que deste conjunto heteróclito emergem, espero encontrar os traços não diretamente visíveis de uma força ou de um valor comum a orientar toda a profusão de imagens que apresentarei a seguir.

Exporei aqui o rumorejar ruidoso e confuso que resulta das vozes de uma gama diferenciada de gente. As ideias de África aqui examinadas são veiculadas por gente posicionada diferentemente na estrutura social do arquipélago. Muitas foram elaboradas por agentes do governo colonial nascidas em Cabo Verde e na metrópole, ocupando um amplo leque de posições no aparato administrativo. A África também é imaginada por jornalistas locais e do Portugal continental, críticos literários, poetas, antropólogos, gente educada oriunda da elite mestiça das ilhas

e das camadas populares, como *rabidantes*⁸, taxistas, peixeiras, açougueiros, e clientes de estabelecimentos comerciais. Os meios de veiculação destas imagens também são variados, incluindo o *Boletim Oficial de Cabo Verde (BOCV)*, publicações pertencentes ao gênero “literatura colonial”, jornais locais desde o fim do século XIX até o presente, cartas pessoais, correspondência institucional, conversas informais com meus interlocutores e rumores com grande poder de circulação. A abrangência temporal é de cerca de 160 anos, começando com uma curiosa circular datada de 1849 do governador da província para os administradores dos concelhos de todas as ilhas, exceto o da ilha Brava.

CABO VERDE, ÁFRICA E O FIM DA INDIFERENCIAÇÃO

Começo procurando um momento de indiferenciação que, tal qual os mitos analisados pelos antropólogos estruturalistas em que bichos e gente conversavam e se casavam, mistura Cabo Verde e África. Neste início fundador nem um nem outro termo se distinguem. Tudo que há é uma paisagem vagamente descrita por um sujeito que decididamente não a habita.

Encontro um traço deste tempo de indiferenciação na circular que o governador de Cabo Verde, João de Fontes Pereira de Mello, enviou em 1849 a todos os administradores dos concelhos, com exceção do da ilha Brava, onde se achava instalado. Ele notava que em todas as ilhas era tolerado “*o indecente, e extravagante costume de andarem inteiramente nus, sem postura alguma, não só as crianças de pouca idade, mas igualmente adultos de ambos os sexos*”. Tal costume indicava haver um déficit civilizatório incompatível com o verdadeiro nível de civilização já alcançado em outros aspectos da vida local. Então, para evitar que os estrangeiros presenciassem tão constrangedor espetáculo, ele ordenava que os administradores empregassem os meios que lhes parecessem mais convenientes para pôr fim ao “uso gentílico da nudez absoluta”. Contudo, o chefe do governo

⁸ Termo crioulo que designa a mulher envolvida no comércio, formal ou informal.

recomendava que eles levassem em conta a índole do povo sob suas jurisdições e que fossem evitados os meios rigorosos ou violentos e a imposição de formas específicas de vestuário: que cada um vestisse o que pudesse “para se apresentar honestamente”.⁹

A circular não menciona “África” uma única vez e o que hoje entendemos por Cabo Verde é sugerido pela referência à “todas as ilhas deste arquipélago”. A este respeito, vale notar que a Guiné só ganhou autonomia administrativa com relação a Cabo Verde em 1879 e que até então era parte desta Província. Desta forma, a África era na ocasião da circular uma das unidades constituintes de Cabo Verde. O autor do édito era português, provavelmente do continente. Escrevendo da ilha Brava, não abrangida por sua circular, ele se colocava à parte dos habitantes da Província e os atributos que escolheu para marcar a diferença entre esta (incluindo a Guiné) e a metrópole, de onde vinha, eram a nudez, a indecência resultante desta e o gentilismo. O vestuário e a exposição do corpo, como bem nos ensina Elias (1978), são partes do processo civilizatório tanto quanto os modos à mesa, os cuidados com as funções corporais, as atitudes entre os sexos e o decoro linguístico. O início fundador caracterizado pela indiferenciação entre Cabo Verde e África é concebido assim em termos de uma etapa do processo civilizatório em que a Província (as ilhas e a Guiné) era, à época, habitada indiferenciadamente por gente nua, carente de civilização e decência.

O processo civilizatório, que assume a forma exterior da progressiva moderação nas maneiras, autorrefreamento dos impulsos e das paixões e a gradual incrementação de um quadro geral de referência que poderíamos chamar de conduta civilizada, progressivamente se afirmou como o traço estruturante a diferenciar Cabo Verde da África. Conforme foi assumindo um papel diacrítico, a ideia ou valor civilização foi ganhando novos significados. Se no começo indiferenciado era definida apenas em termos de nudez, indecência e gentilismo, gradativamente ela também passou a ser concebida como um complexo que incluía comportamento moral, regras dietéticas e hábitos de higiene, polícia e controle.

⁹ *BOCV* de 18/08/1849, pág. 207.

Passados cerca de dez anos da circular do governador Pereira de Mello, o funcionário colonial metropolitano Francisco Travassos Valdez visitou as ilhas de Cabo Verde e a costa ocidental da África. Seu relato destaca o estado de imundice que caracterizava a vila de Ribeira Grande, na ilha de Santo Antão. Por causa da sujeira e da falta de ventilação, a povoação era assolada todos os anos por peste ou outro flagelo qualquer (Valdez 1864: 132). A ilha de Santiago também tinha vários sítios doentios. Os pântanos que cercavam a cidade da Praia contribuía para as terríveis febres que causavam a péssima imagem do local, por serem focos de miasmas que viciavam a atmosfera do lugar. Na cidade propriamente dita, as ruas eram largas e bem alinhadas, mas havia muitas palhoças sujas entre as quais transitavam porcos, galinhas e até macacos (1864: 198, 201). Dadas essas condições ambientais, a profusão das febres, o calor excessivo e outros flagelos do corpo e do espírito, Valdez acreditava que os europeus que viviam há longos anos no arquipélago perdiam a bondade, o respeito pela liberdade e adquiriam uma orgulhosa superioridade que os transformava em verdadeiros bárbaros. Os negros, aparentemente acostumados a tão doentias condições, tinham pouca inteligência, mas eram dóceis, afáveis e bons imitadores (: 208). Eram preguiçosos ao extremo, só se movendo com a promessa de encontrar no final a aguardente e o batuque, com suas desavenças e entreveros (: 222-223). Na Guiné, a situação tinha contornos ainda mais dramáticos. Descrevendo sua chegada em Bissau, as primeiras observações destacavam a bebedice dos negros, as imundices do desembarcadouro e os venenosos miasmas que o recém-chegado era obrigado a aspirar. No calor sufocante e úmido da povoação sobrevinha logo a febre e frequentemente a morte (: 310-311). Por isto, criticava as condições e a própria localização da vila. Se não bastasse o relevo pouco acentuado, havia ainda a ação das marés, que deposita na baixa-mar uma enorme quantidade de detritos orgânicos no chão. Com o passar das horas e com o calor, estes fermentavam produzindo miasmas purulentos que tornavam a atmosfera venenosa. Em conjunto, esses fatores ambientais faziam com que o recém-chegado transpirasse excessivamente e sofresse com frequentes constipações e febres.

E como se as causas ambientais não fossem por demais perversas, Valdez agregava ainda algumas razões de natureza comportamental, dentre as quais as imundices depositadas nas casas, ruas e praias, as casas mal construídas, muito úmidas e mal arejadas, o consumo excessivo do álcool, a preguiça, a propensão ao maquear, o batuque e as desordens que ele provoca. Isolando-se a razão social, nota-se que os motivos principais que levavam à insalubridade e à doença eram, por um lado, a inexistência de regras que asseguravam a moral, a ordem e o bem-estar público e, por outro, a debilidade em fazer com que elas fossem cumpridas, quando existiam. Assim é que Valdez afirmava sobre Santo Antão:

“não havendo limpeza e regular *policia* é *quasi impossivel* encontrar-se salubridade seja em que terra for” (: 133). Sobre a Guiné, argumentava: “vem juntar-se [às condições ambientais] o desleixo e a incúria da *policia* ali, e dos próprios habitantes” (: 319).¹⁰

O diagnóstico feito e as regras de conduta prescritas por Valdez dizem respeito diretamente ao tema da civilização, mas agora com campo semântico alargado. Gradualmente, este tipo de associação passou a ser recorrente nas descrições da Guiné dos séculos XIX e XX. Ele legitimava o discurso que associava insalubridade ambiental com afecções morais e dava um passo extra em direção a uma maior monitoração da passagem de substâncias entre o espaço anatômico do corpo e o espaço ambiental (Butchart 1998: 74). Tal associação acabou sendo internalizada pela elite da sociedade colonial no início do século XX como arma retórica nas intrigas políticas. Por exemplo, dois anos depois da implantação da República em Portugal, o comerciante cabo-verdiano Valentim da Fonseca Campos dizia ser a Guiné um escoadouro de todos os

¹⁰ Aparentemente esta percepção da África em meados do século XIX não era exclusiva dos portugueses e não se referia apenas à Guiné. A historiadora francesa Odile Goerg (1997, II: 43-44) desvela o espírito da época notando que, na Serra Leoa, agentes posicionados em campos diferentes do espectro social explicavam a elevada morbidade local como produto de fatores tão diversos como as condições ambientais ou a maldição dos trópicos, a incúria na administração dos serviços sanitários, a vida desregrada das pessoas, o abuso do álcool e o desrespeito às regras básicas de higiene doméstica e pessoal.

parasitas e propugnava pelo fim da “militarite aguda” que atacava a administração das colônias (Campos 1912: 9, 43). O também cabo-verdiano Luiz Loff de Vasconcelos, advogado e jornalista com grande trânsito entre Cabo Verde, Guiné e Portugal, em seu libelo de defesa dos acusados da Liga Guineense usou o mais pesado arsenal simbólico derivado da equação que associa qualidades ambientais com temperamentos e qualidades culturais. “Militarite hyperaguda” e “colonite” são algumas das expressões por ele utilizadas, oriundas do universo da saúde, para afirmar a natureza patológica da vida colonial e o poder da força imaginativa no meio tropical: dizia ele que o *raconteur* e a colonite são estados mórbidos (Vasconcelos 1916: 50).¹¹

O TRAÇO DISTINTIVO: A CIVILIZAÇÃO

Em 1857, o cirurgião Dr. Francisco Frederico Hopffer, de uma família da elite de Santiago, deixa descrito esta preciosidade no *BOCV*:

Com quanto o meu estado de saude seja valetudinario, soffrendo eu de palpitações do coração e do systema nervoso d'um modo atroz, tudo resultado do meu destacamento de 20 mezes na Guiné, d'onde, há apenas 14 dias, regressei, todavia não posso continuar a gosar a licença que me foi concedida, vendo a minha patria em perigo, pela epidemia cholericã que lhe bate á porta. — Estou fraco e exausto de forças phisicas, mas so-beja-me a vontade de servir aos meus conterraneos. O tempo das epidemias é o campo de glória para o facultativo, e bem nos custa essa glória.

Doente e alquebrado, assentado no hospital, ministrarei os cuidados da minha profissão aos que d'elle carecerem. Se não puder, pelas ulceras que ainda tenho nos pés, vêr os doentes, andando, vel-os-hei, n'uma cadeirinha. Finalmente, quero morrer no meu posto d'honra, aonde gloriosamente já succumbiram dois collegas.¹²

11 Pelissier (1989) e Trajano Filho (2005) tratam dos eventos ocorridos em torno da Liga Guineense entre 1910 e 1915.

12 *BOCV* N° 2, 23/03/1857, pág. 7.

Esta passagem sugere com um romantismo piegas que a indifferenciação entre Cabo Verde e Guiné começava a se desfazer e que o processo civilizatório alcançava as ilhas de modo inexorável. É verdade que a epidemia assolava o arquipélago e que 20 meses na Guiné causam severas palpitações no corpo e no espírito, mas só uma pessoa verdadeiramente civilizada sacrifica-se em nome da pátria, da glória e da honra.

A seguir, examino como o valor civilização gradativamente se afirmou como o traço distintivo a diferenciar Cabo Verde da África. Os debates em torno das “ilhas adjacentes” são exemplares.

O governo português adotou, em 1835, uma organização administrativa que dividia os territórios nacionais em três tipos: o continente, as ilhas adjacentes (que eram a Madeira e os Açores), e as províncias ultramarinas, administradas a partir do Ministério da Marinha e Ultramar. Essa divisão estava implicitamente relacionada a um gradiente de civilização e a uma hierarquia social e política que sempre foi objeto de disputa. Por exemplo, o relatório ministerial que analisava a organização administrativa de Cabo Verde em 1892, escrito por J. Dias Ferreira e F. J. Ferreira do Amaral, assim exprimia numa de suas passagens:

*A muitos se tem afigurado que a provincia de Cabo Verde se deveria dar uma organização semelhante á dos Açores e Madeira, apoiando esta afirmativa na **relativa civilização** dos povos caboverdeanos e **sua indole pacifica e benevola**.*

*Não nos parece que tal afirmativa, apesar de se apoiar nos dois elementos perfeitamente verdadeiros a que aludimos, possa aceitar-se como verdade scientifica, por quanto de uma tão rápida transformação não poderão resultar vantagens, e antes por mais avisados temos que primeiro se coloque a provincia em condições económicas e financeiras, que possam suportar o aumento de despeza que de uma tal organização necessariamente adviria (...), do que para felicitar os povos caboverdeanos, que são dignos de toda a consideração pelas suas **tendencias civilisadoras, pela vida de familia** que tanto apreciam e respeitam, **pelas virtudes civicas que professam**, mas aos quaes **faltam ainda os elementos de educação scientifica** para uma situação que poderia lisonjear-lhes o amor proprio*

que, por não estar em relação com aquele fator essencial, seria quasi inexequivel (grifos meus).¹³

Como está claramente exposto no texto, apesar da “relativa civilização” e da “índole pacífica e benévola” dos habitantes do arquipélago, os ministros do reino achavam por bem postergar tal decisão em vista dos custos econômicos e financeiros que a mudança administrativa acarretaria.

Em 1899, o assunto volta à baila na imprensa cabo-verdiana. Num artigo com o sugestivo nome de “Cabo Verde na Vanguarda das Colônias Portuguesas”, o colunista europeu J.B. argumenta que, de fato, as ilhas de Cabo Verde deviam ser consideradas “adjacentes” em razão de sua importância e da instrução e dos costumes de seus moradores. Acerca da instrução dos ilhéus, menciona os poetas e prosadores cujos escritos “correm o mundo”; no que tange aos costumes, diz que não são inferiores aos de algumas províncias do Portugal continental. À guisa de conclusão, o colunista afirma que chamar Cabo Verde de província africana não significa

“que aqui há só pretos e selvagens. Aqui, em geral, há menos selvagens do que em algumas províncias europeias e a pura raça preta tende a ficar extinta. Ilhas há onde se veem menos pretos do que em Lisboa, e os que há são tão inteligentes e civilizados como os brancos.”¹⁴

O artigo de J.B. na *Revista de Cabo Verde* não elabora explicitamente uma imagem da África, mas sugere, pelo contraste, os tons com os quais o autor compõe a sua imagem do continente. Destaco aqui a associação que faz entre pretos e selvagens.

Uma outra matéria jornalística, nos informa que o significado subjacente ao debate sobre as ilhas adjacentes pode assumir outras formas. Talvez a que mais legitimidade ganhou, a que se consolidou com o movimento em torno da revista *Claridade* e seu nativismo particularista, pode ser encontrada em forma embrionária numa matéria chamada “Definindo os Campos: Euro-

13 Esta passagem encontra-se reproduzida no artigo de Augusto Miranda, publicado no *Jornal Cabo Verde* N° 2, 20/01/1920, pág. 1.

14 *Revista de Cabo Verde* N° 3, março de 1899, págs. 88-89.

peus e Africanos”, publicada no jornal *O Futuro de Cabo Verde* em 1913. Nela, o editoralista afirma que o periódico não é órgão de africanos nem de europeus, mas do “Arquipélago”. Com este texto, o autor pretendia repudiar e responder a insinuação de um jornal concorrente — *A Voz de Cabo Verde* — neste sentido. Condenando a divisão dos cabo-verdianos entre africanos e europeus, a matéria, por sua vez, insinuava que este era o filão explorado pelo concorrente.¹⁵

A polêmica ao redor do tema das ilhas adjacentes parece ser interminável. Volta e meia ela reaparece, frequentemente no contexto das disputas políticas e ideológicas. Depois de o MPD assumir o poder, em 1991, circulou longamente o rumor de que Cabo Verde estaria prestes a ganhar um status equivalente ao da Madeira e dos Açores na República Portuguesa. O rumor era fundado numa suposta declaração de Mário Soares, figura proeminente da vida política portuguesa, neste sentido. Alguns anos depois, com a criação da zona do euro, o rumor volta a circular entre a classe média urbana da capital de que o país estaria prestes a se integrar de uma maneira especial à União Europeia. Durante todos esses anos, o argumento tem sido basicamente o mesmo: trata-se de um país pequeno, com uma parte substancial de sua população já a viver na emigração (o que diminuiria os impactos causado por uma eventual integração), com vida política democrática estável (isto é, diferente dos países africanos) e com uma população cristã e instruída.¹⁶ No momento da escrita deste texto, o meio político de Cabo Verde e a elite urbana da Praia viviam um momento de intensa comoção político-existencial depois do Secretário-Geral Adjunto da ONU e também Secretário-Executivo da Comissão Econômica para a África das Nações Unidas, o guineense Carlos Lopes, ter, segundo ele, “agitado as

15 *O Futuro de Cabo Verde* Nº 28, 6/11/1913, pág. 1.

16 Estou tratando estas estórias como rumores, pois meu acesso a elas sempre foi pela via da oralidade; elas sempre chegaram a mim como narrativas não oficiais da vida pública, apresentadas com um forte teor dramático por sujeitos que nunca tinham acesso à fonte original de informação, mas que a receberam de alguém que supostamente o tinha. Estes são os traços principais a caracterizar os rumores. Ver Trajano Filho (1993, 2001, 2002).

consciências” locais ao afirmar que a economia e a política cabo-verdiana estariam excessivamente ancoradas numa União Europeia em recessão e crise, quando deveriam estar voltadas para o continente africano, que está a viver um período de efervescência econômica. As notas históricas sobre as ilhas adjacentes, os rumores mencionados e a polêmica causada justamente por um guineense trazem à mente o conhecido mote de Bhabha (1994: 89) sobre os sujeitos coloniais e a faculdade mimética, no caso, sobre a relação entre Cabo Verde e a Europa (continental ou insular, como a Madeira, os Açores e as Canárias): *almost the same, but not quite*.

Na matriz imagética de África até agora examinada, o déficit de civilização é o traço mais recorrente a caracterizar explícita e implicitamente as percepções sobre o continente de cabo-verdianos muito diferentes entre si. Contudo, este déficit é, na realidade, uma inferência minha já que o termo África não é invocado nos discursos. É num gênero de literatura popular, muito apreciado entre os estratos letrados das colônias africanas e do interior do Brasil e de Portugal, que vou encontrar uma imagem explícita da África associada ao déficit civilizacional. Este texto foi publicado em 1881 no *Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro* por Gaudêncio da Silva Gonçalves, da cidade da Praia. Narra-se nele uma expedição militar feita pelos *grumetes* de Bissau ao rio de Cageguta, no chão dos manjacos.¹⁷ O motivo para a razia dos luso-africanos foi a pirataria dos manjacos, que se apossaram do carregamento de uma embarcação de Bissau e mataram sete pessoas da povoação. Uma vez chegada à cidade, a notícia da morte dos companheiros causou furor e ódio. Os *grumetes* fizeram uma subscrição e arrecadaram recursos para promover uma expedição de vingança aos parentes e amigos. Três dias depois, dezenas de embarcações partiram do porto carregadas de gente armada com espingardas, espadas e azagaias. Passados oito dias, a po-

17 *Grumete* era a categoria usada na Guiné até a década de 1920 para designar os luso-africanos que viviam nas *praças* (povoamentos) crioulas da costa africana. Eles eram carregadores, remadores, intermediários e representantes das casas comerciais dos centros crioulos que negociavam com os povos indígenas da região.

pulação de Bissau acordou com tiros de espingardas vindos do rio. Era a frota da vingança anunciando o seu retorno com vários prisioneiros acorrentados. A seguir, passo a palavra ao cabo-verdiano autor do texto, que retrata a ambivalência civilizacional de uma África (com manjacos piratas e *grumetes* vingativos) em que predominavam instintos naturais, violência, e efervescência descontrolada nas celebrações.

Mulheres e crianças, cingindo na cabeça vistosas coroas entretidas de flores, percorriam as ruas da vila entoando cantigas; e os *grumetes* com seus trajes guerreiros, uns empunhando espadas, outros azagaias, acompanhavam-nas, dançando e folgando. À noite, a extramuros da vila, ao som dos acordes do balafo e de estrepitosas palmas, **dançava-se vertiginosamente** o catatua.

Isto revela que mesmo onde a **civilização**, no seu incessante caminhar, não pode ainda derramar a sua benéfica luz, predomina o **instinto natural** de vingar os ultrajes à pátria e os *grumetes* vingaram-na (grifos meus).¹⁸

A África também oferece aos cabo-verdianos uma espécie de palco onde eles mesmos (ou em companhia da gente da metrópole) desempenham sua missão civilizadora e inventam para si uma tradição de civilizadores-colonizadores. Em 1970, nos estertores do período colonial, uma curiosa nota do jornal *O Arquipélago* com o título “Morreu na metrópole uma caboverdiana que combateu ao lado de Teixeira Pinto” revela o esforço por se inventar uma tradição civilizadora em África a partir de Cabo Verde. A matéria noticia o falecimento, em Lisboa, de Carlota Lima Pires, então com 81 anos. Chamada de “a mais antiga colona da Guiné”, “primeiro soldado da Guiné” e “mãe dos soldados”, Carlota foi para o continente africano em 1910 e parece ter presenciado os episódios do chamado “extermínio da Guiné” perpetrado pelo capitão Teixeira Pinto na década de 1910. Verdadeiro morticínio que a historiografia colonial chamou de “guerras de pacificação”, estes eventos representam a implementação real do poder colonial na Guiné e, com isto, a conclusão de uma importante fase do processo civilizador, mas é paradoxalmente um representante exemplar da violência bárbara do civilizador. O

18 *Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro*, 1881, pág. 157.

interessante nesta nota de propaganda política é a inclusão de uma cabo-verdiana na história, a sinalizar que a civilização requer a existência de um corpo materno que a nutre e protege. E para dar maior autenticidade à tradição inventada num momento errado (quatro anos antes da independência do país e da derrota do projeto colonialista) a matéria conclui que o corpo da “mãe dos soldados” foi transportado de Lisboa para Bissau, onde foi sepultada.¹⁹

Será, contudo, numa surpreendente associação com a arte da representação e com o espaço em que ela é feita que encontro uma curiosa menção a África apontando para um Cabo Verde civilizado. Em torno da prática teatral construiu-se uma interessante série de imagens sobre a sociedade da Cidade da Praia, sobretudo de sua elite. O primeiro texto que encontrei foi publicado no *Boletim Oficial*, noticiando o auto de inauguração em 1863 do Teatro D. Maria Pia de Saboya. A justificativa para tal feito reporta a um momento ainda pouco diferenciado em termos civilizacionais entre Cabo Verde e África a caracterizar a vida na Praia. O texto argumentava:

*Se nos paizes mais cultos se conheceu a necessidade d'um Theatro que deleite e instrua, ...não só porque a **civilização mal começa a desabrochar**, mas porque esse passatempo nos mitiga as saudades da mãe patria, e nos indemnisa em parte dos soffrimentos que não poucas vezes nos acarreta a **insalubridade d'este paiz**.*

Finalmente de todos os modos de enganar o tempo é a pratica do Theatro que melhor preenche as condições mais desejadas, a combinação do util com o agradável.

(...)

Com effeito, reunidos alguns cavalheiros concordaram em abrir uma subscrição para começar o Theatro, principiando por convidar o Exmo. Sr. Governador Geral, Carlos Augusto Franco, para tomar a presidencia da Commissão encarregada de promover o andamento d'esta empreza.

No dia 21 de Fevereiro do corrente anno, fez-se a inauguração com a denominação do Theatro D. Maria Pia de Saboya.

(...)

19 O Arquipélago N° 426, 08/10/1970, pág. 10.

Para esta terra, mais um meio civilizador; para o actual Governador Geral, o Exmo Sr. Carlos Augusto Franco, mais um monumento que atestará aos vindouros, que o seu governo marcára uma era de progresso e civilização (grifos meus).²⁰

A ideia central a motivar a criação deste espaço tinha a ver com a vontade de agregar modos civilizados à vida social na cidade da Praia. Desconheço os desdobramentos desta iniciativa. O certo, porém, é que quatro anos mais tarde, em junho de 1867, foram publicados os estatutos da Sociedade Dramática do Theatro Africano.²¹ A partir de então, encontramos uma série de matérias relacionadas a este teatro cujo nome remete a uma África idealizada para veicular, pelo contraste, o elevado grau de civilização em Cabo Verde e para reivindicar a autenticidade criadora da peculiaridade cultural do arquipélago.

Em 1870, numa mesma matéria do *BOCV*, que parece ser uma das primeiras do gênero *fait divers*, são mencionados vários atributos de um mundo civilizado: rumores, divisão sexual das afeições, entreajuda, religião, integração política, boa governação, bailes, locais de leitura, vacinação, artes e o Teatro Africano.

*Não faltam boatos na cidade, e todos elles mais ou menos festivos e civilizadores. Diz-se que uma commissão de tres senhoras das mais elegantes da cidade, querendo secundar os desejos do novo Governador da provincia e inspirando-se de seus sentimentos piedosos em que o bello sexo tanto se distingue, pretende abrir uma subscrição para um bazar de que o producto reverterá em favor da **edificação de um templo**, que seja digno d'esse nome e da capital do archipelago.*

(...)

Affirma-se tambem que alguns cavalheiros... pretendem associar-se com bizzarria e largueza á obra sympathica da construcção de um novo templo na cidade. Entendem elles.. que n'essa obra... toda a provincia é solidaria e coirmã.

20 *BOCV* N° 28, 23/07/1863, págs. 133-134.

21 *BOCV* N° 26, 29/06/1867, págs. 131-133. É possível, no entanto, inferir que os dois teatros por algum tempo coexistiram, a notar pelos anúncios de espetáculos no Teatro *D. Maria Pia de Saboya* publicados nos *BOCV* N° 29, 20/07/1867, pág. 152 e *BOCV* N° 39, 28/09/1867, pág. 224 e *BOCV* N° 40, 07/10/1871, pág. 204.

*Há também quem afirme que o corpo do commercio da cidade, a exemplo da camara e dos funcionarios publicos, vae em breve **dar um baile** em obsequio do novo Governador, com o intuito de significar que essa importante classe da sociedade não é menos interessada do que qualquer outra na marcha livre e paternal de um bom governo.*

*Tudo isto significam alegrias promettidas á cidade, mas **alegrias que teem todas mais ou menos um lado util e civilizador.***

*No dia de Santo Antonio há uma recita de curiosos no **Theatro Africano**, em que se diz achar-se empenhada uma boa parte da sociedade da Praia...*

*Prepara-se também um **gabinete de leitura**, aonde os estudiosos e os amigos da sociedade se poderão encontrar ás noutes nas suas horas de ocio ou de applicação.*

*A **vaccina**, este providencial antidoto contra uma das enfermidades mais repugnantes e perigosas, que por vezes tem flagelado esta provincia, vae-se dilatando e propagando por todas as ilhas do archipelago, graças ao incasavel zelo do chefe do serviço de saude auxiliado pela cooperação do Governador da colonia (grifos meus).²²*

Um ano mais tarde, o mesmo número do Boletim Oficial que veiculou uma nota reportando o fim da insurreição comunista em Paris, num claro sinal de cosmopolitismo e de apoio à ordem e “segurança das vidas e propriedades”, também noticiou a récita havida no Teatro Africano, em que foram encenadas três comédias pelos tripulantes da canhoneira *Tejo*. O público que acorreu à elegante sala apreciou o espetáculo, ficando ansioso para que a guarnição da *Tejo* continue “mimoseando a sociedade d’esta capital com récitas tão apreciáveis”.²³ Inúmeras outras récitas neste teatro foram anunciadas no *BOCV* e nos jornais da colônia, dando a entender que as artes cênicas encontravam em Santiago um solo relativamente fértil e que a frequência ao teatro era um indicador da civilização que florescia nesta África quase pastoral e circunscrita que era o *Teatro Africano* na Cidade da Praia.

²² *BOCV*, suplemento ao N° 22, 02/07/1870.

²³ *BOCV* N° 24, 17/06/1871, pág. 122.

Parece que a década de 1870 foi um tempo em que floresceu um sentimento de cosmopolitismo civilizado na pequena elite educada da Praia. Estes são anos que se seguiram às terríveis secas da década anterior que levaram à morte dezenas de milhares de ilhéus e instituíram as políticas da imigração forçada para São Tomé. O templo religioso, o espaço destinado à leitura²⁴, bailes, a vacinação e as artes cênicas relativamente enraizadas no meio urbano atestam este sentimento cosmopolita que encontrou no colonismo social o seu melhor veículo de expressão. Um traço disto encontra-se numa nota publicada por alguém de nome (ou pseudônimo) Ulysses sobre uma *soirée* promovida por dois funcionários públicos da capital da Província no final de janeiro de 1874, por ocasião do batismo de seus filhos. Eu a cito extensivamente para dar uma pitada de cor local ao meu argumento de que por esta época já estava firmada a diferença entre o Cabo Verde civilizado e uma África carente deste atributo, e que tal diferença ganhava uma nova âncora: a língua.

(...)

Voltemos, porém, á *soirée*.

Esteve ella animadissima, bem servida e assás concorrida. Nem menos de 28 senhoras a abrilhantaram, já com os seus dotes naturaes, já com as suas toilettes de primoroso gosto, no requinte da caprichosa moda. Dir-se-hia, em verdade, que nos achavamos nos salões da escolhida sociedade lisbonense.

(...)

Contradansou-se, lanceirou-se, polkou-se, mazurkou-se e walsou-se sempre com grande animação até já depois do sol estar alto, 7 horas e meia da manhã; tendo-se retirado todos, depois d'uma noite tão agradavelmente passada, em extremo penhorados pela amabilidade das donas da casa e cortezia de seus esposos.

Agora, ao terminar, uma pergunta aqui muito baixinho. Por que não hão de as nossas elegantes, que tão correctamente fallam o portuguez, e que até mesmo com tão notavel graça se exprimem nesta classica lingua luzitana, banir absolu-

24 A partir de 1878 são publicadas no BOCV a relação dos livros e panfletos recebidos pelo gabinete de leitura, que foi o embrião da biblioteca pública. A primeira lista de meu conhecimento foi publicada no BOCV N° 26, 19/06/1878, pág. 130.

tamente das salas o crioulo, esse apanhado do mais baixo e irrisório de todos os idiomas, preteritos, presentes e futuros, que graça alguma tem, e que tão desagradavelmente cai na boca, sempre bella e sympathica, d'uma dama gentil?

*Se as rogativas de um pobre velho, coberto de cabellos brancos, pudesse ter ante Suas Excelências algum acolhimento, nós ousariamos requerer-lhes, solicitar-lhes, pedir-lhes que houvessem de **considerar como molestia epidemica e contagiosa** isso a que se chama crioulo, deixando-o, ao transporem os limiares das portas das salas, de quarentena nos corredores ou nas casas internas.*

*Resta-nos acrescentar, e com intima satisfação o fazemos, que, dando conta d'esta soirée, não podemos deixar de notar que ella, junta a tantas outras que ultimamente tem havido, dão uma approximada **medida da civilização** do paiz, o que sem duvida, deve ser grato ao dignissimo chefe da provincia, do bom gosto dos seus esclarecidos e bondosos habitantes, e da boa intelligencia que felizmente reina na sociedade da capital da provincia, escolhida e fina (negritos-itálicos correspondem a itálicos, no original. Grifos meus).²⁵*

Esta referência associa o crioulo a uma patologia cultural que diminui o grau de civilização de quem dele faz uso. Mais tarde, juntamente com a aproximação de Cabo Verde à África, o uso da língua crioula nas interações sociais e na produção literária vai opor lusofonistas e crioulistas (aqui assumindo uma perspectiva claramente africanista) num jogo ideológico de oposições que, acredito, só terminará muito depois da prática linguística já ter tornado obsoleto tal debate.

Não posso, por razão de espaço, me deter no também já longo embate entre o crioulo e o português e o lugar de cada um na nação insular. Aponto, porém, que há uma correlação entre os apologistas do crioulo e uma imagem positiva de África ou de um Cabo Verde africano, assim como uma proximidade ideológica entre os defensores da língua de Camões e uma ideia nativista da nação cabo-verdiana, porém encompassada por alguma versão da lusotopia.²⁶ No

²⁵ BOCV N° 6, 07/02/1874, pág. 29.

²⁶ No momento em que escrevo este texto, a entrada da Guiné Equatorial na Comunidade de Países de Língua oficial Portuguesa (CPLP) tem sido fortemente

campo literário e cultural, a posição que destoa da dos escritores do grupo Claridade e reclama uma aproximação de Cabo Verde com a África encontra um exemplo paradigmático no ensaio de Onésimo Silveira (1963), que defende que o arquipélago representa um caso de regionalismo africano.²⁷ De certo modo, esta perspectiva surgiu no contexto do “retorno às origens” proposto por Amílcar Cabral (1973). O que nem sempre é discutido em profundidade é que esta expressão de Cabral veio a significar uma coisa em Cabo Verde e outra na Guiné-Bissau. Nas ilhas, o retorno apontava para uma africanização altamente idealizada da vida nas ilhas (*ver abaixo*). Na Guiné, este movimento deveria se dar na direção das estruturas políticas horizontais que teriam prevalecido em toda a costa africana no período pré-colonial e que em meados do século XX só subsistiam, profundamente alteradas, nas sociedades sem estado como a dos balantas.²⁸ Segundo esta linha de pensamento, a África deveria ser redescoberta após a independência de Cabo Verde. E, de fato, nos primeiros anos do país independente, manifestações tradicionais da cultura camponesa de Santiago (a cultura dos *badius*, considerada a vertente mais africana das tradições do arquipélago), como o batuku, o funaná e as celebrações da tabanca, ganharam impulso e revitalização, deixando os bolsões camponeses de uso original e conquistando o público das cidades, patrocinadas pela política cultural do Estado recém-independente. Nas ruas, os mais jovens vestiam-se com roupas da costa, assumindo sua herança africana, numa afirmação simbólica e poderosa de que a identidade cabo-verdiana também tinha raízes no continente (Lopes 2002:587). Mas este foi um tempo que passou e atualmente o batuku e o funaná

criticada pelos que defendem um Cabo Verde peculiar e não africano e um dos motivos para tal é o pouco ou nenhum uso da língua portuguesa naquele país.

27 Antes mesmo da deflagração da luta armada na Guiné, a reflexão dos literatos cabo-verdianos já apontava para uma aproximação com a África. Ver, entre outros, Duarte (1999, publicado originalmente em 1951) e Lessa e Ruffié (1960).

28 O destino, sempre irônico, prega suas peças em quem quer controlá-lo. Os balantas, representantes máximos das estruturas horizontais existentes por toda a costa africana no período pré-colonial, representam hoje a maior fonte de apoio aos governos autoritários e hierárquicos que de golpe em golpe se sucedem na Guiné-Bissau.

estão domesticados pela incipiente indústria cultural, a tabanca é cada vez menos uma instituição de ajuda mútua e cada vez mais um gênero musical a ser baixado na internet ou ouvido nos programas de rádio e a África é melhor representada pelos cabelos rasta, pelo reggae e pelo rosto de Bob Marley impresso sobre o fundo das cores jamaicanas (Trajano Filho 2012a, 2012b).

O desenvolvimento de mecanismos institucionais de controle da violência interpessoal, frequentemente reclamados para resolver ofensas à honra dos indivíduos, surge quando já vai bastante avançado o processo civilizatório. O duelo, como bem nos mostrou Elias (1997), foi um destes mecanismos. Encontrei evidências de sua prática em Santiago, atestando o elevado grau de civilização do país. Por ser assunto pouco estudado no mundo colonial, deixo registrado o caso de um tenente do exército que se bateu à espada com um funcionário da Alfândega em 1912. Institucionalizado ao extremo, o embate foi presidido por um diretor de campo, testemunhado por pessoas idôneas da elite local, assistido por mais de um médico e registrado numa ata. O combate não durou mais do que cinco segundos, tendo sido suspenso por recomendação médica devido aos ferimentos sofridos pelos duelantes. A ata termina com duas afirmações dignas de nota: o combate terminou com “honra para ambos os combatentes” e “os adversários não se reconciliaram”.²⁹

Nem tudo, porém, era civilização e boas maneiras. Algo havia de África no *Teatro Africano* da cidade. Em setembro de 1924, o Administrador do Concelho da Praia, o capitão reformado do exército João Leite Arteaga Souto Maior, publicou um edital que regulava a conduta no interior do *Teatro Africano*, que também funcionava como cinema. Cito o Edital em sua inteireza para preservar o sabor do tempo:

*Tendo-se reconhecido ser de necessidade urgente para bom nome da **população civilizada** desta cidade a repressão de motins ou quaisquer outros **actos de arruído, que são ofensivos da decência** e justa liberdade que devem ser guardados no *Theatro Africano* durante os espetáculos ou sessões cinematográficas, para que não seja perturbada a **boa ordem** entre*

29 *O Independente* N° 10, 27/05/1912, págs. 3-4.

os espectadores, se faz saber que de futuro serão observadas as providências seguintes:

1º Não é permitido a ninguém dar gritos, assobios ou quaisquer sinais de reprovação, de natureza tal que incomodem os demais espectadores;

2º os cavalheiros e senhoras que ocupam lugares na plateia são obrigados a conservarem-se sem chapéus durante o espetáculo ou exibição de qualquer fita cinematográfica;

3º não é permitido fumar nos camarotes e plateia durante o espetáculo, sendo extensiva esta proibição nas sessões cinematográficas;

4º os que infringirem estas disposições serão obrigados a sair da sala e, segundo a gravidade do caso, presos e processados como desobedientes aos mandados da autoridade (grifos meus).³⁰

No mesmo número do *BOCV* em que este Edital foi publicado, saiu também um texto semelhante do Administrador do Concelho de São Vicente. Na cidade do Mindelo, o cinema tinha o sugestivo nome de *Eden Park*.

Alguns temas se repetem ao longo dos anos, como a necessidade de qualificar a população local como civilizada, o controle sobre quem tem acesso aos espaços de civilização e a repressão aos atos que ofendem a decência e a boa ordem. Há um volumoso *corpus* legislativo voltado ao controle e à proibição das manifestações de incivilidade que manchavam a boa imagem dos habitantes de Santiago e de certo modo os equiparavam, pela semelhança, aos africanos do continente. Uma minuciosa legislação, sob a forma de posturas municipais promulgadas uma em substituição a outra, pretendia sem qualquer êxito afetar as interações e encontros nos espaços público e privado bem como controlar os domínios microscópicos relacionados à limpeza das testadas das casas residenciais, a deposição de dejetos, a higiene pessoal e doméstica, as maneiras à mesa e o comportamento em lugares públicos.³¹ Juntamente com esta, encontro

30 *BOCV*Nº 37, 13/09/1924, pág. 318.

31 A meu ver a mais exótica destas medidas é o decreto do delegado de saúde em agosto de 1945 proibindo que se embrulhe gêneros alimentícios em papéis impressos ou quaisquer outros que já tenham tido qualquer outro uso. A portaria impõe o uso de papel vegetal para embrulhar manteiga,

uma legislação diretamente repressiva a proibir, num movimento de vai-e-vem,³² manifestações gentílicas claramente associadas à África, por existir nas ilhas e no continente ou por ser, pelo nome ou pela história, oriunda da costa.

Em 1866, o Administrador do Concelho da Praia promulgou um édito proibindo o batuque na área da cidade, “por se opor à civilização atual do século, por altamente inconveniente e incômodo, ofensivo da boa moral, ordem e tranquilidade pública”. Tratava-se, de acordo com o administrador, de uma forma de divertimento popular praticada por escravos e libertos, que ele definia como “povo menos civilizado”. Sua proibição se devia ao fato de o batuque ter grande poder de contágio, não sendo conveniente que fosse “presenciado por pessoas honestas e de bons costumes, às quais chamaria ao campo da imoralidade e da embriaguez.”³³ De fato, não era incomum que os batuques gerassem entreveros causados pelo elevado consumo alcoólico, pelo calor da dança e pelo contato dos corpos. Como eram muito populares nas ilhas e no continente, a necessidade de controlá-los se impôs de modo crescente. Isto se tornou mais evidente depois que o governador da Guiné, Álvaro Telles Caldeira, que então estava subordinado ao de Cabo Verde, foi assassinado em janeiro de 1871 na povoação guineense de Cacheu por dois *grumetes* que horas antes tinham se desentendido com alguns soldados da guarnição durante um batuque.

As tabancas estão em íntima associação com os batuques, os englobando institucionalmente. Elas são associações de entreajuda com base territorial de recrutamento, que realizam festejos em honra aos seus santos padroeiros. Durante estas celebrações, as comunidades do interior de Santiago e dos bairros populares da cidade

queijo e alimentos gordurosos; para alimentos que serão cozidos, papel pardo, e alimentos que não serão cozidos, papel branco sem uso. Ver Arquivo Histórico Nacional (AHN), Fundo da Administração do Concelho da Praia, ACP SC: F/SR:A/Cx. 035.

32 Stoler e Cooper (1997: 26) apontam que a lógica do vai-e-vem, com seus altos e baixos, seus momentos de força e de fraqueza, em que se cede hoje para impor amanhã, foi o modelo de operação do estado colonial. Ver Trajano Filho (2006) para uma análise da dinâmica das tabancas neste contexto.

33 *BOCV* N° 12, 24/03/1866, pág. 60.

da Praia preparam refeições coletivas, cantorias e danças ao som do batuque e de uma música muito típica da tabanca, tocada com tambores e grandes búzios. O ruído excessivo da música, a natureza gentilica das vestes usadas, os entreveros resultantes da efervescência e do álcool, a violência que muitas vezes resultava em ferimentos e morte, a ausência ao trabalho por dias seguidos de festejo, a mistura de rezas e palavras obscenas, os pecados cometidos como o rapto de donzelas e a imolação da inocência e da fidelidade conjugal (cf. Trajano Filho 2006: 20) fizeram com que o governador da colônia, o administrador do Concelho da Praia e autoridades eclesiásticas diversas volta e meia, num jogo pendular de consentir e proibir, tentassem controlar ou coibir tais festejos. Uma série de portarias e decretos buscava preservar o caráter artístico das tabancas, com cantos, danças e uso de trajes pitorescos, mas proibia tudo que houvesse de cafreal, contrário aos bons costumes e ofensivo à civilização que prevalecia no arquipélago.³⁴ A ideia era disciplinar e civilizar estas festas, transformando-as numa tradição popular congelada.

A associação entre tabanca e África se devia primeiramente ao fato desta palavra ser oriunda das línguas faladas na costa da Guiné, tendo entrado tanto no crioulo da Guiné como no de Cabo Verde muito cedo na história destas línguas, cristalizando-se primeiramente com o sentido de fortificação murada, depois como aldeia indígena e mais tarde, em Cabo Verde, dando nome a esta forma de associação voluntária. Os decretos que buscavam controlá-la não explicitavam esta ligação com o continente, deixando-a subentendida através dos qualificativos gentílico e cafreal. Mais tarde, no entanto, tal conexão será explicitada, como, por exemplo, se observa no texto do jornalista lusitano Carlos Barbosa Amado “Folclore caboverdiano — Alguns aspectos da tabanca (festa tradicional da Ilha de Santiago)”, publicado no *Boletim de Propaganda e Informação (BPI)* em 1949. Naquele momento, a ênfase não era mais na África incivilizada e selvática, mas numa reminiscência longínqua em que se mistura o religioso e o pagão. Eis as palavras do autor:

34 Ver as várias tentativas do governo para proibi-la ou controlá-la em *BOCV* N° 22, 27/05/1916, pág. 182; *BOCV* N° 25, 19/06/1920, pág. 260; *BOCV* N° 17, 28/04/1923, pág. 138 e *BOCV* N° 26, 15/06/1927, págs. 277-278.

*Por mais enfadonha e monótona que a Tabanca nos pareça, não deixa, contudo, de atrair milhares de pessoas que, em romagem festiva, a ela afluem, vindas de recantos sem conta. **Oriunda da Guiné**, cujo incola aqui viveu num passado já distante, apresenta um misto pitoresco de religioso e pagão, através do qual palpita, ainda hoje, a **alma do guineense**, por entre o nuançado do seu folclore longínquo. Reminiscência, talvez, de festas obsoletas que, no decurso do tempo, se foram desfigurando e confundindo, ela é, por certo, o mais interessante e o mais expressivo dos folgedos que entre nós podem observar-se (grifos meus).³⁵*

Passados quase cinquenta anos desta matéria, em maio de 1997, o jornal *A Semana*, a propósito do lançamento do livro de José M. Semedo e Maria R. Turano chamado *Cabo Verde, O ciclo ritual das festividades da Tabanca* (Semedo e Turano 1997), volta a trazer à baila a questão da associação entre a tabanca e a África, apoiando a tese da peculiaridade da cultura cabo-verdiana e sugerindo de modo muito sutil um certo distanciamento da África:

*Embora existissem referências várias nas notas de personagens ilustres que viveram ou visitaram Cabo Verde, os estudos sobre a tabanca são praticamente inexistentes, com a exceção de um ensaio publicado por Felix Monteiro na revista *Clareza* em 1948... Fora isso, o trabalho feito a quatro mãos pelo geógrafo, investigador e professor do Instituto Superior de Educação, José Maria Semedo e antropóloga italiana Maria R. Turano, professora da Universidade de Lece, constitui a primeira abordagem de fôlego sobre aquela manifestação cultural, surgida do **cruzamento das culturas africanas e europeias em Cabo Verde** e cujas origens se perdem no tempo.*

*E, segundo o antropólogo Mesquitela Lima, professor catedrático da Universidade Nova de Lisboa, que assina o prefácio da obra, trata-se de uma iniciativa académica que “vem colocar o elemento cultural tabanca no seu devido lugar, no contexto da cultura cabo-verdiana que, até aqui, era tomada ou considerada das manifestações **culturais mais africanas de Cabo Verde**, o que não é totalmente verdade...” (itálicos originais, grifos meus)³⁶*

35 BPI N° 2, 1/11/1949, pág. 21.

36 *A Semana* N° 302, 30/05/1997.

Correntemente o tema da civilização é retomado por cabo-verdianos de vários estratos sociais no contexto de suas relações com os imigrantes africanos que têm afluído para as ilhas desde o fim dos anos de 1990. Volta e meia uma África diminuída e desvalorizada pela pobreza de meios e de civilização vem à mente e à boca da gente do arquipélago em suas relações com os chamados *manjakus*, termo usado genericamente para designar as pessoas vindas do continente que trabalham em profissões pouco valorizadas pela baixa especialização. Portando uma forte carga depreciativa, seu uso denota uma visada que iguala todos os africanos na sua inferioridade³⁷. Nem sempre os cabo-verdianos têm uma noção exata do poder de estigmatização de tal categoria e recorrentemente o seu uso é motivo para a erupção de conflitos cotidianos de toda espécie. Presenciei várias vezes discussões acaloradas entre africanos e ilhéus em torno disto. Ofendidos, os primeiros demandam tratamento digno replicando a ofensa recebida com a menção irônica à falta de fundamento objetivo para o sentimento de superioridade dos cabo-verdianos.

Mesmo aqueles que reconhecem a natureza depreciativa de tal categoria e a substituem em suas interações com os imigrantes do continente pelo vocativo *amigu* não deixam de reconhecer a assimetria que caracteriza a diferença com a África. Como um vocativo que funciona como pronome de tratamento, *amigu* é endereçado exclusivamente aos africanos. Aos europeus ou brancos, a etiqueta linguística civilizada propõe a forma “senhor”. Maliciosamente, complementam os mais críticos, aos chineses chamam “patrão”.

A ÁFRICA REAL DA ESPERANÇA, FARTURA, SOFRIMENTO E *SODADI*

É relativamente comum encontrar imagens positivas de África formuladas, desta feita, por cabo-verdianos oriundos de estratos populares residindo na Guiné. Coletei uma série delas relativas à década de 1920. Em agosto de 1925, uma mulher de nome Isabel Furtado

³⁷ O termo *manjaku* designa na Guiné-Bissau um dos grupos étnicos que vivem na costa entre Cacheu e a ilha de Bissau. Eles são, em termos linguísticos, próximos dos papeis e mancanhas, e se distinguem desde o século XIX pela migração sazonal para o Senegal e pela diáspora em França.

escreve para sua sobrinha Engraça, que residia no Concelho da Praia. A tia contava que estava bem e cheia de trabalho em Bolama. Dizia que gostaria muito de ter a sobrinha consigo na Guiné e que ali o que faltava era gente para trabalhar. Sugeriu então que Engraça pedisse ao governador uma passagem para a Guiné, pois sabia que a vida na Praia não estava nada bem. Em fevereiro de 1926, o funcionário colonial, que mais tarde se sobressaiu como ganhador do prêmio de melhor romance num concurso de literatura colonial, Fausto Duarte, escreve para sua “amiga” Luzia, lhe informando que, conforme havia prometido, mandava dinheiro por meio de intermediários para que ela comprasse passagem e vir ter com ele na Guiné. Deixava claro que a vida estava bem encaminhada em Bissau e que se ela não viesse logo, ele “amarraria pano” com as *bajudas* da terra (se casaria com as moças locais), apesar de as considerar “feias e estúpidas”.³⁸

Do lado das ilhas, observo a mesma perspectiva de uma África com trabalho e comida na carta encaminhada em nome de Pedro Antonio Silva ao Secretário Geral da Província. Viúvo de 75 anos, não sabendo ler nem escrever, Pedro era morador de Ribeira da Barca. Nesta missiva de 1919 é narrada a indignância do idoso que, sem recursos para si, vivia em padecimento em Cabo Verde. Com toda a etiqueta da humildade tão própria ao contexto colonial português, o solicitante dizia vir aos “benignos pés” do representante do governo em busca de uma passagem para Bolama, para que o ancião fosse viver com o filho que lá estava com trabalho e meios de vida.³⁹ Quatro anos antes, Filomena Micaela Ramos narra a sua desdita em carta ao governador da colônia. Dizia ter chegado a Cabo Verde algum tempo atrás na companhia de um funcionário da Fazenda da Guiné. Este a abandonara em Santiago tendo seguido para Lisboa e de lá voltado para a Guiné, se esquecendo dela e do filho pequeno que vivia adoentado. Sentindo-se exausta e sem meios para subsistir em Cabo Verde, pedia que o governador abonasse passagens para ela e o filho irem para a Guiné, onde ela deixara bens e meios de vida.⁴⁰

38 AHN, Fundo da Secretaria Geral de Governo, SGG A1/A2.4 Cx. 89.

39 AHN SGG A1/A1.4 Cx. 67.

40 AHN SGG A1/A2.4 Cx. 88.

Em todas estas cartas e petições encontramos uma imagem da África como lugar de trabalho que fornece meios para uma vida de fartura, ao contrário de Cabo Verde das secas e da fome. Mas se a Guiné era um celeiro para o arquipélago faminto, era também um lugar de sofrimento e de perigo. Em 1892, Gabriel Fortes relata que os camponeses de Santiago acreditavam que deviam retirar qualquer parente que embarcasse para a Guiné das listas dos seres vivos, porque sua morte era uma certeza. Tão logo a pobre alma se encontrasse a bordo do navio que a levaria ao continente, os restantes parentes deviam dar início às práticas do luto, como se ela estivesse efetivamente morta. Deviam chegar ao extremo de mandar celebrar uma missa de finado e fazer cantar litanias na casa do falecido, tal como faziam com os que morriam na terra.⁴¹

Há, contudo, uma outra versão da dor e sofrimento que a África causa aos cabo-verdianos que é muito mais difundida em Cabo Verde e no seu mundo da diáspora: trata-se do sofrimento nas roças de São Tomé, para onde iam em regime de trabalho quase escravo milhares de pessoas. Muitas vieram a morrer nesta África de trabalho pesado, de sofrimento e de exploração. No entanto, o produto mais conhecido de quem tomou este “caminho longe” não é o sofrimento, o cansaço e a humilhação do trabalho forçado, mas a tão cantada “saudade”, como atesta a morna imortalizada por Cesária Évora.

Em tudo isto, nota-se uma ambivalência neste jogo imagético. Uma porção significativa do imaginário cabo-verdiano via (e ainda vê) a África como lugar de fartura. Porém, não é incomum que as mesmas pessoas que compartilham esta percepção também representem o guineense como indolente e preguiçoso. Talvez por viver numa terra em que abundava comida, o nativo da Guiné não tinha de se esforçar para ganhar a vida, vivendo deitado à espera de que as mangas lhe caíssem à boca. Esta é uma das versões de uma estratégia muito difundida no imaginário cabo-verdiano que separa as qualidades dos lugares das dos seus habitantes, quando se trata de outras localidades e de gentes outras (*ver mais abaixo*). Certa feita pude coletar uma outra versão deste mesmo modo de pensar. Conversando

41 *Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro*, 1892, pág. 239.

com um camponês idoso e pobre que vivera “embarcado” desde meados dos anos 1950 em Moçambique, Angola e São Tomé, fui surpreendido com seus comentários sobre estes lugares. Eram todos sobre a fartura de comida e de trabalho (tanto no que se refere às oportunidades quanto no que respeita à sua intensidade e à exploração de que os cabo-verdianos eram vítimas). Além disto, ele também falava da grandiosidade da natureza e o modo de ilustrá-la era mencionando a vastidão dos rios e enorme quantidade de água doce. Sua fala comentava basicamente a paisagem natural. Quando falava de gente, seu foco eram os portugueses, donos ou gerentes das companhias em que trabalhara. Minha surpresa veio quando ele passou a falar sobre a Guiné, terra em que nunca estivera. Depois de mencionar a enormidade dos seus rios, meu interlocutor passou a falar sobre os guineenses, dizendo de maneira negativa: “preto de Guiné é muito confusento e gosta muito de guerrear. Por isto a Guiné passa mal, diferente do que acontece com Cabo Verde, Angola e Moçambique”.

O tom de sua voz, o modo de falar, seus gestos e a prosódia usada me provocaram uma forte impressão. Ao se referir aos “pretos da Guiné”, este camponês *badiu*, cuja cor da pele em nada o diferenciava daqueles que eram objeto de seu comentário, claramente usou tal locução para marcar diferença, distância e separação, para dizer que não era parte daquele mundo que reprovava pelo apreço à guerra e às disputas. Meu espanto se deveu à diferença com o que se passa na Guiné, no modo dos guineenses perceberem os cabo-verdianos. No continente, estes, mesmo quando referidos como *kabunkas* (uma forma depreciativa), não são percebidos como separados e distantes. São diferentes, mas esta é uma diferença interna.

A ÁFRICA MÍSTICA: O LUGAR DOS FEITICEIROS

Uma das imagens mais difundidas de África em Cabo Verde a percorrer todos os estratos sociais, todas as faixas geracionais, todos os grupos profissionais e todas as ilhas é a que associa o continente e seus habitantes aos poderes de natureza sobrenatural, à capacidade dos africanos tanto para curar, quanto para causar

malefícios e proteger-se destes.⁴² Em especial, a Guiné-Bissau aparece no imaginário popular como o lugar paradigmático para contactar, através do sacrifício de sangue, os *irãs* e outros espíritos.⁴³ Como os vulcões, os rumores sobre a ligação de figuras públicas (artistas, políticos, grandes comerciantes ou os familiares destes) com a Guiné, isto é, com a feitiçaria, têm erupções periódicas e são amplamente conhecidos.⁴⁴ No presente, tanto em Cabo Verde como na África continental parece existir uma extrema desconfiança diante do sucesso econômico rápido das pessoas, o que faz de todos os que têm êxito na vida um feitiçeiro ou um narcotraficante potencial. Não é por acaso que entre as *rabidantes* de Santiago encontramos um público cativo dos mestres, curandeiros e feitiçeiros de toda origem. Elas os procuram para se proteger dos malefícios das concorrentes e, provavelmente para lançar maldições às suas colegas de rabadância. A ideia de que a África é o lugar da feitiçaria sempre esteve presente no imaginário cabo-verdiano, mas tem se intensificado no presente, quando se observa, segundo Rocha (2014: 8), uma correlação entre o aumento dos rumores sobre *kor-da, mal fetu* (malefício ou maldição) e feitiçaria e o do número de imigrantes africanos nas ilhas. A crença nos *irãs* é bastante antiga como atesta uma nota de L. B. Frederico sobre crenças populares

42 Entre a elite intelectual, tal imagem nunca foi questionada mas, antes, qualificada com uma explícita diferenciação entre as ilhas e o continente, como atesta a seguinte passagem de Manuel Lopes: “É vulgar verem-se desembarcar nestas ilhas africanas, principalmente em S. Vicente, estrangeiros sedentos de exotismos, com aquela doentia curiosidade de quem pisa terras de África e, por conseguinte, terras de mistério, e que ao cabo de meia hora de circandagem, tornam a embarcar desiludidos e azedos, porque nada de novo colheram, nenhum mistério desvendaram: não viram manipansos, não assistiram sequer a uma sessão de magia negra” (Lopes, 1936: 5).

43 *Irã* é a palavra do crioulo da Guiné-Bissau usada para nomear as forças telúricas e sobrenaturais que residem em certas porções do território, cursos d’água ou componentes da paisagem. Uma vez transplantada para os meios urbanos guineenses, a crença nos *irãs* se modifica e estes passam a denotar forças espirituais na sua generalidade.

44 O suposto envolvimento de figuras públicas, especialmente políticos e gente ocupando elevados cargos no aparelho de Estado, tem sido mostrado em vários trabalhos que se referem à cultura política africana. Entre outros, ver Geschiere (1997) e Ellis (2004).

na ilha de Santiago em 1872. Uma dentre as várias credices registradas é a de que o sétimo irmão(ã) deve ter seu dedo sangrado pelo irmão(a) mais velho, para que ele ou ela não se transforme respectivamente em lobisomem ou em irã (uma mulher que depois de certa idade torna-se serpente).⁴⁵ A associação antiga entre feitiçaria ou *korda* e a África se vislumbra num relato do mesmo L. B. Frederico, de 1875, que nos conta da existência na Cidade Velha (Ribeira Grande) de um velho octogenário oriundo da Guiné com poderes divinatórios, de causar malefícios e de destruir obstáculos místicos colocados contra a consumação de casamentos.⁴⁶

Estes relatos do passado reportam as crenças no poder de bruxos e feitiçeiros como uma curiosidade exótica que aparentemente não dizia respeito ao mundo da vida do sujeito que o narrava. Este se mostrava distante dos fatos narrados como se estes existissem numa outra dimensão. No presente, é mais raro encontrar esta perspectiva. Agora as crenças e práticas associadas ao poder místico e sobrenatural são vivamente reportadas com recurso frequente à fantasia e à dramatização como parte da vida cotidiana. Por isto, as formas desenvolvidas pela cultura popular aparecem como veículos especialmente talhados para fazer circular as mais variadas estórias envolvendo especialistas do sobrenatural e suas clientes. Entre outras, destaco os rumores que todo dia contam estórias de gente que embruxa ou é embruxada. A canção popular também parece ser um meio muito apropriado para tal, vide a referência à mulher que vai a Bissau fazer feitiço com o irã para dar cabo do homem que vive colado a ela (*lapidu na bo*) na conhecida canção de Orlando Pantera.

Vale destacar que muitas estórias sobre a crença em bruxaria e fenômenos correlatos não fazem menção à África. Por um lado, elas podem ser a forma local de consolidação de uma matriz ocidental de crença que, diferentemente da matriz africana, é maniqueísta e associa sempre a feitiçaria ao demônio e ao mal. À guisa de exemplo, cito um trecho da “Breve Memória” escrita pelo Administrador do Concelho de São Nicolau em 1894. De maneira ambivalente, ele descreve nela os costumes na ilha:

45 *Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro*, 1872, pág. 196.

46 *Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro*, 1875, págs. 337-339.

*A dar-se credito ao que por ahi se diz, é o povo de S.Nicolau **um dos mais civilizados** do archipelago de Cabo Verde. Isso pode ter a sua rasão de ser, porque raro se encontra um qualquer homem do povo que não saiba ler mais ou menos correctamente, escrever pelo menos o seu nome e fazer se entender em portuguez.*

*Apezar de sua apregoada civilisação, não deixa porem a superstição de occupar-lhes o melhor do seu ser! **Elles acreditam em feitiçaria — Bruxas, almas penadas, espiritos errantes etc.** — assim como acham de um grande sentimentalismo o carpirem-se ..., fazendo uma gritaria infernal, muito peor do que as carpideiras na China!*

Sobre educação, deixa o povo d'esta ilha muito a desejar; *é rarissimo cumprimentarem sem serem cumprimentados primeiro, a não ser quando pedem esmola; se depois nos encontram já nos não conhecem...* (grifos meus).

Não há nada nesta breve passagem a sugerir uma herança africana para tais crenças. Antes, elas parecem-me estar ancoradas numa religiosidade popular de matriz ibérica, que remota a um passado bastante profundo.

Por outro lado, elas podem resultar da mistura ou criouliização cultural gerada pelos encontros intersocietários que estão a ocorrer desde o final do século XV. Nesta direção, Rocha (2014) argumenta que, presentemente, as práticas de feitiçaria e as crenças em sua eficácia são elaboradas no contexto dos fluxos de gente, símbolos, práticas e valores entre a África e as ilhas. Em alguns casos estes fluxos tem uma dimensão verdadeiramente global, com especialistas africanos treinados também no Brasil e na Índia (Rocha 2014: 136). A modernidade da feitiçaria vem sendo apontada por vários outros estudiosos (Geschiere 1997; Ellis 2004 e 2006), que revelam o seu funcionamento nas entranhas das instituições dos Estados nacionais, espaços normalmente associados à racionalidade e à burocracia. Além destes espaços institucionais, o poder dos feiticeiros na modernidade dispensa o contato direto da interação face a face que tradicionalmente marcava a relação entre o especialista e seus clientes. A literatura antropológica está bem fornida com relatos de especialistas africanos do oculto trabalhando à distância em prol da máfia italiana e consultando livros de magia oriental (Fisiy

e Geschiere 1996: 194). Em Cabo Verde, Rocha nos relata casos de mestres consultados pelo telefone (2014: 155, 183, 198). Há ainda casos de *murus* guineenses e senegaleses oferecendo tratamento pela internet. E se nos voltarmos para os especialistas antifeitiçaria das denominações neopentecostais e das igrejas africanas, vamos observá-los nas atividades de cura e de levantamento das maldições coletivas dramatizadas pela televisão.

No caso cabo-verdiano, não é possível estabelecer a fonte que ancora uma crença específica em bruxos e feiticeiros, mas via de regra parece que quando ela está relacionada a ações de cura, a matriz invocada tende a ser cristã-ocidental e o especialista que a pratica é cabo-verdiano: são os curandeiros e rezadores locais que lançam mão de um fundo de cultura religiosa popular. Conforme apontou uma estudiosa do fenômeno, Cabo Verde (e sua gente) é percebido ou como “cândido ou inofensivo” ou como domínio da inautenticidade (Rocha 2014: 93, 101). As igrejas neopentecostais também podem ser uma fonte de saberes e práticas associadas ao combate aos poderes satânicos de feiticeiros e espíritos do mal. Por outro lado, quando o que se busca é o *mal fetu* ou se proteger dos malefícios causados por vizinhos, parentes e pela inveja alheia, quando se quer o feitiço mais forte e poderoso, deve-se buscar pelo especialista africano, de preferência alguém iniciado no interior do continente, em meio aos seus largos rios, às densas matas e aos animais selvagens. Ali, acreditam os cabo-verdianos do presente, reside a mais autêntica feitiçaria (cf. Rocha 2014: 93).

Mais uma vez a imagem da África é ambígua. Ela é sinônimo de feitiçaria, mas de uma feitiçaria ligada ao *mal fetu* (Rocha 2014: 102). Conforme narra uma frequentadora das casas dos mestres nas artes do oculto na cidade da Praia, ninguém colocou mais maldade no mundo do que os *baloberus*, *pauterus* e *jambakoses* da Guiné.⁴⁷ Para fazer o mal, não há ninguém como eles; curar, no entanto, eles não sabem. Se a busca é por cura, procurá-los é jogar dinheiro fora. A mesma cliente diz que o mestre cabo-verdiano cuja casa frequenta é o mais poderoso de todos. Seu poder se deve ao fato de ele não ter

⁴⁷ Termos do crioulo da Guiné que aos poucos entram na língua cabo-verdiana para nomear os especialistas que lidam com as forças místicas.

abandonado os *irãs* africanos. De certo modo, ele os convencera a migrarem para Cabo Verde (cf. Rocha 2014: 105-106). A ambiguidade está no fato de que, conforme é reconhecido por muitos cabo-verdianos, os verdadeiros mestres, os especialistas mais poderosos estão em África e jamais abandonariam a fonte de seu poder. Os que para Cabo Verde vêm beiram o charlatanismo, só querem o dinheiro fácil dos clientes. Quanto mais longe estão do continente, mais fraca é a sua feitiçaria e mais associada está à maldição.

CONCLUINDO

Passsei em revista um conjunto variado de imagens de África elaboradas a partir de Cabo Verde. São representações e percepções criadas por uma vasta gama de sujeitos sociais, dos estratos mais altos aos mais baixos, de todas as proveniências geográficas e num contínuo de tempo de mais de 150 anos. Os dados apresentados não justificam qualquer correlação invariável ao longo do tempo entre o grupo que elabora uma determinada imagem ou representação e o seu conteúdo. Primeiramente, porque há uma clara consciência de que a África é heterogênea. Ela engloba a rica e poderosa Nigéria que traz seus bancos e comerciantes (do mundo legal e ilegal) para as ilhas. Inclui a rica Angola que se faz cada dia mais presente no país com grandes empreendimentos, mas que também é uma terra para onde foram, no período colonial, muitos ilhéus com condições de vida variadas: alguns como trabalhadores braçais das companhias agrícolas, outros como funcionários de médio escalão com poder de mando sobre os indígenas locais. Certamente é parte da imagética africana as roças de São Tomé que tanto sofrimento trouxeram a milhares de cabo-verdianos que para lá iam fugindo da fome. O Senegal, no dizer de muitos, é forte tanto no saber médico ocidental quanto nas curas místicas. Dacar é o primeiro destino dos cabo-verdianos quando têm problemas de saúde que não conseguem ser resolvidos no país. É também um destino preferido das comerciantes que para lá seguem em busca de proteção mística contra os ataques das concorrentes. Mas creio ser a Guiné, a África preferida do imaginário cabo-verdiano, pois é ali que os ilhéus vão encontrar o seu outro mais significativo.

Em segundo lugar, o intervalo de 160 anos nos faz defrontar obrigatoriamente com o problema da mudança. Neste período, a ideia de África passou por profundas transformações. Todo o continente foi sujeito a regimes de dominação por impérios coloniais europeus muito distintos uns dos outros, cada qual com sua dinâmica própria. Neste contexto histórico complexo, as imagens de África produzidas em Cabo Verde, que também passavam por mudanças, eram muito dependentes dos ritmos e das dinâmicas locais.

Alguns traços imagéticos, contudo, parecem ter vida longa. Com as devidas exceções, parece que o diferencial de civilização e a autenticidade relativa aos poderes místicos são alguns deles. Parte substancial da negação africana por parte de parcelas da sociedade cabo-verdiana se deve ao sentimento generalizado de que o continente tem vivido um déficit civilizacional. No presente, os atributos da civilização já não são exatamente os mesmos de 100 anos atrás. O déficit civilizatório já não é mais medido em termos de nudez, gentilismo, cuidados com o corpo, práticas higiênicas e etiqueta linguística, como foi no passado. Atualmente, a repressão da violência cotidiana, o comedimento dos gestos no espaço público e, sobretudo, uma vida política estável em que reflui a presença dos *big men*, com suas condutas erráticas e sua massa de clientes, parecem ser os atributos mais salientes do estado civilizatório. O segundo traço distintivo de longa duração a conferir continuidade nas imagens de África é a associação entre o continente e os poderes místicos. Conforme foi apontado, a ligação da África com a feitiçaria tem sido reforçada pela crescente presença de africanos nas ilhas a partir dos anos 1990 e com o dinamismo do comércio das *rabidantes* que movimenta grandes somas de dinheiro e, com ele, intensos sentimentos de temor, suspeição e inveja.

Excetuando-se estas continuidades, todo o resto é diferença. Se há alguma coisa a unir esta coleção imagética heterogênea é a sua ambivalência. Praticamente todos os grupos sociais mencionados têm uma percepção contraditória do continente. O modo mais comum de manifestação desta ambivalência é pela distinção entre o lugar e os seus habitantes. Conforme apontei acima, a Guiné é percebida por muitos cabo-verdianos como terra de fartura, mas seus habitantes são vistos

como indolentes e preguiçosos ou muito dados aos conflitos e à violência. Neste mesmo diapasão, a Nigéria é muito rica, mas o preconceito local descreve os nigerianos como gente ligada às ações antissociais e ilegais. Esta separação revela um movimento inusitado do pensamento, pois no jogo identitário é usual que as relações entre os lugares e as pessoas que os habitam sejam de mútua constituição. Entendo esta distinção cognitiva como um duplo movimento de natureza defensiva. Ao lançar mão de um mecanismo diametralmente oposto à forma mais comum de construção da identidade social, o pensamento cabo-verdiano estaria fazendo uma de duas coisas. Ou coloca um peso menor neste lugar específico como atributo constitutivo da identidade cabo-verdiana, criando assim uma África pastoral e idealizada, basicamente um espaço natural, do qual os seus habitantes reais estão banidos. Ou, por outro lado, afirma a distância que separa Cabo Verde do continente.

Argumento que o primeiro movimento seria mais típico dos nacionalistas dos anos 1950 e 1960 que, tendo Amílcar Cabral como figura exemplar, queriam promover um retorno às origens. No entanto, a África que se encontra na origem é tão idealizada como a que reside hoje na memória dos retornados portugueses que vivem dias difíceis num Portugal em crise: é o espaço imaginário em que os cabo-verdianos teriam exercido algum mando de fato. A história colonial de Cabo Verde e a vontade da elite educada de fazer do país uma espécie de Portugal peculiar e insular (como no poema de Pedro Cardoso reproduzido acima) torna plausível a segunda hipótese. Como a Espanha, de onde vem “nem bom vento nem bom casamento”, é um importante elemento constitutivo (pela oposição e contraste) da identidade lusitana, a África, de onde “vem pouco ou nada de bom para Cabo Verde”, parece exercer o mesmo papel para uma parcela da população do do país, que sempre preferiu a “parceria estratégica” com a Europa.⁴⁸

48 Uma breve referência sobre as expressões entre aspas. A primeira é um provérbio muito difundido em Portugal; a segunda é emprestada do jornalista Mário Matos, num texto publicado em *A Semana*, 23/05/2014; a terceira é uma locução muito comum no debate político da atualidade que, no meu entender, é a versão contemporânea das “ilhas adjacentes”.

BIBLIOGRAFIA

ANJOS, J. C. 2002. *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre/Praia: Editora da UFRGS/INIPC.

_____. 2003. “Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 25 (3): 579-596.

BARTH, F. 1981. “Models of Social Organization I, II e III”. In: F. Barth (ed.), *Process and Form In: Social Life*, vol. 1. London: Routledge.

BHABHA, H. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

BOURDIEU, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

BRAZ DIAS, J. 2011. “Cape Verde and Brazil: musical connections.” *Vibrant* 8 (1): 94-116.

BROOKSHAW, D. 1996. “The Emergence of Cape Verdean Literature.” In: P. Chabal (ed.), *The Postcolonial literature of Lusophone Africa*. Evanston: Northwestern University Press.

BRUBAKER, R. e Cooper, F. 2005. “Identity.” In: F. Cooper, *Colonialism In: Question: theory, knowledge, history*. Berkeley University of California Press.

BUTCHART, A. 1998. *The Anatomy of Power: European constructions of the African body*. London: Zed Books.

CABRAL, A. 1973. *Return to the source: selected speeches*. New York: Monthly Review Press.

CAMPOS, V. F. 1912. *A Guiné a Saque: documentos e factos para a história*. Lisboa: Imprensa Africana.

CARDOSO, C. 1996. *Bolama — entre a generosidade da natureza e a cobiça dos homens*. Bissau: INEP.

DUARTE, M. 1999. *Caboverdianidade e Africanidade e outros ensaios*, Praia: Spleen Edições.

ECO, U. 1993. Eco, U. 1993 *Interpretação e Superinterpretação*.

São Paulo: Martins Fontes.

ELIAS, N. 1978 *The Civilizing Process: the history of manners*. New York: Pantheon Books.

_____. 1997. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar.

ELLIS, S. 2004. *Worlds of Power: religious thought and political practices In: Africa*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2006. *The Masks of Anarchy: the destruction of Liberia and the religious dimension of an African civil war*. New York: New York University Press.

ÉVORA, R. 2004. *Cabo Verde da abertura política e a transição para a democracia*. Praia: Spleen Edições.

FERNANDES, G. 2002. *A Diluição da África: uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós)colonial*. Florianópolis: Editora UFSC.

FISIY, C. e GESCHIERE, P. 1996. "Witchcraft, violence and identity: different trajectories In: postcolonial Cameroon". In: Werbner, R. e Ranger, T. (eds.), *Postcolonial Identities In: Africa*. London: Zed Books.

FURTADO, C. 1997. *Génese Reprodução da Classe Dirigente em Cabo Verde*. Praia: ICL.

GESCHIERE, P. 1997. *The Modernity of Witchcraft: politics and the occult In: postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.

GOERG, O. 1997. *Pouvoir Colonial, Municipalités et Espaces Urbains: Conakry- Freetown des années 1880-1914*, 2 vols. Paris: L'Harmattan.

GOFFMAN, E. 1967. *Rituals of Interaction*.

_____. 1986. *Frame Analysis : an essay on the organization of experience*. Boston: Northeastern University Press.

JENKINS, R. 2008. *Social Identity*. London: Routledge.

KAPFERER, B. 1972. *Strategy and Transaction In: an African Factory*. Manchester: Manchester University Press.

_____. 1976. *Transaction and Meaning: directions In: the anthropology of exchange and symbolic behavior*. Philadelphia: ISHS.

- KOUDAWO, F. 2001. *Cabo Verde e Guiné-Bissau: da democracia revolucionária à democracia liberal*. Bissau: INEP.
- LESSA, A. e Ruffié, J. 1960. *Seroantropologia das ilhas de Cabo Verde*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- LIMA, A. 1992. *Reforma Política em Cabo Verde, do Paternalismo à Modernização do Estado*. Praia: Grafedito, 1992.
- LOPES, J. V. 2002. *Cabo Verde: Os Bastidores da Independência*. Praia: Spleen Edições.
- LOPES, M. 1936. “Tomada de Vista”. *Clareza* 1: 5-6.
- PÉLISSIER, R. 1989. *História da Guiné: Portugueses e Africanos na Senegâmbia, 1841-1936* (2 vols). Lisboa: Editorial Estampa.
- ROCHA, E. V. 2014. *Feitiçaria e Mobilidade na África Ocidental: uma etnografia da circulação de kórda, méstris e korderus*. Tese de doutoramento, Universidade de Cabo Verde.
- SEMEDO, J. M. e Turano, M. 1997. *Cabo Verde: ciclo ritual das festividades da tabanca*. Praia: Spleen Edições.
- SILVEIRA, O. 1963. *Conscientização na Literatura Caboverdiana*. Lisboa: Casa dos Estudantes do Império.
- STOLER, A.L. and COOPER, F. (1997) “Between metropole and colony: rethinking a research agenda”. In: F. Cooper e A. L. Stoler (eds.), *Tensions of Empire: colonial cultures In: a bourgeois world*, Berkeley: University of California Press.
- TRAJANO FILHO, W. 1993. “Rumores: uma narrativa da nação”. *Série Antropologia* 143. Universidade de Brasília.
- _____. 2001. “A nação na Web: rumores de identidade na Guiné-Bissau”. In: M. Peirano (ed.), *O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. 2002. “Narratives of national identity In: the Web”. *Etnográfica*, 6 (1): 141-158.
- _____. 2005. “A construção da nação e o fim dos projetos crioulos: os casos de Cabo Verde e da Guiné-Bissau”. In: T. Cruz e Silva, M. Mendes e C. Cardoso (orgs.), *‘Lusofonia’ em África: História, Democracia e Integração Africana*. Dakar: Codesria.
- _____. 2006. “Por uma Etnografia da Resistência: o caso das ta-

bancas de Cabo Verde.” *Série Antropologia* 408. Universidade de Brasília.

_____. 2008. “O Trabalho da Crioulização: as práticas de nomeação na Guiné colonial”. *Etnográfica* 12 (1): 95-128.

_____. 2012a. “Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos”. In: L. Sansone (org.), *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: EDUFBA/ABA Publicações.

_____. 2012b. “As cores nas tabancas: sobre bandeiras e seus usos”. In: W. Trajano Filho (org.), *Travessias Antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA Publicações.

VALDEZ, F. T. 1864. *Africa Occidental: notícias e considerações*. Lisboa: Imprensa Nacional.

VASCONCELOS, E. J. 1917. *Guiné Portuguesa: estudo elementar de geografia física, económica e política*. Lisboa, Tipografia da Cooperativa Militar.

VASCONCELOS, L. L. 1916. *A Defeza das Victimias da Guerra de Bis-sau: e extermínio da Guiné*. Lisboa. Tipografia da Cooperativa Militar.

Um “brasilianista” na África portuguesa: A viagem de Charles Wagley de Moçambique a Guiné-Bissau¹

Lorenzo Macagno

...cela n'a aucun sens d'étudier des idées comme si elles se promenaient dans une sorte de ciel intelligible, sans référence aux agents qui les produisent ni surtout aux conditions dans lesquelles ces agents les produisent...

Pierre Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, p. 535 (2012).

Charles Wagley (1913-1991) começa sua longa carreira na Universidade de Columbia, onde realiza seus estudos de graduação e pós-graduação em Antropologia. Franz Boas, Ruth Benedict e Ralph Linton foram alguns dos seus mestres. Durante mais de vinte e cinco anos, integra o corpo docente dessa Universidade, assumindo, em 1965, a Cátedra Franz Boas de Antropologia. Ainda em Columbia, funda e dirige – entre 1961 e 1969 – o Instituto de Estudos Latino-Americanos. Em 1971, translada-se à Universidade da Florida, onde se aposenta. Suas primeiras experiências etnográficas se passam na Guatemala. Porém, como sabemos, a maior parte da sua pesquisa desenvolve-se no Brasil. Em 1945, o jovem Charles Wagley recebe do governo brasileiro a distinção “Cruzei-

¹ A redação deste ensaio deve muito à gentileza e colaboração de Isabel Wagley e Conrad Kottak. Agradeço, também, a Ângelo Marcelo Vasco, estudante do curso de ciências sociais da UFPR quem, durante a realização de um estágio na Universidade de Coimbra, enviou-me uma valiosa documentação sobre o tema.

ro do Sul” – a mais alta honraria que, na altura, um estrangeiro podia receber – em reconhecimento ao seu trabalho sobre saúde pública no país durante a Segunda Guerra Mundial. Seus primeiros trabalhos de campo no Brasil são realizados entre 1939 e 1940, junto aos Tapirapé. Na aquela altura, em virtude dos vínculos entre Heloisa Alberto Torres, do Museu Nacional, e Franz Boas, vários antropólogos de Columbia se instalam no Brasil para realizar trabalhos de campo. William Lipkind, Ruth Landes, Buell Quain e Charles Wagley foram os primeiros dessa leva (Corrêa, 1997). Tempos depois, com seu aluno e amigo Eduardo Galvão, Charles Wagley estuda os Tenetehara. Em 1948, inicia uma pesquisa entre camponeses e garimpeiros de Itá, na Amazônia, que resultará no livro *Amazon Town: a Study of Man In: the Tropics*, publicado pela primeira vez em 1953. Entre 1951 e 1952 coordena, com Thales de Azevedo, um projeto sobre “relações raciais” no Brasil, no marco do convênio Estado da Bahia-Universidade de Columbia (Kottak, 2000; Figueiredo, Oliveira, Damasceno, 2009). Suas imensas contribuições aos estudos brasileiros lhe valem, em 1962, o título de Doutor *Honoris Causa*, outorgado pela Universidade Federal da Bahia. Dentre outros cargos, ocupou, entre 1970 e 1971, a presidência da Associação Americana de Antropologia (Margulis & Carter, 1979). Mesmo sendo um “admirador” do Brasil, Charles Wagley nunca deixou de sublinhar, às vezes com ironia e senso do humor, os paradoxos da sociedade brasileira, tal como fez num memorável ensaio de 1963, intitulado “Se eu fosse Brasileiro”. Nas páginas que seguem, abordarei uma faceta pouco conhecida da sua trajetória: a de Charles Wagley como incipiente “africanista”. Para tanto, debruçar-me-ei sobre a viagem que ele realizou, em 1960, pelas chamadas Províncias Ultramarinas de Moçambique, Angola e Guiné-Bissau.

A “pré-história” daquela viagem começa em 1956. Nesse ano, Marvin Harris, professor da Universidade de Columbia e amigo de Charles Wagley, visita Moçambique para realizar uma investigação sobre a exploração da força de trabalho africana naquela *Província Ultramarina*, onde os chamados *indígenas* continuavam submetidos ao *Estatuto do Indigenato*. Devido às suas crí-

ticas ao regime, Marvin Harris foi declarado *persona non grata* pelas autoridades coloniais e, imediatamente, expulso do território. Em 1960, na tentativa de desfazer a impressão negativa que Harris deixara, o antropólogo português Jorge Dias convida Charles Wagley para realizar uma viagem ao longo de Moçambique, Angola e Guiné-Bissau. A viagem contava com o apóio de Adriano Moreira, futuro Ministro do Ultramar e, na altura, diretor do Centro de Estudos Políticos e Sociais (Ceps), vinculado ao Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (Iseu), da Junta de Investigações Científicas do Ultramar, onde Jorge Dias era professor. Ao longo daquele périplo, Jorge Dias tencionava mostrar a Charles Wagley o cotidiano de uma “convivência racial” supostamente não conflituosa nas *Províncias Ultramarinas*. Seguindo os rastros do ideário lusotropicalista, Jorge Dias esperava que Charles Wagley se posicionasse favoravelmente em relação à presença portuguesa na África. A viagem tinha, portanto, um objetivo persuasivo: preparar um terreno propício para futuros intercâmbios acadêmicos entre o Iseu e a Universidade de Columbia.

Para entender o contexto e as consequências da viagem, farei um uso intensivo de algumas fontes inéditas, sobretudo dos relatórios confidenciais da viagem, redigidos pelo próprio Jorge Dias, os quais, durante muito tempo, permaneceram inacessíveis aos pesquisadores. Abertos à consulta após o retorno da democracia em Portugal – em 25 de abril de 1974 – os relatórios eram o resultado de um projeto mais amplo desenvolvido no Ceps: a *Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português* (Memeup), coordenada por Jorge Dias, com uma equipe que incluiu Margot Dias (sua esposa e também antropóloga) e Manuel Viegas Guerreiro². Além desses documentos, incorporarei algumas fontes orais de pessoas que direta ou indiretamente participaram da viagem: é o caso do ex-Ministro de Ultramar Adriano Moreira, o grande promotor e organizador do projeto, bem como da antropóloga Isabel Wagley, filha de Charles Wagley, que aos dezoito anos de idade acompanhou seus pais e Jorge Dias naquela longa jornada.

2 Ao longo deste trabalho usarei, sobretudo, o relatório produzido em 1961, correspondente, portanto, à “campanha” de 1960.

Não seria exagero afirmar que a figura de Adriano Moreira representa o perfil mais emblemático da política tardo-colonial portuguesa. Nascido em 1922 na província de Trás-os-Montes, formou-se como advogado e especialista em Direito Internacional. Foi professor de Administração Ultramarina e, entre 1961 e 1963, Ministro de Ultramar. Em 1956, após assumir a diretoria do Centro de Estudos Políticos e Sociais (Ceps), da Junta de Investigações Científicas do Ultramar, convida Jorge Dias a incorporar-se à equipe de pesquisadores do Centro. Trata-se, portanto, de uma eminente figura política e intelectual ligada à última fase do período salazarista. Com Adriano Moreira, o chamado “assimilacionismo” português chega ao seu ápice. Quando o entrevistei em Lisboa, em fevereiro de 2000, desempenhava a função de assessor do Conselho Nacional de Avaliação do Ensino Superior. Nossa conversa, transcorrida no seu gabinete de trabalho – situado na Rua da Junqueira – foi breve. Na altura, Adriano Moreira se preparava para participar, no Brasil, das homenagens aos cem anos do nascimento de Gilberto Freyre.

Na história da “política colonial”, Adriano Moreira deixou uma marca indelével quando, durante sua gestão a cargo da pasta do Ministério de Ultramar, aboliu, em 1961, o *Estatuto dos Indígenas*. Com essa medida, ao menos no papel, todos os habitantes de Moçambique, Angola e Guiné-Bissau passariam a ser considerados cidadãos portugueses. Entretanto, apesar das alardeadas reformas, nos fatos é pouco o que muda. Os “novos” cidadãos continuavam obrigados a portar carteiras de identidade nas quais constava sua antiga condição de *indígenas* e submetidos a formas veladas de trabalho compulsivo. O decreto que revoga o *Estatuto dos Indígenas* continha uma série de considerações, formuladas pelo próprio Adriano Moreira, acerca da peculiar noção de cidadania e nacionalidade presentes no ideário colonial português. Em primeiro lugar, o ex-Ministro salientava “....a tradição portuguesa de respeito pelo direito privado das populações que foram incorporadas no Estado a partir do movimento das Descobertas e a quem demos o quadro nacional e estadual que desconheciam e foi elemento decisivo da sua evolução e valorização no conjunto geral da humanidade” (1961,p.191). No documento, Moreira defende o assimilacionismo

português das críticas que recaíram sobre o seu aparelho jurídico mais visível: o *Regime de Indigenato*. “Deu-se ocasião a nossos adversários”, diz, “...para sustentarem ... que o povo português estava submetido a duas leis políticas, e por isso dividido em duas classes praticamente não comunicantes” (1961, p.193). Esta acusação, diz, deriva de uma noção de cidadania própria do racionalismo do Direito Público do século XIX, que instaurou um conceito ‘puramente técnico de cidadania’, um conceito relacionado apenas com a questão dos direitos políticos.

Mesmo abolido, o *Estatuto dos Indígenas* não deixa de ser celebrado por Adriano Moreira. As Nações Unidas já haviam declarado um plano de ação a favor dos territórios ainda sem governo próprio, o que se configurava como uma afronta à política colonial do salazarismo que imaginava, ainda, um futuro português para a África. Não é um acaso que, nessa altura, Adriano Moreira se torne um fervoroso apologista da “forma portuguesa de estar no mundo” e, portanto, num propulsor do mito do ‘paraíso multirracial’ Ultramarino. É precisamente nessa fase tardo-colonial que o discurso lusotropicalista de Gilberto Freyre é reapropriado pelos porta-vozes da presença portuguesa na África. Contudo, as boas intenções do discurso são eclipsadas diante das evidências do reduzido número de assimilados “reais”, expressado nas próprias estatísticas da administração colonial.

Nas vésperas da conversa com Adriano Moreira, minhas inquietações não se limitavam a ouvir da boca do eminente político assuntos que já haviam sido longamente abordados na sua imensa obra escrita. O alvo do meu interesse era entender o papel que Moreira desempenhara, no final de 1950, na organização das grandes missões antropológicas empreendidas por Jorge Dias e seus colaboradores e, mais especificamente, obter alguma informação relativa à viagem de Jorge Dias e Charles Wagley pelas Províncias Ultramarinas africanas.

Como é sabido, é com Jorge Dias que a antropologia portuguesa se torna “profissional” e, ao mesmo tempo, aberta a um diálogo acadêmico com os grandes centros de formação da época (Pina-Cabral, 1991; 1992). Formado na Alemanha nos anos de 1940, Dias inicia, após seu retorno a Portugal, um trabalho de campo na

aldeia Vilarinho da Furna, no norte do país. Pouco depois realizará uma pesquisa em Rio de Onor, uma comunidade situada junto à fronteira com a Espanha³. Estas duas referências seriam anedóticas não fosse pelo fato de que o estudo de pequenas comunidades ofereceria, segundo Dias, elementos fundamentais, não só para entender a “cultura” portuguesa em geral e o caráter nacional português em particular, mas, sobretudo, para entender a relação dos Portugueses com outros povos durante a expansão colonial (Macongo, 2002). Portanto, quando inicia, em 1957, em companhia de sua esposa – Margot Dias – o seu famoso trabalho de campo entre os Macondes do norte de Moçambique, Jorge Dias já havia realizado vários trabalhos de campo em áreas rurais de Portugal e, inclusive, algumas incursões antropológicas no Brasil. Após o seu retorno da Alemanha, permaneceu algum tempo em Coimbra, mas foi precisamente a convite de Adriano Moreira que Jorge Dias se instala em Lisboa para integrar os quadros do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (Iseu). Ali seria, entre 1957 e 1960, o grande responsável pela Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português (Memeup). A viagem de 1960, realizada com Charles Wagley é, nesse sentido, parte de umas das “missões” desenvolvidas no contexto do Memeup.

ANTECEDENTES DA VIAGEM: O “CASO” MARVIN HARRIS

Um ano antes do início das campanhas do Memeup comandadas por Jorge Dias, Marvin Harris, professor da Universidade de Columbia e amigo de Charles Wagley, visita Moçambique com o objetivo de realizar uma investigação sobre a exploração da força de trabalho africana. No ano de 1956, Harris acabara de realizar suas famosas pesquisas na Bahia. Agora, em Moçambique, conseguiria, num contexto colonial extremamente “vigiado”, desvendar algumas das arbitrariedades do sistema de *Indigenato*. Mas, devido às suas

³ Estas duas etnografias foram publicadas, respectivamente, em 1948 e 1953: Vilarinho da Furna. Uma *aldeia comunitária*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda; *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*. Lisboa: Presença.

críticas ao regime, foi severamente admoestado pelas autoridades coloniais e, imediatamente, compelido a abandonar o país.

Lembremos, brevemente, do contexto daqueles incidentes. O “jovem” Marvin Harris chega a Moçambique em junho de 1956, subsidiado por uma bolsa da Fundação Ford. Para um antropólogo estrangeiro não era fácil, nas circunstâncias políticas da época, a obtenção de uma permissão para fazer trabalho de campo nas Províncias Ultramarinas portuguesas. No início, a fim de não despertar as suspeitas das autoridades, Harris prometera que só se dedicaria a investigar a literatura portuguesa sobre África⁴. A autorização foi concedida e ele se instala com sua esposa e uma pequena filha em Lourenço Marques.

Um dos primeiros diálogos antropológicos que Marvin Harris mantém na capital moçambicana é com António Rita-Ferreira. Nascido no interior de Portugal, António Rita-Ferreira era, desde os 19 anos, funcionário colonial. Com o tempo, tornou-se um dos “antropólogos” portugueses mais proeminentes da época, ou melhor, um “*self made scholar*” como prefere se auto-apresentar. Com efeito, excetuando um curso sobre *Estudos Bantus* que fez na União sul-africana, António Rita-Ferreira nunca realizou estudos formais de antropologia; no entanto, conhecia como ninguém o “Moçambique profundo”. Por outro lado, Rita-Ferreira manteria, desde os anos sessenta e setenta, um intenso intercâmbio intelectual com grandes africanistas, dentre eles o antropólogo sul-africano David Webster – assassinado, mais tarde, pela polícia do *apartheid* – bem como o historiador Edward Alpers e Henri-Philippe Junod, filho do famoso etnógrafo e missionário Henri-Alexandre Junod. António Rita-Ferreira exerceu, dentre outros cargos, a função de inspetor de Emigração em Ressano Garcia – na fronteira de Moçambique com a União Sul-Africana – e inspetor, para o Transvaal Oriental da movimentação dos “Indígenas Portugueses na África do Sul”. Ou seja, devido às suas funções administrativas, conhecia os meandros do trabalho migrante dos chamados indígenas de Moçambique nas minas sul-africanas. Inclusive, publicaria, sob

4 Comunicação pessoal, António Rita-Ferreira, 19 de fevereiro de 2012, Bicesse.

os auspícios do próprio Jorge Dias e de Adriano Moreira, um volume pioneiro sobre o assunto⁵.

Devido, sobretudo, a divergências de caráter político, a incipiente amizade entre Marvin Harris e António Rita-Ferreira não duraria muito tempo. O próprio Rita-Ferreira retrata as peripécias daquele precário intercâmbio nos seguintes termos:

Nos inícios de 1957 – quando me desloquei à capital [Lourenço Marques] para participar no concurso para administradores – facultei-lhe espontaneamente a consulta da colecção de separatas da “legislação aplicável aos indígenas”, colecção que quase todos procurávamos manter actualizada colando e anotando crescente número de substituições, eliminações, correcções, circulares, acórdãos, pareceres, esclarecimentos, confidenciais, etc. Entretanto, Marvin Harris cometeu um erro que lhe foi fatal. Entrou em contacto com figuras da oposição ao regime⁶.

Poucos anos depois, ambos manteriam uma dura polémica em torno das causas do trabalho migrante de “indígenas” moçambicanos nas minas sul-africanas (Harris, 1959; 1960; Rita-Ferreira, 1960; 1961). Num artigo de denúncia, Harris afirma que os indígenas, para fugir do *chivalo* (trabalho forçado) ainda presente em Moçambique, engajavam-se como trabalhadores migrantes nas minas sul-africanas. Assim, direta ou indiretamente, o trabalho forçado provocava um enfraquecimento da agricultura nativa devido à emigração da força de trabalho indígena (1959, p.63). Em resposta a este argumento, Rita-Ferreira procurou minimizar as consequências negativas desse processo, afirmando que – contrariamente ao pensamento de alguns “observadores superficiais” – o trabalho migrante permitia uma positiva integração na economia moderna e, a longo prazo, maior *standard* de vida para os indígenas (1960, p.147). Ao mesmo tempo, Rita-Ferreira – que conhecia profundamente a etno-história do Moçambique pré-colonial – argumentava que

5 *O Movimento Migratório de Trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar (coleção “Estudos de Ciências Políticas e Sociais”), 1963.

6 Rita-Ferreira, António “Posfácio”, documento eletrônico ().

as causas dessas migrações deviam ser buscadas em processos anteriores à presença portuguesa.

Já no início da sua estada em Moçambique, Marvin Harris conhece, também, um opositor ao regime: António de Figueiredo. Tratava-se de um jovem português que chegara a Moçambique como funcionário e repórter econômico da filial de um banco estrangeiro em Portugal, o *Barclays Bank*. Neste caso, e diferentemente do acontecido com António Rita-Ferreira, a amizade e a afinidade política entre ambos seria duradoura:

O encontro com Marvin Harris representava uma oportunidade única para fazer com que a voz de protesto atingisse o mundo exterior. Um dos homens mais inteligentes que tenho tido o privilégio de conhecer, o jovem professor Marvin Harris cedo se apercebeu da situação e do alcance do meu apelo para que não desperdiçasse o tempo da sua estada num trabalho de mera erudição académica (Figueiredo, 1978).

Contradizendo as promessas feitas às autoridades coloniais, e com a cumplicidade de António de Figueiredo – que exercia, clandestinamente, uma oposição fervorosa ao regime salazarista – Marvin Harris começa a se interessar pelas condições de exploração dos africanos regidos pelo *Estatuto Indígena*. Uma das faíscas que ascende o estopim foi quando o antropólogo americano se desloca às instalações de uma companhia açucareira no Vale de Limpopo e começa a inquirir os trabalhadores para averiguar se os seus contratos de trabalho eram “voluntários” ou “forçados”. A reação das autoridades é imediata. Após retornar a Lourenço Marques, Marvin Harris é convocado e interpelado pelo governador-geral. Acusado de fazer inquéritos inconvenientes e de ter “traído” a confiança do governo português, é “convidado” a abandonar o país. Pouco tempo depois do seu retorno aos Estados Unidos, Harris publica, em 1958, um ensaio intitulado “Portugal’s African Wards” (*Os tutelados africanos de Portugal*) que constitui, ao lado dos trabalhos do historiador James Duffy, uma das primeiras denúncias ao regime português feita por académicos internacionais. Entretanto, António de Figueiredo, como colaborador e assistente de Marvin Harris, começa a ser perseguido pela Pide (Polícia Internacional e de Defesa

do Estado). Acabará preso. Mantido incomunicável, é deportado a Portugal para, finalmente, exilar-se em Londres.

Do seu exílio em Londres, António de Figueiredo manterá um intenso intercâmbio epistolar com intelectuais anti-colonialistas de várias latitudes, entre eles, seu amigo Marvin Harris. Em uma ocasião, Harris envia-lhe uma carta aconselhando-o uma maior proximidade e solidariedade com a causa da Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) e com o seu presidente, Eduardo Mondlane, que se dispunha a visitar Londres para angariar apoio à causa independentista⁷. António de Figueiredo não possuía uma formação acadêmica em ciências sociais. No entanto, suas intervenções esporádicas como jornalista e seus escritos sobre a situação das colônias portuguesas despertaram o interesse de importantes historiadores e analistas políticos da situação africana, dentre eles James Duffy e Basil Davidson. No início de 1966, Figueiredo chegou a receber uma proposta da “Anistia Internacional” para criar, em Londres, um Centro de Estudos Luso-brasileiros. Para colaborar com o Centro, Figueiredo cogitava convidar o historiador Ronald H. Chicote, James Duffy e o próprio Marvin Harris. “Não há em toda Grã Bretanha”, escrevia Figueiredo referindo-se ao seu amigo, “um acadêmico com o seu conhecimento sobre colonialismo português”⁸.

Cabe lembrar que Marvin Harris teve, desde o início da “luta de libertação nacional”, contato com alguns líderes da Frelimo e, sobretudo, com o seu fundador e presidente: Eduardo Mondlane. O próprio Harris anuncia a natureza desses contatos numa entrevista que concedera, em 1965, aos editores da revista brasileira *Política Externa Independente*. Na entrevista, Harris se mostra crítico diante do projeto de criação de uma “Comunidade Afro-luso-brasileira”, proposto pelo Ministro de Relações exteriores de Portugal, Franco Nogueira. Em referência ao suposto desconhecimento que os brasileiros teriam da guerra colonial e ao seu contato com os líderes da Frelimo, expressa: “...poucas notícias dessa guerra

7 Carta de Marvin Harris a António de Figueiredo, Nova Iorque, 17 de novembro de 1965.

8 Carta de António de Figueiredo a Marvin Harris, Londres, 17 de maio de 1966.

têm chegado ao conhecimento dos brasileiros..., forças armadas em número muito substancial estão sendo treinadas pelo movimento para a libertação de Moçambique conhecido como a Frelimo...Tenho estado pessoalmente com alguns dos líderes do movimento e, tanto quanto eu saiba, as atividades em desenvolvimento implicaram em perdas consideráveis de tropas e equipamentos portugueses no norte de Moçambique” (Harris, 1966,p.199-200).

Lembremos que Eduardo Mondlane – antes de se tornar presidente da Frelimo – realizou seu doutorado em Sociologia e Antropologia na Universidade de Northwestern e chegou a ser professor na Universidade de Syracuse, nos Estados Unidos. É provável, portanto, que os contatos entre Harris e Mondlane remontassem a esse período.

Em julho de 1960, com o objetivo de desfazer a impressão negativa da política colonial portuguesa deixada por Marvin Harris na comunidade internacional, Jorge Dias convida a Charles Wagley para realizar uma viagem ao longo de Moçambique, Angola e Guiné-Bissau. A iniciativa, como já adiantamos, contava com o apoio de Adriano Moreira e constituía uma tentativa de intercâmbio acadêmico entre o Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (Iseu) de Lisboa e a Universidade de Columbia.

UM ‘BRASILIANISTA’ NA ÁFRICA PORTUGUESA

“Um acto político de grande alcance”: foi assim que, em seu relatório confidencial, Jorge Dias qualificou a visita de Charles Wagley às Províncias Ultramarinas de Portugal. O relatório tinha como objetivo informar as autoridades do Iseu, nomeadamente a Adriano Moreira, sobre os resultados das campanhas antropológicas (Memeup) organizadas por aquele Centro, vinculado à Junta de Investigações Científicas de Ultramar. Em virtude daquele grande empreendimento, Rui Pereira (1986, p.220-221) chega a afirmar que Jorge Dias teria inaugurado o campo da “antropologia aplicada” em Portugal.

“Sou obrigado a confessá-lo”, dizia Jorge Dias, “...como profissional das ciências sociais, nas nossas Províncias Ultramarinas nem tudo é de molde a despertar admiração ou simpatia num

colega estrangeiro”⁹. Wagley e Dias já eram velhos conhecidos. Havia, entre eles, afinidades intelectuais, mas, ao mesmo tempo, diferenças políticas. O antropólogo português mostra-se consciente do desafio: “...habitados como estamos a fazer uma propaganda que visa sobretudo a impressionar a opinião pública internacional”¹⁰ a tarefa persuasiva não seria fácil. “Quando me confiaram a tarefa de acompanhar o Prof. Wagley”, diz, “compreendi imediatamente a responsabilidade da empresa e procurei levá-la a cabo da melhor maneira possível. Amigo do Prof. Wagley há mais de dez anos, e tendo já estado com ele várias vezes nos Estados Unidos, no Brasil e em Portugal, onde em 1950 fez comigo uma excursão por Trás-os-Montes, sabia perfeitamente que a sua longa experiência dos homens e das sociedades, não se podia iludir com umas passeatas agradáveis, uns almoços e uns discursos laudatórios”¹¹.

Charles Wagley, cujos trabalhos no Brasil já eram amplamente conhecidos, estava casado com Cecília Roxo Wagley. Tanto sua esposa – nascida no Brasil – como a filha de ambos, Isabel, participaram da viagem. O périplo começa no sul de Moçambique. Ao chegarem em Lourenço Marques, Jorge Dias preferiu que os Wagley se instalassem no Hotel Cardoso e não no famoso Hotel Polana, este “...com sua enorme clientela sul-africana, e o snobismo (sic) próprio de hotéis deste tipo, seria mais propício a causar má impressão em pessoas que já vem emocionalmente preparadas para ver e exagerar as grandes diferenças sociais que existem entre brancos e pretos”¹².

O “fantasma” crítico de Marvin Harris apareceu várias vezes no *Relatório* da viagem e, inclusive, nas próprias conversas que Jorge Dias e Charles Wagley mantiveram durante a estada em Moçambique. Nessa estada, Dias teve que apresentar oficialmente seu hóspede às autoridades locais, entre elas, o governador-geral

9 Dias, Jorge, *Relatório da Actividade da Missão de Estudo das Minorias Étnicas do Ultramar Português na Campanha de 1960*, p. 4.

10 Idem.

11 Relatório...p. 4.

12 Relatório... p.7.

de Moçambique Gabriel Teixeira. Durante esses encontros, o governador, ao tomar conhecimento que Wagley provinha da Universidade de Columbia, aproveitou para manifestar sua desconformidade com as críticas que Marvin Harris realizara ao regime português. A reunião pareceu proveitosa para os propósitos de Jorge Dias. O governador “com extrema habilidade e elegância, pôs em relevo a falta de fundamentos” de alguns dos pontos de vista de Marvin Harris. Ao sair do palácio de Governo, ambos os colegas – Dias e Wagley – comentam a reunião. Evocando os comentários do governador, Jorge Dias aproveita para reforçar suas críticas a Marvin Harris:

“é evidente que os portugueses não são americanos e não os podemos julgar como se o fossem. A tese de Marvin estaria talvez certa se o que aqui se passa com o recrutamento de trabalhadores para as minas do Rand fosse obra de americanos, de ingleses ou de alemães, mas com portugueses a coisa é diferente”¹³.

Com diplomacia e prudência, Charles Wagley preferiu, nesse momento, não contradizer o entusiasmo lusotropicalista de seu anfitrião. Um entusiasmo que, paradoxalmente, parecia ser diretamente proporcional à consolidação das organizações anti-colonialistas dos moçambicanos no exílio. Nessa época, à medida que se gestava um ambiente internacional a favor da descolonização, Portugal insistia, no seio das Nações Unidas, em suas reivindicações diplomáticas para manter suas Províncias Ultramarinas.

Nos primeiros dias da visita, Jorge Dias mostra ao seu hóspede os bairros “indígenas” de Lourenço Marques, dentre eles o mercado de Xipamanine nos arredores da cidade. As impressões iniciais não foram boas. Os Wagley mostravam-se desconfiados. Contudo, Dias persiste na sua tarefa persuasiva. Na verdade, a longa viagem se iniciaria com a saída de Lourenço Marques (atual Maputo) para o interior do país. A partir desse momento, Jorge Dias, Margot Dias e a família Wagley se deslocam, devido à precariedade das estradas, num *Land Rover*. Em seguida, viajam a Xai Xai (João Belo) e Zabalala, onde assistem às performances dos famosos músicos e dançarinos *chopes*. Continuam a caminho de Inhambane. Na estrada

¹³ *Relatório...* p.11.

encontram alguns sítios de recrutamento de trabalhadores moçambicanos para as minas da África do Sul. “Estas instalações”, relatava Dias, “...despertavam sempre exclamações de indignação nos meus companheiros”¹⁴.

Próximo a Inhambane, em Maxixe, Wagley solicita visitar ao missionário Greenberg, que já tinha residido em Lourenço Marques. Durante sua estadia em Moçambique, Marvin Harris vivera um tempo na casa do missionário. Portanto, a evocação às críticas de Harris reaparece nas conversas dos viajantes. Sobre a reunião com o missionário, Dias relata: “...ao contrário do que o Prof. Wagley esperava, o missionário mostrou-se muito aborrecido com Marvin Harris e acusou-o de se deixar arrastar por maus informantes e de não ter sabido conduzir-se num país estrangeiro”¹⁵.

De Inhambane regressam a Xai Xai. Nos dias seguintes visitam Inhamiça e as cooperativas de Zavala e Chibuto. Em seguida, deslocam-se ao conselho de Caniçado e a uma pequena localidade chamada, na altura, de Vila Alferes Chamusca. Finalmente, retornam a Lourenço Marques: “A cidade já não era agora tão antipática aos olhos dos meus companheiros, como nos dias a seguir à chegada. Já olhavam com outra compreensão para os nossos problemas, se bem que a atitude fosse ainda francamente crítica e negativa”¹⁶. A partir desse momento começaria a segunda etapa da viagem: atravessando a fronteira de Ressano Garcia em direção à União Africana, chegariam à atual Namíbia e, alguns dias depois, ao sul de Angola.

Na sua passagem por Johannesburgo visitam alguns colegas da Universidade, dentre eles M. G. Marwick. Jorge Dias já tinha sido professor convidado no país vizinho, de modo que os visitantes foram bem recebidos. Entretanto, a travessia por Namíbia em direção a Angola se torna complicada, já que os organismos oficiais colocam obstáculos ao deslocamento através da grande reserva indígena de Ovamboland¹⁷. Depois de superados os trâmites burocráticos, final-

14 *Relatório...*p. 14.

15 *Idem*.

16 *Relatório...*p. 26.

17 *Relatório...*p. 33.

mente conseguem uma autorização para se deslocar até Windhoek. Já em direção a Sá da Bandeira, passam por Vila Pereira de Eça, atual cidade de Ondjiva, na região de Cunene. Em Cahama, visitam várias aldeias, dentre elas as de Humbes e Dimbas: “De tarde fomos visitar o Chefe de Posto de Cahama. Dois dias antes a esposa do prof. Wagley tinha-me perguntado um pouco maliciosamente, se havia administrativos pretos”. Jorge Dias fica sem resposta. Tenta-se esforçar e lembrar. Curiosamente, o único administrativo “preto” com o qual se haviam cruzado estava de viagem em Portugal: “Disse-lhe que sim, e que até lhe tinha apresentado um no Aeroporto de Lisboa antes de partirmos... Mas no meu íntimo fiquei inquieto, pensando que talvez atravessássemos Angola de sul a norte sem encontrar nenhum. Sabia que havia administrativos cabo-verdianos escuros, mas propriamente pretos de Angola não conhecia nenhum, e nos anos que passei por Moçambique foi coisa que nunca vi. Porém, tive logo a sorte de o Chefe de Posto de Cahama ser um preto de Malange, Bernardo André, por acaso muito correcto, inteligente e firme, que nos falou sem mostrar insegurança ou complexos”¹⁸.

Vale a pena nos determos na descrição que Jorge Dias faz da chegada à cidade de Sá da Bandeira, atual Lubango:

*A cidade é encantadora e acolhedora. Pretos e brancos vivem em harmonia e nas ruas víamos crianças da várias cores a brincar. O Prof. Wagley tirou uma fotografia de dois pequenitos sentados num canteiro de um jardim público, um loiro e outro preto. Estes exemplos confirmativos da nossa apregoada política passam já a ser também uma satisfação para o Prof. Wagley que, cada vez mais, se vai convertendo à nossa causa*¹⁹.

Sem outras evidências disponíveis – afora o entusiasmo lusotropicalista de Jorge Dias – é difícil acreditar nessa “conversão”. É possível, entretanto, que no relatório em questão Dias esteja tentando persuadir e tranquilizar o seu mentor – Adriano Moreira – de que os imensos esforços materiais e organizativos da viagem não tinham sido em vão.

A longa visita a Angola terminaria em Luanda. Ali, a esposa

18 *Relatório...*p. 43-44.

19 *Relatório...*p. 45.

de Wagley e sua filha tomam um voo a Lisboa, para, finalmente, retornar a Nova Iorque. Charles Wagley continua sua viagem só, em direção a Guiné-Bissau. Jorge Dias cogitava acompanhá-lo, mas, no último momento teve que desistir. A situação política no Congo, por onde deveria retornar, não era recomendável para um cidadão português:

“Infelizmente não nos foi possível acompanhar o Prof. Wagley à Guiné, como era nosso desejo. A Agência Coock convenceu-nos que, se era fácil ir até Bissau, era muito difícil regressar a Luanda. Do contrário, era necessário permanecer cinco dias em Leopoldville, coisa pouco aconselhável no momento”²⁰.

Pouco sabemos sobre a estadia de Charles Wagley em Guiné-Bissau. Ao que parece, Wagley ficou fascinado com as formas que o Islã adquiria nessa região. Um projeto de pesquisa sobre a Guiné-Bissau chegou a ser elaborado pelo eminente “brasilianista”; mas, infelizmente, nunca foi concretizado²¹.

AS AMNÉSIAS DO IMPÉRIO

Adriano Moreira mostrou-se evasivo quando lhe indaguei sobre aquela importante viagem. De qualquer forma, considero que o breve diálogo ajuda a entender o complexo panorama da época. Tratava-se, afinal, das vésperas da “luta armada” contra a presença portuguesa na África. Efetivamente, um ano depois da viagem de Jorge Dias e Charles Wagley, a guerra contra a presença portuguesa irromperia em Angola e, depois, na Guiné-Bissau e Moçambique. No início da conversa, Adriano Moreira traçava o quadro sociopolítico dos anos de 1940 quando, após a Segunda Guerra Mundial, Portugal realizou uma série de reformas para garantir sua presença na África. Aquele contexto criaria um caldo de cultura favorável a um sentimento de missão e patriotismo:

Há que verificar que em 1940 começou a nascer em Portugal aquilo que se chama ‘o duplo centenário’: o centenário da independência de Portugal e o centenário para a Restauração de Portugal.

20 Relatório...p. 50.

21 Comunicação pessoal, Isabel Wagley.

Portanto, é uma data de grande fervor patriótico, de continuação do Império, da missão em África. É a data em que Portugal assina a concordata com a Santa Sé, em que o Papa declara que a nação portuguesa prestou grandes serviços à evangelização e que deve continuar a prestar esses serviços. Por isso, também, nessa data é assinado o Acordo Missionário, que é o acordo que regula a ação de Portugal nesses territórios. Na data em que estava a se dar isso, os alemães estavam a caminho. A apreciação que havia aqui não antevia que se tratava da própria derrocada da Europa e que a chegada dos alemães a Paris marcava uma mudança radical. Essa atitude, esse distanciamento entre as convicções dos programas, dos valores sustentados pelo governo e pela própria sociedade civil que representavam, eram resultado de um corte com a comunicação, com a informação. Também significava, na própria sociedade civil portuguesa, em relação ao significado do que era o Império porque, embora esses valores fossem valores que podemos chamar hoje ideologia do Estado, há um elemento importante: a própria sociedade civil, pelo sistema educativo, tinha muito presente os valores patrióticos²².

A seguir, refere-se à precariedade, nos anos de 1940, dos estudos superiores em Portugal. Sua narrativa prepara o terreno para entendermos o papel do Centro de Estudos Políticos e Sociais (Ceps) e do Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina (antiga Escola Superior Colonial), onde Adriano Moreira teria um protagonismo impar:

No ensino superior a única coisa que havia era um curso que se chamava Administração Colonial, na Faculdade de Direito, durava seis meses. Havia um curso de Agricultura Tropical, uma cadeira, no Instituto de Agronomia. Havia, nas Escolas Militares, algumas lições sobre o Império; e havia uma escola de quadros, que era a Escola Superior Colonial. Não havia mais nessa matéria. Digamos que o país vivia segundo o velho critério. E as mudanças não estavam aparecendo, nem na sociedade civil, nem nos meios acadêmicos, nem na apreciação do governo²³.

Após essa longa introdução, o nosso interlocutor se debruça

22 Entrevista com Adriano Moreira, Lisboa, 7 de fevereiro de 2000.

23 Idem.

sobre a importância da entrada de Portugal, em 1949, na Otan (Organização do Tratado do Atlântico Norte). O ingresso na Otan colocou, segundo Moreira, “as forças armadas portuguesas em contato com o novo mundo, que estava em nascimento”. O segundo importante acontecimento é a admissão, em dezembro de 1955, de Portugal nas Nações Unidas. É, precisamente, nessas circunstâncias que Adriano Moreira foi chamado para integrar uma das comissões – a jurídica – que representaria Portugal na ONU:

A entrada de Portugal nas Nações Unidas definitivamente fez cair Portugal no mundo, a gente que foi para as Nações Unidas - eu fiz parte da primeira delegação - começa a ter outra visão do mundo. Então, a apreciação da mudança começa a entrar no pensamento português, mas tem uma longa caminhada a fazer porque a apreciação era a medida habitual, portanto tudo que é alteração tem que pensar-se bem²⁴.

A seguir, Adriano Moreira se refere ao movimento da descolonização e às interpretações políticas que alguns porta-vozes do Estado realizaram daquela situação. Refere-se à iminência de uma “descolonização global”, na qual todos os Impérios europeus começam a se desmobilizar. A decisão do governo português teria sido, segundo ele, a favor de uma concepção clássica de direito internacional, não aceitando, portanto, as novas mudanças decorrentes das pressões descolonizadoras. Adriano Moreira elabora neste ponto um curioso argumento: segundo Salazar, a Terceira Guerra Mundial era inevitável. Portanto, seria vantajoso para os “ocidentais” que o Império Português estivesse intacto. A persistência do Império conduziria ao início da “guerra colonial”. As circunstâncias são fundamentais para entender, ademais, o contexto sociopolítico no qual a viagem de Jorge Dias e Charles Wagley acontece:

É por isso que, entre outras coisas, o discurso português da época dizia que “Portugal está a se meter em África defendendo os interesses da Europa”. Na perspectiva de que a paz poderia, ou iria a ser rompida. Felizmente isso nunca aconteceu, tivemos a guerra fria, sofremos muitas ameaças, e foi contida essa possibilidade, mas foi uma possibilidade que muita gente conside-

24 Idem.

rou. Por isso mesmo, há um momento crítico para essa tensão portuguesa com a evolução geral dos acontecimentos que é em 1961. Por quê? Porque a Carta das Nações Unidas, que é toda a favor da paz e contra a guerra, considera vários casos de guerra legítima, um deles fazer guerra à Alemanha e ao Japão: são inimigos objetivos. Se, porventura, lesarem algum dos aliados, eles têm direito (os aliados) de reagir. Uma das formas de guerra legítima é a tal autodeterminação colonial. Ora, em 1961, Portugal perdeu, na ONU, um terço dos votos. Portanto, dali dois ou três anos, a continuidade de Portugal em África foi questionada. Portugal precisava de dois terços dos votos e nós tínhamos um terço. Em 1961 é quando o Brasil alinha também contra Portugal. O Brasil antes tinha votado a favor de Portugal, e depois veio o golpe. O ano de 61 é considerado pelos anti-colonialistas como o ano áureo da descolonização. É o ano áureo de fato, porque eles [os anti-colonialistas] vão obter uma representação extraordinária nas Nações Unidas, talvez a maioria na Assembleia. E é nesse ano que Portugal é condenado, e quando é condenado torna-se vítima, do ponto de vista da Carta, da reação contra Portugal. Portanto, os movimentos de descolonização que eram puramente embrionários até essa altura, começam legitimamente a receber ajudas de toda parte. É aí, então, que vai começar a guerra colonial que durou quatorze anos. É a mais longa linha de batalha do mundo, porque foi de Lisboa até Timor, não houve nunca linha de batalha tão longa²⁵.

Nessa altura da conversa, procuro desviar o assunto para a questão do desenvolvimento das Ciências Sociais em Portugal e o papel de Adriano Moreira no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (Iseu), atual Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP). A tentativa de focar a entrevista na figura de Jorge Dias e Charles Wagley não resulta fácil. O ‘velho’ político já possui um discurso pronto. Nosso interlocutor insiste no tom auto-celebratório. Procura, por momentos, marcar suas diferenças com Salazar, tal como o fizera, mais tarde, nas suas memórias (Moreira, 2009):

Fui professor da Escola Superior Colonial; preparava os quadros. Julgo que as pessoas perceberam que houve uma mudança

25 Idem.

ali. Não era uma escola de quadros, era uma escola de Ciências Sociais, porque não se tratava apenas de preparar as pessoas para exercer autoridade, era preciso acompanhar o movimento da sociedade. Foi uma tarefa muito difícil, hoje é uma grande escola de Ciências Sociais, chama-se Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, mas foi uma luta enorme para ser admitido. Essa escola, suponho que por minha intervenção – tenho que assumir isso –, começou a ter alguma projeção pública. Organizei muitas conferências e debates públicos, com a intervenção dos professores, alunos e convidados. Há vários livros publicados com os resultados desses debates. Essa crítica começou a ganhar algum espaço e, por isso mesmo, quando em 1961 começa a violência em Angola, o presidente do conselho [Salazar] mandou me chamar para dizer-me isto: ‘Eu sei que o senhor tem umas críticas ao regime estrutural que temos, precisava ouvir sobre isso’. Eu respondi que aquilo que se diz nas aulas não é confidencial, estava publicado. Expliquei as coisas que eu achava que não podiam continuar em face do mundo, e não só isso, em face de princípios do humanismo que deveriam ser acatados. Foi nesse contexto que ele me convidou para ir para o governo, e eu consegui porque era uma época de grande crise, e em épocas de crise é mais fácil fazer passar as reformas desde que elas sejam apresentadas em termos verdadeiros, já que se espera que a gravidade do conflito se atenuie, se as reformas forem realizadas a tempo²⁶.

A seguir, toca num tema fulcral, o seu grande “trunfo” político: a abolição do *Estatuto dos Indígenas*, por ele considerada tão importante quanto a revogação da escravatura:

Então, foi por isso que eu fiz a revocação do Estatuto dos Indígenas. Considero, com objetividade, que essa revocação é tão importante quanto foi a revogação da escravatura na evolução sociopolítica do Império. Portanto, passaram todos a ter os mesmos direitos civis e políticos, foi a publicação de um novo Código do Trabalho, de acordo com as convenções do OIT (Organização Internacional do Trabalho), de modo a eliminar todo trabalho compelido ao trabalho forçado: foi a extinção das culturas obrigatórias. Havia (nas Províncias Ultramarinas) áreas completas em que só se podia cultivar

26 Idem.

algodão; a livre circulação de pessoas, que não existia, toda gente que é nacional pode ir para onde quiser, pode caminhar para todos os lados; o ensino superior, as primeiras universidades, os liceus em cada capital de distrito, escolas técnicas, escolas de serviço social, então o ensino universitário também foi estabelecido nessa altura: são hoje as universidades Eduardo Mondlane, de Moçambique e Agostinho Neto, de Angola, criadas como Estudos Gerais Universitários, que era o velho modo europeu de como começaram as universidades. Portanto, tudo isso foi feito e com o conhecimento internacional. Por exemplo, quando da reforma do Código do Trabalho veio uma missão da OIT. Eles verificaram a aplicabilidade através de uma missão internacional. Eles fizeram um grande elogio do que estava a se fazer, não acharam que estava tudo feito. Eles não têm esse conceito milagroso das leis: ‘faz-se a lei e pronto’, não é isso. Mas concordaram que o trabalho forçado estava praticamente eliminado em toda a parte. Só que isso, a meu ver, teve um problema: criou a ilusão de que a guerra estava ganha. E a guerra ganha é um conceito que implica que não se façam reformas, porque só faz reformas quem está vencido. Foi o conceito estabelecido, e, portanto, pensou-se: “vamos parar com as reformas”²⁷.

Durante nosso diálogo, Adriano Moreira não parece muito disposto a ser interpelado ou questionado. Sua fala evidencia um discurso quase heroico, cujo denominador comum parece ser uma lista de logros e conquistas numa situação particularmente difícil: as vésperas da “guerra colonial”. Num momento da narrativa narcisista procuro neutralizar esse entusiasmo auto-referencial – a do humanista comprometido – e redirecionar o assunto:

LM – E como entra, nesse processo todo, a figura do antropólogo Jorge Dias?

AM – Vou lhe dizer como é que foi. O Jorge Dias é um caso curioso. O Jorge Dias teve uma vida difícil, começou a estudar muito tarde, teve que realizar várias atividades para sobreviver. Era um homem interessante. O Jorge Dias doutorou-se em antropologia na Alemanha, em Munique, e era assistente da Faculdade

27 Idem.

de Letras de Coimbra, que não lhe reconhecia o título, de sorte que em Portugal, só agora começava a reconhecer os títulos estrangeiros. A resistência a reconhecer os títulos era enorme. E ele era pura e simplesmente assistente, sendo doutor em Alemanha, porque não lhe reconheciam o doutoramento cá, e não tinha a possibilidade de fazer o doutoramento, porque a área não existia na universidade. Passaram anos, anos e anos sem ele ser reconhecido. Eu não o conhecia pessoalmente. Só conhecia a obra dele, porque ele tinha uma obra importante sobre Trás-os-Montes, que é a minha província, portanto, eu li toda a obra dele. Quando consegui reformular o programa da Escola (Escola Superior Colonial), para mim a Antropologia Cultural era fundamental, para minha apreciação das coisas. Convidei Jorge Dias para vir para a Escola e ele veio de Coimbra, e finalmente foi feito catedrático, porque nós reconhecíamos os títulos estrangeiros. Por isso mesmo organizamos missões científicas. Foi assim que foi feito com os Macondes, mas isso é na área de investigação. O mais importante é o ensino que ele faz e que vai ajudar ao plano de remodelação da Escola para a nova época. Claro que aparecem outras coisas importantes, começa-se a tratar de relações internacionais, que não se tratava; começa-se a tratar de Ciências Política, que também não se tratava. Foi uma coisa harmoniosa. Jorge Dias teve importância, mas deve ser enquadrado no todo que se foi fazendo, veio gente muito importante para a Escola nessa altura. Foi uma época áurea da Escola: toda gente tinha que fazer investigações, toda gente publicava livros, toda gente tinha que fazer conferências, toda gente tinha que intervir. Foi uma época muito produtiva da Escola. Ele me deu um grande apoio a mim quando fui para o governo. Jorge Dias teve, portanto, essa grande importância para a antropologia cultural. Depois, a antropologia cultural começou a ser desvalorizada, porque havia críticas, veio uma atuação da antropologia social já com mais visão dos conflitos do que a identificação de modelos etc., mas, de qualquer modo, a passagem dele foi extremamente importante. Ele teimosamente antecipou a morte dele. Foi falar comigo uma vez, e pediu para ser dispensado de dar aulas. Ele diz: “Vão ter que dispensar-me porque eu não sei se tenho tempo de escrever a parte que resta de minha obra”.

LM - Ele morreu em 73...?

AM – *É. E porque ele tinha tido um desastre de automóvel nos EUA, que não foi grave o desastre. Mas ele escreveu seu último livro, ganhou mais uma vez um prêmio, escreveu três livros e ganhou três prêmios e morreu. Morreu muito novo. Mas antes disso, criamos o Museu da Etnologia aqui em Lisboa.*

LM – *Há uma outra figura que, também, num dado momento, aproximou-se de Jorge Dias: o antropólogo Charles Wagley da Universidade de Columbia; eles fizeram juntos uma viagem de Moçambique para Angola, depois o Charles Wagley seguiu para a Guiné-Bissau. Provavelmente, o senhor acompanhou esse projeto...*

AM – *Bem... Eu não tenho assim coisas para dizer a respeito dele... Agora, uma coisa curiosa: o Museu Nacional de Etnologia que nós temos, e que tem bastante coisa, tem muito a ver com essas viagens. O Jorge Dias comprou muita coisa e teve todo o dinheiro que precisou para fazer isso. Enquanto eu estive no governo, teve todo o dinheiro que ele precisou.*

LM – *O senhor não conheceu Charles Wagley?*

AM – *Não... Posso ter visto incidentalmente... Porque era uma época para mim muito difícil. Eu, nessa época, praticamente não tinha horas para dormir e eu quando olho para trás me pergunto como é que eu conseguia. Cheguei a dar aulas ainda, para não deixar perder aquela linha diretiva, vinha aqui [à Rua da Junqueira, onde, também, se situa o ISCSP] dar aula. E, portanto, o que é que eu fazia: as pessoas em quem eu tinha confiança, como Jorge Dias, vinham me ver. O Jorge Dias trazia os planos e eu aprovava.*

LM – *Nesse contexto aparece, também, a figura de Gilberto Freyre, não é?*

AM – *Eu escrevi muito sobre Gilberto Freyre. Tem um livro meu que se chama Comentários²⁸. Tenho muitas coisas escritas sobre Gilberto Freyre. Este mês [fevereiro] vou ao Brasil fazer um discurso sobre seu centenário. O Gilberto Freyre teve uma grande importância, sobretudo pelo seguinte, vou dizer resumidamente. O importante é o seguinte: o Gilberto Freyre foi do*

28 Publicado em 1989, pela Academia Internacional da Cultura Portuguesa, Lisboa.

'luso' ao 'tropicalismo'. O Brasil é o inspirador de toda a sua obra. Mas, com falta de contato, e até de informação das colônias portuguesas que existiam, é por intermédio do almirante Sarmiento Rodrigues, ministro do ultramar que realiza essa famosa visita ao Ultramar Português. E ele esteve até na Índia. Só não foi ao Timor, mas esteve na Índia, Macau, em Goa, toda a África. E ele descobriu uma coisa nova, uma coisa que o Brasil não tinha conhecimento. Quando foi a independência do Brasil, ficou acordado entre os dois governos que o Brasil não aceitaria adesão de nenhuma colônia portuguesa e, a partir daí, o Brasil nunca teve conhecimento das colônias portuguesas. A relação era com estes 92 mil quilômetros quadrados europeus [Portugal]. Só depois do 25 de abril é que o Brasil começa a lembrar também de Angola, de Moçambique, antes disso não lembrava. Ora bem, o Gilberto Freyre faz essa visita [promovida por Sarmiento Rodrigues], e publica um livro notável que é *Aventura e Rotina*, onde ele, se é que posso usar uma terminologia mais ou menos técnica, enquanto no Brasil, tinha um modelo observante – o que é que se passou no Brasil – o lusotropicalismo foi o modelo observante, porque a realidade não coincidia com o que estava lá no Brasil, e é aí que ele começa a fazer a crítica à prática portuguesa em África, onde ele encontra muitos defeitos, expostos em *Aventura e Rotina*, sendo que o arquétipo (do modelo observante) é o livrinho *O mundo que o Português Criou*. Portanto, esse é o modelo observante, que no Brasil ele acha idealizado, mas que encontra no modelo observado africano as diferenças. Simplesmente, o lusotropicalismo do Gilberto Freyre é aqui adotado como ideologia de Estado, e é isso que enfraquece a presença de Gilberto Freyre; todos os segmentos da sociedade começam a criticar Gilberto Freyre, porque o lêem como uma contribuição para a ideologia do Estado.

LM – Mas, trata-se, então, de uma apropriação que aconteceu independentemente da vontade de Gilberto Freyre?

AM – Como todos os grandes pensadores. Houve intelectuais que não tinham nada a ver com o nazismo, mas a ideologia de Estado não aproveitou? Foi o que aconteceu com Gilberto Freyre. Agora, parece que está a voltar a análise objetiva do Gilberto Freyre, e esta superação dele vai contribuir para isto. O Brasil comemora o ano de 2000 como o ano de Gilberto

*Freire, não sei se você viu isso, e é isso que nós vamos tentar fazer no Brasil*²⁹.

A conversa acaba. Persistem pontos pouco claros, sobretudo aqueles concernentes à relação entre Adriano Moreira e Jorge Dias e à própria viagem que este último realizou com Charles Wagley. Como é possível que Adriano Moreira não se “lembre” de ter conhecido Charles Wagley? Felizmente, apesar das memórias seletivas, contamos com a palavra do próprio Jorge Dias para neutralizar a amnésia do ex-Ministro:

*O Prof. Wagley visitava-nos de acordo com um projeto elaborado em Nova York, pelo Sr. Prof. Adriano Moreira, relativo a colaboração dos prof. de antropologia social da Universidade de Columbia com os do ISEU, para preparação de novos investigadores portugueses. O financiamento deste programa ficaria a cargo da Fundação Ford, que se mostra em princípio interessada, e já subsidiou este ano a viagem do Prof. Wagley*³⁰.

A trama, enfim, é desvendada: o objetivo de Adriano Moreira, ao apoiar a viagem de Charles Wagley e Jorge Dias, era criar as condições para uma parceria acadêmica entre Columbia e o Iseu e, ao mesmo tempo, obter, através da Fundação Ford, subsídios e apoios para a criação de estudos universitários em Angola e Moçambique. Sobre esse “projeto elaborado em Nova Iorque” contamos, ainda, com outras narrativas, as quais se complementam com a declaração de Jorge Dias. Numa conversa recente, Isabel Wagley me forneceu outros detalhes sobre os preparativos daquele projeto:

Ele [Adriano Moreira] veio para Nova Iorque. Na altura, uma das críticas que se fazia contra Portugal era que não tinha universidade em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau. Então, ele veio para os Estados Unidos, foi para a Fundação Ford e disse que queriam criar um sistema universitário em Moçambique e Angola. A Fundação Ford conhecia bem meu pai [Charles Wagley] que, nessa altura, estava em Columbia, e concordou em fazer uma viagem para analisar a situação. Meu pai conheceu Adriano Moreira. Lembro que ele veio jantar no nosso apartamento em

29 Idem.

30 *Relatório...* p. 2.

Nova Iorque. Meu pai sugeriu uma viagem para conhecer Moçambique, Angola e a Guiné. Foi assim que ele foi convidado para ir à África, junto com a minha mãe. Mas, como meu pai era amigo de Jorge Dias e Margot Dias, então sugeriu que Jorge Dias fosse, também, como acompanhante. Estava tudo planejado. Mas no final de maio [de 1960] meu irmão, um menino de 15 anos, teve um acidente e morreu. Meus pais ficaram muito abalados e decidiram me levar com eles³¹.

Por que, então, Adriano Moreira negou – ou afirmou não se lembrar de – ter conhecido Charles Wagley? Possivelmente, admitir publicamente a existência desse projeto implicaria no reconhecimento de um fracasso político: a tentativa frustrada, por parte de Adriano Moreira, de introduzir, com o apoio da Fundação Ford, estudos universitários em Angola e Moçambique. De fato, em 21 de agosto de 1962, através do Decreto Lei 44530, são criados, sob os auspícios do próprio Adriano Moreira, os Estudos Gerais Universitários em Angola e Moçambique. No entanto, isso aconteceu sem o apoio da Fundação Ford que, ironicamente, começaria, no ano seguinte, a apoiar a Frelimo, através de subsídios destinados ao Instituto Moçambicano de Dar es Salam, na Tanzânia³².

Em 1º de maio de 1961, o jovem – e recém-nomeado – Ministro de Ultramar Adriano Moreira encontra-se, acompanhado pelo secretário de Estado da Aeronáutica, em Luanda. A luta contra a presença portuguesa acabara de eclodir em Angola. No dia seguinte, Adriano Moreira assiste ao desfile das primeiras tropas expedicionárias portuguesas que chegaram por via marítima e logo estariam prontas para combater as forças da UPA (União para a Independência de Angola) e do MPLA (Movimento para a Libertação de Angola). Em dezembro desse mesmo ano, o governo da União Indiana ocupa os territórios “portugueses” de Goa, Damão e Diu. 1961 foi o marco do início do fim do Império: já no mês de abril, a Assembleia-Geral da ONU incita o governo português a promover

31 Entrevista com Isabel Wagley, 30 de agosto de 2011.

32 As negociações entre a administração Kennedy e Eduardo Mondlane, que antecederam o apoio da Fundação Ford à Frelimo são descritas no livro de José Manuel Duarte de Jesus: *Eduardo Mondlane. Um homem a abater*. Coimbra: Almedina, 2010.

reformas urgentes para o cumprimento da chamada “Declaração Anticolonialista”. A revogação, realizada por Adriano Moreira, do *Estatuto dos Indígenas*, bem como outras pequenas reformas, não seriam suficientes. No ano seguinte – 1962 – nacionalistas exilados formam, na Tanzânia, a Frelimo. Nesse ínterim, Salazar adoece e lega seu posto a Marcelo Caetano. Em breve Portugal começaria a sofrer grandes derrotas políticas e militares no Ultramar. Na Metrópole começam os descontentamentos. A “guerra em África” torna-se uma aventura inútil. Nessa altura, Adriano Moreira já abandonara a pasta do Ministério de Ultramar, retornando às suas atividades de professor universitário.

PARA ALÉM DE “AFRICANISMOS” E “BRASILIANISMOS”

Em 1964, a Frelimo inicia, no norte de Moçambique, a luta armada contra a presença portuguesa. O cenário da insurreição foi, precisamente, a província de Cabo Delgado, região habitada pelos Macondes, grupo étnico sobre o qual Jorge Dias escrevera sua monumental etnografia. No momento da pesquisa, nem Jorge Dias nem Margot Dias se aperceberam, no próprio terreno, das simpatias que seus interlocutores Macondes exprimiam pela causa da Frelimo (West, 2004). É claro que na época essas simpatias jamais poderiam ter sido explicitadas. Qualquer gesto que pudesse ir de encontro aos desígnios de Portugal podia ser fatal. A polícia secreta estava atuando em vários flancos, sobretudo nas proximidades da fronteira com a Tanzânia. Nessa região – em Mueda – aconteceu, em junho de 1960, o massacre de um grupo de Macondes descontentes que, congregado diante das instalações do posto administrativo, reclamava a liberação de dois presos políticos vindos da Tanzânia.

Não cabe aqui especular até que ponto a fase “africanista” de Jorge Dias é, ou não, produto direto da situação colonial e dos interesses administrativos de Portugal nas Províncias Ultramarinas. Outros trabalhos já têm se dedicado, com certo detalhe, a esses aspectos complexos da sua trajetória (Lupi, 1984; Gallo, 1988; Barradas, 1997; West, 2004). Dias era, sem dúvidas, um homem

simpático à continuidade da presença portuguesa na África: a própria viagem que realizou com Charles Wagley é um indício inquestionável dessa simpatia. Mas, ao mesmo tempo, foi um crítico feroz das contradições, paradoxos e violências que essa presença perpetuava.

É curioso, entretanto, que os trabalhos que analisam sua trajetória negligenciem sua passagem pelo Brasil. Muitos dos seus biógrafos salientam sua formação alemã, condimentada com influências do “culturalismo” norte-americano, mas ignoram sua fase “brasilianista”. Tal como testemunhara numa carta, datada em outubro de 1957 – endereçada ao seu amigo António Rita-Ferreira – Jorge Dias era um profundo admirador da antropologia brasileira. Na carta em questão, Jorge Dias elogiava alguns dos seus colegas residentes no Brasil, dentre eles Emilio Willems que, mais tarde, radicar-se-ia nos Estados Unidos. Mesmo merecendo ser reproduzida na sua totalidade, escolhemos apenas um trecho dessa peça inédita:

É indispensável que criemos uma linguagem científica que evite todos os inconvenientes da “discussão verbal” Neste campo podemos aproveitar com a experiência brasileira, muito mais rica do que a nossa [...] as obras dos colegas brasileiros são de uma grande ajuda para nós, pois além de terem uma tradição já razoável, são o produto de uma contribuição de alemães, franceses e anglo-saxões, sobretudo americanos, nós lá iremos atrás deles, sem tradição nenhuma, pois infelizmente o que temos feito é muito pouco. Vamos indo que começa a haver agora meia dúzia de pessoas com decidida vocação por estes estudos, e com melhor preparação. Com o tempo havemos de vencer...³³

Basta uma simples “observação etnográfica” na biblioteca de Jorge Dias – hoje alocada no Museu Nacional de Etnologia de Lisboa – para constatar sua familiaridade com a produção antropológica brasileira dos anos 1950 e 1960. Possivelmente, esse aspecto pouco explorado da sua multifacetada figura explique, em parte, a cumplicidade e afinidade com seu colega “brasilianista”. Quem sabe, ao incipiente “africanismo” de Charles Wagley – que

33 Carta de Jorge Dias a Antonio Rita-Ferreira, Lisboa, 8 de outubro de 1957.

não conseguiu concretizar sua pesquisa em Guiné-Bissau – posamos contrapor o incipiente “brasilianismo” de Jorge Dias que, em 1953, chegou a realizar, a convite da Universidade Federal do Paraná e por intermédio de José Loureiro Fernandes, um trabalho de campo na região de Guarapuava³⁴. Em ambos os casos, estamos diante de uma das tantas “histórias mínimas” da antropologia: aquelas que desafiam nossos lugares historiográficos comuns. O que teria acontecido se, de fato, Charles Wagley tivesse desenvolvido sua pesquisa na Guiné-Bissau? E se Jorge Dias tivesse dado continuidade aos seus trabalhos de campo no Brasil? A resposta seria tão arbitrária quanto irrelevante. Não é necessário especular ou, no pior dos casos, fazer ficção científica a esse respeito. Contudo, essas respectivas “incompletudes” são, em si mesmas, reveladoras. Como projetos não consumados, fazem parte da totalidade de uma experiência: são, precisamente, essas “mudanças de rumo não previstas” (Stocking, 2001) que podem nos ajudar a construir, para além dos cânones, uma história crítica da antropologia.

A viagem de Charles Wagley pela *África portuguesa* introduz, no nosso acervo de frágeis certezas, um conjunto de micro-relatos que contestam os rótulos consagrados da nossa historiografia disciplinar: aqueles que, muitas vezes, são subsumidos a etiquetas arbitrárias tais como “brasilianista”, “africanista”, “amazonista”, “melanesista”... Certamente, não são esses rótulos os que melhor descrevem a complexidade dos nossos antecessores. Entretanto, a tentativa de invocar – e evocar – os fragmentos mais invisíveis de seus itinerários não responde a uma mera curiosidade voyeurística pelo nosso passado (esse “exótico” país, diria George W. Stocking). Ao contrário, trata-se, tal como anuncia a epígrafe deste trabalho, de indagar não apenas as trajetórias

34 Tratava-se de uma pesquisa realizada entre as cooperativas dos imigrantes *suavos* no Estado do Paraná. Os resultados foram publicados, pela primeira vez, em 1966. Mais tarde foram republicados, sob o título “Um caso de colonização modelo”, num volume que reúne vários trabalhos dispersos de Jorge Dias (1993). Em 1953, Jorge Dias ministrou, também em Curitiba, uma conferência intitulada “Paralelismo de Processo na formação das nações” que seria publicada pela *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes* dessa cidade (vol. III, N^o1, 1956).

dos agentes que produziram parte de um saber antropológico específico senão, sobretudo, as condições nas quais esses agentes o produziram. Eis um imperativo que remete a desafios mais “presentes” do que passados: fornecer – através da observação dos observadores – outros espelhos capazes de refletir as nossas próprias práticas antropológicas e, quem sabe, nesse recíproco contraste de imagens, torná-las mais conscientes.

BIBLIOGRAFIA E FONTES

BARRADAS, Ana. “O pensamento colonial de Jorge Dias”. *História*, Ano XIX, nº 30, p. 36-47, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*. Paris: Raisons d'agir éditions/Éditions du Seuil, 2012.

CORRÊA, Mariza. “Dona Heloisa e a pesquisa de campo”. *Revista de Antropologia*, Vol. 40, nº 1, p. 11-54, 1997.

DIAS, Jorge. *Estudos de Antropologia*, vol. II. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

FIGUEIREDO, António de. “Marvin Harris, ‘ex-inimigo’ de Portugal”. *Diário de Notícias*, Lisboa, 02/09/1978.

FIGUEIREDO, E.; OLIVEIRA, I.; DAMASCENO, J. “Entrevista com Josildeth Gomes Consorte: os 60 anos do Programa de Pesquisas Sociais do estado da Bahia e Universidade de Columbia”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, Nº18, pp. 201-215, 2009.

GALLO, Donato. *Antropologia e colonialismo. O saber português*. Lisboa: Heptágono, 1988.

HARRIS, Marvin. “Portugal’s African ‘Wards’. A First-Hand Report on Labor and Education In: Mozambique”. *Africa Today*. New York, vol. V, nº 5, p. 3-36, 1958.

_____. “Labour emigration among the Moçambique Thonga: cultural and political factors”. *Africa. Journal of the International African Institute*. London, vol. XXIX, nº 1, p. 50-65, 1959.

_____. “Labour emigration among the Moçambique Thonga: a reply to Sr. Rita Ferreira”. *Africa. Journal of the International African Institute*, London, vol. XXX, nº 3, p. 243-245, 1960.

_____. “Entrevista com o Professor Marvin Harris”. *Política Externa Independente*, Rio de Janeiro, Ano 1, nº 3, p. 8-39, 1966.

KOTTAK, Conrad P. “Charles Walter Wagley”. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 144, nº 1, p. 119-122, 2000.

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. *A concepção de etnologia em António Jorge Dias*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1984.

MACAGNO, Lorenzo. "Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique". *Afro-Asia*, Salvador, nº 28, p. 97-124, 2002.

MARGOLIS, M. L. & CARTER, W. E. (ed.). *Brazil, Anthropological Perspectives. Essays In: Honor of Charles Wagley*. New York: Columbia University Press, 1979.

MOREIRA, Adriano. "Decreto-Lei Nº 43.893 de 6 de setembro de 1961. Revogação do Decreto-Lei Nº 39.666, que promulga o Estatuto dos Indígenas portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique". MOREIRA, Adriano. *Batalha da Esperança*. Lisboa: Livraria Bertrand, s.d.

_____. "A espuma do tempo. Memórias do tempo de vésperas. Coimbra: Almedina, 2009.

PEREIRA, Rui. "Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo". *Revista Internacional de Estudos Africanos*. Lisboa, nº 4/5, p. 191-235, 1986.

PINA-CABRAL, João. *Os contextos da antropologia*. Lisboa: Difel, 1991.

_____. "Anthropologie et identité nationale au Portugal". *Gradhiva*, Paris, nº 11, p. 31-46, 1992.

RITA-FERREIRA, Antonio. "Labour emigration among the Moçambique Thonga. Comments on a study by Marvin Harris". *Africa. Journal of the International African Institute*. London, vol XXX, nº 2, p. 141-151, 1960.

_____. "Labour emigration among the moçambique thonga. Comments on Marvin Harris's reply". *Africa. Journal of the International African Institute*. London, vol. XXXI, nº 1, p. 75-77, 1961.

STOCKING, George W. Jr. "Books Unwritten, Turning Point Unmarked. Notes for an Anti-History of Anthropology". *Delimiting Anthropology. Occasional Inquires and Reflections*. Madison: The University of Wisconsin: Press, p. 330-351, 2001.

WAGLEY, Charles. "If I Were a Brazilian". WAGLEY, Charles. *An Introduction to Brazil*. New York and London: Columbia University Press, p. 277-297, 1963.

WEST, Harry. “Inverting the Camel’s Hump: Jorge Dias, His Wife, Their Interpreter, and I”. Handler, Richard (Org.). *Significant Others. Interpersonal and Professional Commitments In: Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press, p. 51-90, 2004.

ENTREVISTAS

Adriano Moreira: ex-Ministro de Ultramar e mentor da viagem de Charles Wagley e Jorge Dias. Entrevista realizada em 7 de fevereiro de 2000, Lisboa.

Isabel Wagley: antropóloga, filha de Charles Wagley; participou – aos dezoito anos – da viagem entre Moçambique e Angola com seu pai. Entrevista realizada em 30 de agosto de 2011, através do *skype*.

António Rita-Ferreira: funcionário colonial e antropólogo “auto-didata”. Escreveu extensamente sobre Moçambique; foi amigo de Jorge Dias e conheceu Marvin Harris quando este chegou a Moçambique, em 1956. Longa entrevista realizada nos dias 19 e 26 de fevereiro e 14 de março de 2012, Bicesse.

FONTES PRIMÁRIAS

Carta de Marvin Harris a António de Figueiredo, Nova Iorque, 17 de novembro de 1965. Centro de Documentação 25 de abril, Coimbra.

Carta de António de Figueiredo a Marvin Harris, Londres, 17 de maio de 1966. Centro de Documentação 25 de abril, Coimbra.

Carta de Jorge Dias a António Rita-Ferreira, Lisboa, 08 de outubro de 1957. Acervo pessoal de A. R-F.

Relatório da Actividade da Missão de Estudo das Minorias Étnicas do Ultramar Português na Campanha de 1960. MEMEUP, Relatório da Campanha de 1960 (Moçambique e Angola). Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações de Ultramar, Arquivos do M.N.E, Lisboa, 1961.

Sonhos de igualdade, pesadelos de diferença: jovens nacionalistas em demanda de Angola

Fábio Baqueiro Figueiredo

— *Eu sou kikongo? Tu és kimbundo? Achas mesmo que sim?*

— *Nós, não. Nós pertencemos à minoria que já esqueceu de que lado nasce o Sol na sua aldeia. Ou que a confunde com outras aldeias que conheceu. Mas a maioria, Comandante, a maioria?*

— *É o teu trabalho: mostrar tantas aldeias aos camaradas que eles se perderão se, um dia, voltarem à sua. A essa arte de desorientação se chama formação política!*

EM TORNO DA CASA

No Brasil contemporâneo, a discussão acadêmica em torno da experiência da “África fora de casa” costuma envolver alguns pressupostos cujo exame não deixa de ser interessante. De fato, a pre-

1 PEPETELA, Mayombe. *Luanda*: UEA, Endiama, 1989, p. 22. Na linguagem corrente, os nomes dos idiomas angolanos são muitas vezes utilizados como etnônimos, como é o caso desta e de outras citações ao longo do texto. O inverso também acontece. Em meu próprio enunciado, procurei utilizar os termos ênicos contextualmente. A maior parte dos nomes de idiomas é reconhecível pelo prefixo “ki-” ou “chi-” anteposto ao etnônimo, dos quais os mais frequentemente utilizados neste artigo são mbundu (pl. ambundu), kongo (pl. bakongo) e umbundu (pl. ovimbundu).

sença de africanos no Brasil, especialmente estudantes, tem aumentado de forma contínua nos últimos anos — reflexo, em boa medida, de uma política exterior menos avessa a intercâmbios Sul-Sul, cujos aspectos culturais têm sido bastante ressaltados no caso específico dos países africanos, especialmente os de língua oficial portuguesa.² Não constitui nenhuma novidade o fato de que os estudos que vêm sendo feitos sobre essa nova presença tomem via de regra “a África” como a unidade simbólica de referência primária desses imigrantes, ainda que se admita, com frequência, o quanto essa “África” ganha novos significados, e um peso político específico, no contexto brasileiro. Não se pode negar que a experiência da migração de africanos para suas antigas metrópoles coloniais não pode ser assimilada à experiência de uma migração para as Américas — especialmente para locais com uma tradição de forte mobilização negra antirracista, como Brasil, Estados Unidos, Colômbia e a maior parte do Caribe; mobilização para a qual “a África” constitui um ícone de referência da unidade possível, e um campo de disputa simbólica intensa sobre o significado e o valor das contribuições negras para a história e a cultura, tanto em nível local como global.

Mas, para além desse necessário reconhecimento da plasticidade simbólica dessa “África” a que estudiosos e seus interlocutores continuamente se referem quando abordam a experiência de estar “fora de casa”, pode ser bastante instrutivo abrir um pouco o foco da análise para levar em conta o fato de que, sem margem a nenhum tipo de dúvida, a esmagadora maior parte das experiências africanas de estar “fora de casa”, de cerca de cem anos para cá, envolve deslocamentos dentro de um mesmo território colonial ou Estado independente, ou ao longo de dois ou três territórios ou Estados contíguos. Nesses casos, as identidades mobilizadas tanto pelas pessoas que estão “fora de casa” quanto pelas que estão ao seu redor não se referem, em geral, à “África”, mas a um conjunto en-

² São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Angola e Moçambique, colônias de Portugal até meados da década de 1970. Em linguagem governamental, são os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (Palop). Muitos autores preferem designá-los pelo termo “os Cinco”, usual nos meios nacionalistas, que se afasta dos enunciados da lusofonia sem deixar de reconhecer a importância dos vínculos históricos mútuos.

trelaçado de categorias identitárias que passam por nacionalidade, às vezes por raça, e por uma percepção popular da etnicidade que poderíamos qualificar de segmentar.

Uma pequena digressão empírica pode ajudar a ilustrar esse ponto. No final da década de 1950, havia um grande número de pessoas nascidas no norte de Angola vivendo no vizinho Congo-Léopoldville, na província do Baixo Congo. Os habitantes dos dois lados da fronteira se definiam em conjunto como bakongo, mas havia, claramente, redes sociais e econômicas diferentes, ainda que entrelaçadas, operadas por aqueles que tinham nascido na colônia portuguesa de Angola e pelos que tinham nascido na colônia belga do Congo. Dentre os angolanos, alguns chegaram a participar de uma organização de base étnica que mais tarde veio a ser um dos mais importantes partidos políticos congolese, a “*Alliance des Bakongo*” (Aliança dos Bakongo, Abako). Mas a tendência geral foi a de os bakongo angolanos criarem suas próprias organizações, na forma de associações de auxílio mútuo, que foram progressivamente se voltando para a política de Angola. No entanto, não fizeram isso em ordem unida: por exemplo, os da antiga capital do reino, São Salvador, concentravam-se na União das Populações do Norte de Angola (Upna), enquanto os da Maquela do Zombo reuniam-se na “*Aliance des Réssortissants du Zombo*” (Aliança dos Originários do Zombo, Aliazo). Houve ainda muitas outras associações e partidos operando em Léopoldville, de vida mais ou menos efêmera, algumas das quais faziam referência à unidade kongo — em 1965, a espionagem portuguesa mencionava, por exemplo, a “*Ngwizani a Kongo*” (Associação dos Originários do Kongo, Ngwizako), a Associação dos Povos de Origem Bakongo (N’tobako) e a Reunião dos Chefes Costumeiros do Kongo Português (RCKKP).³

3 Portugal, Arquivo Nacional Torre do Tombo, Serviço de Centralização e Coordenação das Informações sobre Angola, Fundo 003 - Relatórios da situação (PT TT SCCIA 003), liv. 129, Relatório da Situação nº 177, 26AGO a 01SET65, [Luanda], 01/09/1965, p. 9. Não deixa de ser significativo que o “nto” da sigla N’tobako signifique literalmente “casa” em kikongo. O relatório cita ainda diversos agrupamentos políticos com sede em Léopoldville, mas que não faziam referência à etnicidade em sua denominação.

A única dessas entidades a ganhar posterior destaque foi a UPNA — que abandonou o discurso estritamente kongo para tentar um salto nacional, tornando-se União das Populações de Angola (UPA) em 1958 e incorporando mais tarde outros pequenos grupos para constituir a Frente Nacional para a Libertação de Angola (FNLA). Ainda assim, alguns bakongo não se reconheciam na UPA/FNLA, e optaram por se filiar a partidos que apelavam mais explicitamente a uma referência nacional angolana — recusando, pelo menos no nível do discurso, a validade política das identificações étnicas.

A divisão entre bakongo “angolanos” e “congoleses”, a adesão a organizações que se pretendiam nacionais e não étnicas, assim como a proliferação das organizações referenciadas na identidade kongo (e o papel das regiões de origem das lideranças e de suas respectivas bases de apoio em suas rivalidades) mostram bem que a “casa” que podia servir de referência a uma ação política coletiva podia variar consideravelmente em escala, se não em natureza.⁴

Outro ponto importante a destacar é que o estar fora de casa não é propriamente um dado novo na história africana. Redes de comércio de longa distância, viagens de estudo, peregrinações religiosas, alianças matrimoniais, carreiras políticas, conquistas militares, os diversos processos de mobilidade populacional relacionados aos tráficos de escravos (transaariano, transatlântico e transíndico) bem como à disseminação e à expansão da escravidão no próprio continente, a implantação e a operação da economia colonial — todos esses fatores implicaram, ao longo de milênios, a recorrência de diversas e múltiplas formas de estar fora de casa, algumas dizendo respeito a pequenos grupos, outras a enormes contingentes. O que há de especificamente novo no último século é o fato de que essas experiências passaram a ser cada vez mais frequentemente mediadas por categorias de identificação social caracteristicamente modernas (nacionalidade, etnia, raça), que emergiram das experiências escravista e colonial e se consolidaram com os processos multifacetados que tiveram

⁴ Sobre a formação do nacionalismo kongo em Angola, a melhor referência ainda é MARCUM, John. *The Angolan revolution*. Cambridge: MIT, 1969-1978, esp. v. 1.

lugar em torno da independência política, por volta do terceiro quartel do século XX.⁵

Em que medida a reflexão sobre o jogo dessas categorias — e a forma como elas podiam ser postas em operação durante o tempo tumultuado das independências africanas — poderá contribuir para os estudos atuais sobre africanos no Brasil e em outros lugares é algo que espero poder avaliar melhor ao fim deste artigo. Deixando de lado por um momento essas questões, pretendo me dedicar, nas próximas páginas, a uma reflexão sobre uma experiência muito particular de estar “fora de casa”: proponho-me acompanhar um pequeno grupo de jovens intelectuais angolanos que estudavam em Lisboa, no início da década de 1960, em suas deambulações ao longo de um extenso trajeto de volta a casa, durante a guerra anticolonial. Não se trata de uma situação típica, ou de sujeitos típicos, em nenhum sentido. Esse pequeno grupo, mais tarde separado por opções políticas irreconciliáveis, formou-se exatamente por sua singularidade: um topógrafo recém-formado, um universitário indeciso entre Engenharia e Letras, um artista plástico e etnógrafo autodidata do interior (os três brancos) e uma jovem universitária mestiça, que queriam

5 Um intenso debate tem-se desenrolado no último meio século sobre essas categorias, seu valor heurístico, mas também, muito frequentemente, seu valor moral. Os dois principais componentes desse debate me parecem ser, de um lado, o questionamento sobre a existência substantiva desses coletivos (primeiro a etnia, depois a nação e finalmente a raça), e, de outro, os problemas em torno da persistente oposição binária entre etnia e nação. Ver, para o primeiro componente, BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998; ANDERSON, Benedict. Nação e consciência nacional. São Paulo: Ática, 1989; GILROY, Paul. Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007. Para o segundo, ver CHATTERJEE, Partha. Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse? 2. ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995; ANDERSON, Benedict. The spectre of comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the world. London, New York: Verso, 1998. Sobre a relação entre a etnicidade e a dominação colonial na África, ver AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Eds.). Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat em Afrique. Paris: La Découverte, 1985; VAIL, Leroy (Ed.). The creation of tribalism In: Southern Africa. Berkeley: University of California Press, 1991.

ingressar na luta armada contra uma metrópole que se recusava a abandonar suas colônias quando quase todo o continente já era independente. Esses jovens viriam a fundar em Argel, em 1964, o Centro de Estudos Angolanos (CEA), uma organização de pesquisa e documentação que serviu de suporte à luta de libertação e à propaganda internacional contra o regime colonial português, e onde foram lançadas as sementes de uma reflexão intelectual que os quatro aprofundariam ao longo das décadas seguintes.⁶

Lisboa, Paris, Argel, Brazzaville, e finalmente Luanda, em quatorze anos. Em todas essas paragens, um interessante jogo de aproximação e afastamento da “casa” que, no quadro do nacionalismo que eles abraçaram, era, fundamentalmente, Angola. Mas que ‘Angola’? A pergunta é relevante porque, à parte as considerações já agora corriqueiras sobre a nação como categoria narrativa, esses jovens brancos ou quase brancos, que tiveram uma significativa dificuldade em serem incorporados à organização nacionalista que escolheram, passaram a se empenhar em construir uma Angola futura em que seus sonhos de igualdade pudessem frutificar. Nesse exercício político e deliberado de imaginação — para o qual contribuíram com romances, peças de teatro, histórias em quadrinhos, etnografias, balanços historiográficos, colunas de jornais, ensaios acadêmicos, pinturas, esculturas, exposições museológicas e crítica política — as categorias de nacionalidade, etnia e raça (e, certamente, também “África”) tiveram um papel de destaque, e mediaram este longo estar “fora”, que, como talvez já se possa imaginar, não se resolveu completamente com a chegada a Luanda.⁷

6 A produção intelectual desse pequeno mas singular grupo entre as décadas de 1960 e 1980, especialmente suas formulações sobre etnia, raça, nação e suas inter-relações é o tema de minha pesquisa de doutorado, em andamento.

7 Sobre a “África” como uma categoria identitária correlata a raça, etnia ou nação, ver MUDIMBE, Valentin: *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988; APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DE LISBOA A PARIS: O SALTO

Em um dia qualquer de setembro de 1962, o jovem estudante universitário Artur Carlos Pestana apresentou tranquilamente seu passaporte às autoridades portuguesas, na fronteira com a Espanha, antes de ser liberado para seguir viagem no trem que o levaria a Paris.⁸ Então com 19 anos, o futuro escritor que mais tarde adotaria o nome “Pepetela” não chamara ainda a atenção da famigerada Polícia Internacional de Defesa do Estado (Pide), que vigiava com muita atenção o ambiente de mobilização estudantil, e especialmente os estudantes das colônias — muitos dos quais circulavam em torno da Casa dos Estudantes do Império (CEI), uma associação fundada no início da década de 1950, por onde haviam passado muitos dos nomes mais importantes que estavam então a emergir como líderes nacionalistas.

A sede da CEI, em pleno centro de Lisboa, servia de ponto de referência cotidiana para muitos dos estudantes oriundos das colônias. É verdade que a maior parte dos estudantes negros não circulava por ali: beneficiários de bolsas de estudo fornecidas por missões religiosas, ficavam sob a benevolente mas atenta vigilância missionária em alojamentos oportunamente situados nos arredores da cidade. A maioria dos jovens associados à CEI eram portanto mestiços — havia ainda uma quantidade razoável de brancos, e os poucos negros que podiam ir estudar na metrópole com recursos próprios (que se tornaram mais frequentes nos últimos anos da década de 1950). Podiam ser residentes, fazer uso apenas dos serviços do refeitório, ou simplesmente comparecer aos saraus, lançamentos de livros, palestras e debates que ali tinham lugar. De fato, essas atividades culturais serviam de cobertura para a mobilização e a organização política nacionalista, que não seriam toleradas em nenhuma hipótese pela ditadura portuguesa, caso ousassem se expressar de forma mais direta.⁹

8 MATEUS, Dalila Cabrita. *A luta pela independência: a formação das elites fundadoras da Frelimo, MPLA e PAIGC*. Mem Martins: Inquérito, 1999.

9 FARIA, António. *Linha estreita da liberdade: a Casa dos Estudantes do Império*. Lisboa: Colibri, 1997; ROCHA, Edmundo. *Angola: contribuição ao estudo da gênese do nacionalismo moderno angolano (período de 1950-1964)* (testemunho e estudo documental). Luanda: Kilombelombe, [s.d.].

O certo é que muitos desses estudantes tinham seus passos cuidadosamente monitorados pela Pide, e alguns chegaram a ser presos, várias vezes, sob a acusação de estarem ligados ao clandestino Partido Comunista de Portugal (PCP), ou à frente de oposição que ele animava, o Movimento da Unidade Democrática (MUD), em sua seção juvenil (MUD-J). Além disso, gente que havia sido presa em Angola por motivos políticos geralmente ficava em Lisboa, com “residência fixa”, por ordem da Pide, após sua soltura. Alguns desses indivíduos vinham da Frente Unida Angolana (FUA), uma organização fundada em janeiro de 1961 que congregava, em torno da figura do engenheiro Fernando Falcão, brancos nascidos em Angola, quase todos do planalto central ou de Benguela, cuja posição política oscilava entre o reformismo e o autonomismo, e que procurava garantir a preservação de um lugar de destaque para os brancos em um futuro país independente e multirracial. Outros, como o jovem topógrafo Adolfo Maria, vinham do ambiente nacionalista de Luanda e procuravam relançar sua atividade subversiva no exterior, a partir dos contatos na CEI, já que na capital de Angola a repressão caíra pesada e subitamente sobre os diversos grupos, frentes, movimentos, partidos e sociedades culturais que tinham surgido na segunda metade da década anterior.

Com o acelerar dos acontecimentos, principalmente depois da eclosão da luta armada em Angola, entre janeiro e março de 1961, Lisboa tornou-se, ainda mais que antes, o palco tenso para as enormes esperanças e para os não menores perigos experimentados por todos aqueles que sonhavam com a independência de seus países ou com a queda da ditadura em Portugal. O burburinho dos cafés lisboetas era um dos subterfúgios mais utilizados para se furtar temporariamente à vigilância da Pide e circular informações entre diferentes grupos, como lembra Sócrates Dáskalos, um dos fundadores da FUA, ao inventariar os seus “escritórios” na capital portuguesa:

No “escritório” do Rossio, frente ao café “Nicola”, juntavam-se muitos políticos e agentes secretos, cada grupo utilizando seus esquemas e disfarces para comunicar entre si. [...] Ali encontrei

outros desterrados vindos de Angola e também recém-saídos da cadeia [...].¹⁰

Não era propriamente uma técnica inovadora de contraespionagem, talvez apenas a adaptação prática de uma tradição intelectual que Portugal parece ter importado da França em fins do século XIX. Tome-se como exemplo o intelectual e líder nacionalista Mário Pinto de Andrade: enquanto residiu em Lisboa, podia ser encontrado, quase todas as tardes, no Café Cister — que, aliás, ainda hoje ostenta orgulhosamente dois retratos de um outro seu frequentador, mais antigo e mais famoso, o romancista Eça de Queiroz. Ou Pepetela, que escolheu o mesmo Café Nicola do Rossio de que fala Dáskalos para me conceder uma entrevista, em 2011.

De todo modo, fosse em volta das mesas dos cafés, fosse nas atividades promovidas pela CEI, o certo é que entre 1961 e 1962 um grupo mais ou menos coeso de angolanos brancos foi tomando corpo, amadurecendo um discurso de emancipação nacional muito mais radical e muito mais à esquerda daquele encampado inicialmente pela FUA, e preparando sua entrada em cena, o que requeria sair do ambiente estreito e fortemente vigiado de Portugal. É novamente Dáskalos quem recorda:

Nesses “escritórios” fui conhecendo: o Ernesto Lara Filho, a Maria do Céu Carmo Reis, o Adolfo Maria, a amiga da Céu, Mimi Marcelino, o Mário João “Berro d’Água”, o Adelino Torres e a Olga Lima. Não me lembro se conheci o Carlos Pestana, “Pepetela”, em Lisboa ou em Paris. Quase todos estudantes, estes jovens estavam grandemente interessados pelos problemas políticos, principalmente relativos às colônias, e todos desejavam participar, sobretudo se conseguissem “dar o salto”, como estava na moda.¹¹

O “salto” era o objetivo maior de quase todos os estudantes das colônias. Eles sabiam que nomes importantes do nacionalismo angolano estavam trabalhando de forma ativa, em uma rede que se espalhava por diversas cidades da Europa ocidental, na estruturação de organizações nacionalistas e na propaganda internacional anti-

10 DÁSKALOS, *Sócrates. Um testemunho para a história de Angola: do Huambo ao Huambo*. Lisboa: Vega, 2000, p. 96.

11 DÁSKALOS. *Um testemunho...*, p. 97.

portuguesa. Em 1960, em Paris, a consigna de um manifesto escrito em Luanda em 1956, mas nunca divulgado, servira para batizar o projeto de uma frente de libertação nacional que teria uma longa história: o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA).¹² Inicialmente a organização pouco mais era que seu próprio nome e um punhado de filiados dispersos mundo afora. Mas, se esse nome demorou em torno de um ano para ser ouvido em Angola, devido à distância e ao isolamento imposto pela ditadura portuguesa, ecoou imediatamente em Lisboa. Enquanto o MPLA buscava uma aproximação física com a fronteira angolana (abrindo inicialmente um escritório em Conacri, na Guiné, e depois transferindo-se para Léopoldville), a CEI funcionava como um centro para cotizações, trocas de correspondências, coleta e organização de informações, e ainda para a preparação de um grande “salto” coletivo, que envolveu também os bolsistas negros das missões protestantes, totalizando cem estudantes, em 1961.¹³ Os principais membros da FUA, por sua vez, “saltaram” juntos em agosto de 1962. Essas operações, que envolviam falsificação de documentos e difíceis percursos pelas montanhas na fronteira entre a Espanha franquista e a França da V República, dependiam de *réseaux de soutien* comunistas francesas (no caso da FUA) ou de serviços secretos e organizações protestantes ocidentais (no caso da “fuga dos cem”).¹⁴

Em Paris, além dos membros que tinham fugido juntos de Portugal (Dáskalos, João Mendes, Carlos Morais e Ernesto Lara Filho), a FUA foi sendo ampliada com a chegada, por caminhos diversos, de reforços:

12 Sobre a data de fundação do MPLA (oficialmente, 1956), ver MARCUM. *The Angolan revolution*, v. 1, cap. 1; MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. História do MPLA. [Luanda]: Centro de Documentação e Investigação Histórica do Comité Central do MPLA, 2008, v. 1, cap. V, VIII; PACHECO, Carlos. *MPLA : um nascimento polémico (as falsificações da história)*. Lisboa: Vega, 1997; TALI, J.-M. M. *Dissidências e poder de Estado: o MPLA perante si próprio*. Luanda: Nzila, 2001, v. 1, p. 49-62; BITTENCOURT, Marcelo. “*Estamos juntos!*”: o MPLA e a luta anticolonial (1961-1974). Luanda: Kilombelombe, 2010, v. 1, p. 63-70.

13 ROCHA. *Angola: contribuição...*, p. 188-193.

14 MATEUS. *A luta pela independência...*; ROCHA. *Angola: contribuição...*, p. 188-197; DÁSKALOS. *Um testemunho...*, p. 103.

juntaram-se ao nosso grupo os fiéis de Lisboa: o Carlos Pestana (PePETela), a Maria do Céu Carmo Reis, admiradora de Jorge Amado a tal ponto que preferia que lhe chamassem Quitéria, o João Mário, também conhecido pelo Berro d'Água por já andar de amores com a Quitéria, o Adelino Torres Guimarães, já nessa altura muito organizado e metódico, o Adolfo Maria, que passou a ser um colaborador incansável, conhecedor e disciplinado.¹⁵

Uma vez reunidos, passaram a dedicar-se à propaganda e à articulação política. Elaboraram e publicaram uma Carta aos brancos de Angola e algumas edições de um jornal, intitulado Kovaso (“avante” em umbundu), além de fazer um apelo público à incorporação em uma única frente de todos os movimentos nacionalistas — e, com todas essas iniciativas, conseguiram provocar um conjunto heterogêneo de reações, em primeiro lugar das próprias redes de apoio francesas, que estranhavam a existência de nacionalistas africanos brancos. A imprensa anticolonial de língua francesa também não sabia como classificar esse grupo: para a *Partisans*, haviam de ser *piednoirs*; para a *Jeune Afrique*, seriam uma terceira força que poderia permitir equacionar as divergências cada vez mais agudas que separavam as duas principais organizações nacionalistas angolanas, o MPLA e a UPA.¹⁶ Ao que parece, as autoridades portuguesas compartilhavam desta última opinião. Embora a imprensa semioficial afirmasse que se tratava de “sol de pouca dura pois o Branco não tem lugar no nacionalismo angolano”,¹⁷ os órgãos de informação do regime passaram, a partir da Carta aos brancos, a dedicar à FUA uma atenção muito desproporcional em relação à capacidade de organização e mobilização que a entidade efetivamente apresentava.¹⁸ De fato, a maior parte de seus membros era francamente simpática ao MPLA, mas esta organização, ela própria sob constantes acusações de ser

15 DÁSKALOS. *Um testemunho...*, p. 104.

16 DÁSKALOS. *Um testemunho...*, p. 105-107. “Pied-noirs”, literalmente: “pés-pretos”, era a designação algo pejorativa dos brancos de cidadania francesa nascidos na Argélia, via de regra politicamente alinhados à direita, retornados à França depois da independência.

17 *Diário de Notícias*, [s.d.], apud DÁSKALOS. *Um testemunho...*, p. 107.

18 PT TT SCCIA 003, liv. 115-124.

um movimento de “filhos de colonos”, devido à presença, muito evidente, de mestiços em suas fileiras, recebeu inicialmente com muita reserva as aberturas da FUA. Uma reunião por muito tempo esperada resultou em pouca coisa: declarações de boa vontade e de identidade de objetivos, contrapostas à notícia de que o momento não era propício à entrada de brancos na organização.¹⁹

Na capital francesa, onde ficaram até janeiro de 1963, esses jovens encontraram uma “Angola no exílio”, refinada e literária, em figuras de “mais-velhos”, a exemplo de Castro Soromenho (escritor branco nascido em Moçambique e radicado em Angola, que, trabalhando dentro das fronteiras estreitas do gênero “literatura colonial”, procurou, especialmente nos seus últimos romances, inserir uma nota de denúncia da brutalidade da dominação portuguesa); Câmara Pires (conhecido como “embaixador”, um angolano mestiço que lutara na guerra da Espanha, vivera no Brasil, e que encaminhava, graças a suas boas relações no mundo intelectual e político parisiense, os problemas dos estudantes brancos, negros e mestiços que iam bater à sua porta em busca de abrigo ou comida);²⁰ ou Mário Pinto de Andrade (intelectual angolano da “primeira geração” da CEI, que havia organizado as primeiras coletâneas de poesia africana em língua portuguesa, participado dos dois históricos encontros de escritores negros, em Paris em 1956 e em Roma em 1958, e era o secretário da revista *Présence Africaine*, principal órgão de imprensa do movimen-

19 PIMENTA, Fernando Tavares. *Angola no percurso de um nacionalista: conversas com Adolfo Maria*. Porto: Afrontamento, 2006. p. 62-63; DÁSKALOS. *Um testemunho...*, p. 107108. Segundo Dáskalos, os representantes do MPLA propuseram que a FUA se tornasse uma organização que operasse sob suas diretrizes mas que só admitisse brancos (os negros interessados seriam encaminhados diretamente para o movimento principal). De fato, desde 1960, a questão espinhosa da incorporação de brancos ao MPLA era vivamente debatida; em 1962, havia já um contingente considerável batendo às portas da direção. A FUA teria entretanto recusado essa proposta, para não comprometer a posição multirracial que defendia para Angola (embora a única integrante não branca da FUA em Paris fosse Maria do Céu Reis). De toda forma, o suporte financeiro e operacional prestado pelas redes de apoio francesas teria diminuído consideravelmente depois dessa reunião.

20 DÁSKALOS. *Um testemunho...*, p. 103; VELOSO, Jacinto Soares. *Memórias em voo rasante*. [Maputo]: JVICI, 2007, p. 52-58.

to da “négritude”, além de presidente do MPLA).²¹ Tiveram também suas primeiras experiências de moradia e trabalho coletivos, em ensaios da nova ordem revolucionária que esperavam ajudar a implantar em Angola. As condições eram precárias, na maioria das vezes, mas havia a liberdade boêmia de Paris contrastando vivamente com o horizonte estreito de Lisboa, e o cosmopolitismo de que se impregnaram pela primeira vez, e sem o qual já não poderiam viver depois. Nas palavras de Pepetela:

Quem sai dum país fascista, colonizado, em que tudo é proibido, em que tudo é discriminação... fiquei fascinado com aquela liberdade que se via nas ruas de Paris. [...] Desde namorados de vários países, juntos, de várias cores, que extraordinário! Jornais nos escaparates, os jornais de direita ao lado dos jornais de esquerda, isso para nós era impensável.²²

Adolfo Maria já havia passado por Paris em 1959, em busca de contatos com o grupo que viria a formar o MPLA e orientações para o trabalho nacionalista em Luanda. Sua percepção, já naquela época, foi semelhante:

Naquele tempo, o boulevard St. Michel e a rua St. Germain: de Près, enfim todo o Quartier Latin, eram literalmente ocupados por jovens estudantes de todos os continentes. Nas ruas, jardins, esplanadas, cafés, conviviam, liam jornais dos mais diferentes quadrantes ideológicos, discutiam. Pares de namorados beijavam-se publicamente. Era uma liberdade que estonteava, era uma mistura de raças linda de se ver!

Nos dez inesquecíveis dias que estive em Paris, inebriado por tanta cultura, beleza e liberdade que ali se usufruía, eu que vinha de uma terra de interditos, opressão e medos gerados pelo monstruoso fascismo-colonialismo, sentia-me um extraterrestre deambulando pelo Universo.²³

21 Ver MATA, Inocência (Coord.). *Mário Pinto de Andrade: um intelectual na política*. Lisboa: Colibri, 2000.

22 PEPETELA. Entrevista concedida ao autor. Lisboa, 19/06/2011. As entrevistas foram transcritas conforme a grafia brasileira.

23 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 47. O impacto de Paris sobre os nacionalistas saídos de Lisboa parece ter sido inescapável. Por exemplo, Aristides Pereira, nacionalista cabo-verdiano, declara: “Em Paris che-

Essa abertura ao contraditório, o fascínio exercido pela tradição intelectual francesa e as possibilidades que um mundo variegado e excitante ofereciam à vivência pessoal de cada um daqueles jovens davam um toque romântico às piores dificuldades, como lembra Dáskalos:

Com a chegada do inverno tivemos que mudar de casa e fomos para um apartamento num prédio muito velho onde a “chauffage” interior, a carvão, com grossa tubagem esburacada, não conseguia cumprir a sua missão. A Céu foi acomodada num lar perto de nós; o Lara, o Pestana e o Berro ficavam comigo, o Mendes e o Morais acomodaram-se como souberam e Adelino arranjou um quatinho sem casa de banho mas donde podia usufruir do romantismo dos telhados de Paris.

Dado que os nossos recursos financeiros definhavam a olhos vistos e que os nossos apoiantes eram cada vez menos generosos, todos os do grupo procuraram trabalho, menos o Mendes [...] e eu, que fiquei para arrumar a casa e fazer a cozinha. Nunca tinha cozinhado mas aprendi e tornei-me especialista de caldeiradas e moambadas à minha moda.²⁴

Essa aproximação com Angola — que se dava a partir do contato com alguns de seus mais refinados representantes intelectuais, de experimentos de convivência revolucionária e de saudosas

guei em Setembro e só parti em Outubro [de 1960]. [...] ia lendo algumas coisas, jornais... Para mim era uma coisa louca ver jornais com aquela abertura. Nunca tinha visto coisa igual. [...] Era tudo novidade para mim, estava a sair de Portugal, um país fechado, cinzento.” LOPES, José Vicente. *Aristides Pereira: minha vida nossa história*. Praia: Spleen, 2012, p. 80.

²⁴ DÁSKALOS. *Um testemunho...*, p. 105. Os telhados de Paris e sua precariedade não eram apanágio dos jovens: Mário Pinto de Andrade, por exemplo, habitava umas águas-furtadas em que não havia casa de banho (era necessário descer dois lances de escada para ir ao lavabo). Ver LOPES. *Aristides Pereira...*, p. 79; PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 47. Da mesma forma, aprender a cozinhar e fazer disso uma oportunidade para encontros com compatriotas parece ter sido comum entre os nacionalistas das colônias portuguesas. O moçambicano Jacinto Veloso, por exemplo, narra: “Foi em Paris que aprendemos a cozinhar coisas simples. [...] Com o tempo aperfeiçoei a arte e com o tempo até íamos cozinhar caril de galinha em casa de alguns amigos, como o Almeida Matos, com grande sucesso. O João [Ferreira] e eu cozinhávamos para todo o grupo, normalmente aos domingos.” VELOSO. *Memórias...*, p. 57.

degustações culinárias — era, ao fim e ao cabo, a vivência de um exílio. As expectativas de uma integração imediata na luta de libertação nacional foram em grande medida frustradas. Diante desse afastamento do sonho, alguns dos jovens optaram por abandonar, ou pelo menos adiar indefinidamente, seus projetos de retorno à casa, e as bolsas de estudo universitário que eram oferecidas por apoiadores em muitas cidades europeias podiam servir como uma rota de fuga em direção a alguns anos de vida confortável e a um futuro potencialmente promissor, em uma Angola finalmente independente ou em outras paragens. Outros encurtaram seu trajeto, abandonando o engajamento político e negociando, através de suas redes familiares e sociais, o retorno a Angola. Outros ainda — e são esses os que me interessa continuar a acompanhar a partir daqui — buscaram dar um novo passo em direção a seu objetivo: em janeiro de 1963, a FUA abriu oficialmente um escritório em solo africano, na capital da recém-independente Argélia. Para lá seguiram Sócrates Dáskalos e Adolfo Maria, logo seguidos por João Mendes, Artur Pestana e Maria do Céu Reis.

ARGEL: A ÁGORA

A escolha não era fortuita: o próprio MPLA estava abrindo uma delegação em Argel, assim como diversos outros movimentos de libertação e partidos de esquerda que faziam oposição a governos africanos já independentes. A experiência da guerra de libertação argelina (1954-1962) figurava, de fato, ao lado de Cuba e do Vietnã, como uma das maiores vitórias mundiais contra o imperialismo, e uma evidência das possibilidades de sucesso da luta armada como caminho para a revolução. Por algum tempo, as esperanças da esquerda africana, mas também da Europa, da América Latina, e mesmo de parte do movimento negro dos Estados Unidos, concentraram-se ali.

Adolfo Maria resume bem o que significou compartilhar desse momento denso da história da esquerda mundial:

a experiência argelina foi extraordinária para nós. Nós vimos como realmente um país que acabou de vencer o colonizador [...] através das armas [...] faz tentativas de começar a governar [...]. Era muito

empolgante porque havia a aliança: os estudantes iam fazer trabalho voluntário para as fazendas agrícolas; mecânicos iam reparar os tratores lá [...]. E, por outro lado, afluíram a Argel revolucionários de todo o mundo. [...] A discussão ideológica e política era extraordinária. [...] [Estávamos] trocando experiência com indivíduos de todos os países da América — por exemplo, Brasil: eu estive na casa do Miguel Arraes, e com outros [...]. Depois havia umas lutas tremendas entre [...] várias correntes do pensamento comunista da Europa: italianos, franceses, espanhóis... Revolucionários iranianos... Normalmente tudo de esquerda, ou extrema-esquerda. E opositores dos países [...] recém-independentes da África: do Senegal, do Mali, da Costa do Marfim — [...] fizemos amigos, vivíamos como irmãos. [...] Evidente que estavam lá também [organizações] das outras colônias portuguesas, o PAIGC, a Frelimo etc.²⁵

Para Pepetela, a estadia na Argélia foi um momento importante de formação política dos futuros militantes nacionalistas, que passavam por ali enquanto se definia seu destino imediato: a guerrilha, o trabalho nas representações internacionais, bolsas de estudo universitário (quase todas, já nessa altura, em países comunistas). A extraordinária circulação de informações e experiências é considerada por ele o ponto mais importante:

todos os movimentos de libertação estavam em Argel. Tudo o que era movimento de esquerda, radical, no mundo — naturalmente, radical da Europa [...]; pelas tantas os dos Estados Unidos estavam em Argel; em um momento dado os brasileiros começaram a ir para Argel. Portanto, aquilo era — era um ninho de espões, sem dúvida alguma — mas sobretudo era um local de contato de gente de todo o mundo. [...] Havia os contatos entre partidos, entre as organizações, [...] e depois era numa forma informal, [...] ali havia três ou quatro cafés em que íamos encontrá-los sempre, ou o representante do movimento de libertação das Ilhas Canárias — que era só um, foi sempre o mesmo, na vida [...] —, ou do Haiti, ou do Níger, ou do Senegal, havia-os de todo lado; o ANC tinha uma forte representação lá também; e, claro, Moçambique, Angola, Guiné.²⁶

25 MARIA, Adolfo. Entrevista concedida ao autor. Lisboa, 09/02/2011. O PAIGC é o Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde; a Frelimo é a Frente de Libertação de Moçambique.

26 PEPETELA. Entrevista... ANC: Congresso Nacional Africano, da África do Sul.

Essa circulação intensa (e por vezes tensa) de pessoas, ideias e projetos políticos dava ao cosmopolitismo experimentado em Paris uma outra dimensão, mais vibrante e mais próxima da “casa”, mas também fazia com que essa “casa” sonhada ganhasse muito em complexidade e se decompusesse em diferentes níveis em uma escala de entidades geopolíticas cada vez mais amplas: Angola, obviamente; o conjunto das então colônias portuguesas; a África; “*les damnés de la terre*”...²⁷

A convivência com os jovens nacionalistas das outras colônias portuguesas era um dado que vinha já de Lisboa, é certo, mas a ideia da indissociabilidade do destino dos Cinco ficou mais patente em Argel, em que os limites práticos entre as diferentes organizações tendiam a se esfumarem. Pepetela recorda:

Entre o MPLA, a Frelimo e o PAIGC os contatos eram diários, uns sabiam o que os outros tinham escrito [...] antes de sair. [...] havia uma norma: interajuda e solidariedade. Aliás havia a Conferência das Organizações Nacionalistas [das Colônias Portuguesas (CONCP)] [...]. A sede era em Rabat. Mas a partir de uma certa altura realmente era Argel [...], em Argel era onde as coisas funcionavam. Havia um representante em Rabat, mas, o trabalho sobretudo era feito em Argel.²⁸

Por outro lado, se Argel era África, era uma África bastante diferente do contexto social, racial e cultural angolano — a experiência socialista era o principal ponto em comum com a Angola sonhada no futuro, e as aproximações se davam mais em termos de um universalismo revolucionário (ou um terceiro-mundismo revolucionário “*avant la lettre*”) que em termos de uma identidade cultural nitidamente reconhecível.²⁹

27 Título do último livro do intelectual martinicano Frantz Fanon, escrito em Túnis, pouco antes de sua morte, em dezembro de 1961. É uma referência ao primeiro verso do hino da Internacional Comunista. Fanon integrou a Frente de Libertação Nacional (FLN) da Argélia, e foi um dos principais arquitetos da conexão argelina com governos independentes e movimentos de libertação radicais no resto do continente africano. A emancipação política, obtida três meses após sua morte, faria finalmente de Argel essa ágora de que ouvimos contar.

28 PEPETEla. Entrevista...

29 A expressão “terceiro mundo” foi sugerida em 1951 e entrou no vocabulário

Mas a escala das possíveis identificações coletivas também apontava para baixo, problematicamente, para clivagens sub-nacionais: em contato com o cotidiano do nacionalismo angolano, os “fragmentos” de sua futura nação começavam a se impor à observação desses jovens angolanos, de maneira bastante pungente.³⁰ A oposição irreconciliável entre MPLA e UPA, a impossibilidade de incorporação direta da FUA e a ocorrência de uma secessão no seio do próprio MPLA trouxeram os problemas da raça e da etnicidade definitivamente para o primeiro plano.

Entre 1962 e 1963 o MPLA passou por seu primeiro grande cisma.³¹ O até então secretário-geral Viriato da Cruz, redator do manifesto de 1956 que havia dado nome à organização, rompeu com Agostinho Neto. Um dos veteranos da CEI, Neto havia sido preso em Luanda em fins de 1960, e depois enviado para o campo de concentração do Tarrafal, nas ilhas de Cabo Verde. Posto com residência fixa em Lisboa, conseguira fugir, com o apoio dos comunistas portugueses, e se apresentara aos escritórios do MPLA em Léopoldville para assumir sua posição de presidente de honra

acadêmico em 1956 (BALANDIER, Georges. Le “*Tiers Monde*”: sous-développement et développement — Présentation d’un cahier de l’I.N.E.D. Population, v. 11, n. 4, p. 737–741, 1956. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/pop_0032-4663_1956_num_11_4_4800>. Acesso em: 28/3/2012.), mas só viria a ganhar notoriedade global nos últimos anos da década de 1960, a par da divulgação dos trabalhos dos teóricos da dependência. Em Argel, as obras de Andre Gunder-Frank e Fernando Henrique Cardoso se dão a conhecer, por via do intelectual e ativista egípcio Samir AmIn: (PEPETELA. Entrevista...). Entretanto, o âmbito das trocas intelectuais e políticas que emergem dos relatos sobre Argel desde a independência, em 1962, já aponta claramente nessa direção.

³⁰ A expressão é de CHATTERJEE, Partha. *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories*. New Jersey: Princeton, 1993. Sobre a problemática relação (teórica e prática) entre Estado, nação, e outras categorias de ação social coletiva, ver BALIBAR, Etienne & WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, nation, class: ambiguous identities*. London: Verso, 1991; e o excelente “reader” coordenado por DIAS, Bruno Peixe & NEVES, José. *A política dos muitos: povo, classes, multidão*. Lisboa: Tinta da China, 2011.

³¹ Houve outros dois — um no período de 1972 a 1974, e outro em 1977, já depois da independência. Em todas as três ocasiões, considerações sobre raça e etnia estiveram no centro dos diferendos.

— a qual lhe havia sido conferida, é bom que se ressalte, muito mais devido à sua condição de preso político ilustre que a uma expectativa real de que ele pudesse vir a exercê-la. Pouco após sua chegada, o MPLA cindiu-se em uma “ala Viriato” e em uma “ala Neto”. As razões envolvidas nessa fissão e os debates que a precederam e prepararam importam, e muito, para a análise desenvolvida aqui, como veremos logo mais à frente. Por hora, basta observar que a FUA dividiu-se pouco tempo depois, como reflexo: enquanto Dáskalos pretendia acompanhar Viriato da Cruz em uma projetada incorporação à UPA/FNLA, os demais preferiram, assim como a esmagadora maioria dos militantes do próprio MPLA, seguir Neto. Embora nunca tenha sido oficialmente dissolvida, a FUA deixou de existir poucos meses depois de sua instalação em Argel.

Adolfo Maria, Maria Helena Maria (sua esposa, nascida em Portugal, que entretanto conseguira chegar a Argel), Maria do Céu Reis e Artur Pestana encontraram então Henrique Abranches, um etnógrafo autodidata, branco, cerca de dez anos mais velho que eles, nascido no planalto central, que havia passado pelas prisões de Lisboa e depois conseguido chegar a Paris, e daí a Argel. Vinha com um projeto, para o qual encontrou imediata e entusiasta adesão: a criação de um Centro de Estudos Angolanos.

O Centro foi concebido desde o início como um órgão de informação a serviço do MPLA, embora seus estatutos afirmassem explicitamente sua independência em relação a partidos políticos. Talvez essa proclamada autonomia fosse uma maneira de evitar um comprometimento imediato com qualquer das facções do MPLA, em um momento de grande indeterminação quanto ao futuro do movimento, como observa Adolfo Maria:

desde meados de 1963, os simpatizantes e militantes do MPLA (fossem eles adeptos de Agostinho Neto, Viriato da Cruz, Mário de Andrade ou outros) viviam uma situação conturbada, nomeadamente em Argel. As dúvidas eram muitas, as certezas eram poucas ou nenhuma. [...] havia contactos de Neto e de Viriato com angolanos no exterior para o reforço de cada uma das suas alas.³²

32 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 75.

Por outro lado, colocar-se inteiramente ao serviço do MPLA era a única maneira que os jovens integrantes do CEA, como oriundos da FUA, teriam de provar sua lealdade ao MPLA e sua adesão incondicional ao projeto de uma Angola governada pela maioria (negra) da população. De fato, a apreciação do MPLA sobre a FUA não melhorara desde os encontros em Paris, muito pelo contrário. Em relatório ao Departamento de Segurança em Léopoldville, elaborado em março de 1963, a FUA é alvo da mais profunda desconfiança:

um movimento de “brancos bons” que querem assegurar o seu futuro em Angola e que, aproveitando-se das condições de luta pela independência comandada do exterior, está tentada a fazer um jogo de oportunismo para manter a supremacia da sua influência durante a luta e na Angola independente.³³

Aparentemente, o eclipse da FUA e o surgimento do CEA foram fundamentais para a continuidade desses jovens no universo do nacionalismo, já que, aos poucos, os níveis de desconfiança paulatinamente diminuíram — fosse por conta do reconhecimento, pela direção em Léopoldville, dos serviços prestados, fosse pelo contato mais cotidiano com gente diretamente ligada ao círculo de Agostinho Neto nas atividades do centro. Esse processo de aproximação institucional é narrado por Adolfo Maria:

Oferecemos os nossos serviços ao MPLA, através de sua delegação em Argel e junto de alguns responsáveis que por ali passavam. [...] No tempo do representante do MPLA, Luís de Almeida, pouco apoio tivemos. Mas o MPLA aceitou os nossos serviços. Com Paulo Jorge e Beto Traça, como representantes, houve colaboração intensa entre o centro e a representação de Argel do MPLA. O apoio explícito do movimento, da iniciativa de Agostinho Neto, contribuiu para consolidar desde logo um certo enquadramento político do CEA, que acabaria por ser integrado no movimento.³⁴

O certo é que, continuando os experimentos de convivência e trabalho coletivos inaugurados em Paris, esse pequeno grupo de

33 *Relatório ao Departamento de Segurança do MPLA*, [Rabat], 15/03/1963. Apud: LARA, Lúcio. Um amplo movimento... itinerário do MPLA através de documentos de Lúcio Lara. Luanda: ed. do autor, 2006, v. II: 1961-1962, p. 107.

34 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 77-78.

jovens passou a viver junto a partir de 1964, como lembra, novamente, Adolfo Maria:

o Estado Argelino concedeu-nos um apartamento de três assoalhadas [...] Eram dois quartos — quatro divisões, vá, mais a cozinha e a casa de banho. E aí fomos vivendo em comunidade. Alguns de nós, os que trabalhavam, [...] entregavam o dinheiro todo, depois aí nós [...] distribuíamos uma parte para a alimentação e outra parte para dinheiro de bolso de cada um [...]: o que gostava de beber cerveja, bebia; o que gostava de fumar, fumava. [...] Essa comunidade foi-se alargando. Primeiro éramos [...] o Henrique Abranches, eu e a minha mulher, [...] a Maria Helena Maria, depois veio o Pepetela, depois a Maria do Céu, depois veio Jorgelino de Andrade. [...] Mais tarde veio o Hélder Neto, e [...] um estudante senegalês [...] que também nós integramos, porque ele tinha perdido a bolsa, pertencia a um partido da oposição, senegalês, o PAI.³⁵

O centro funcionava neste mesmo apartamento, e dedicava-se fundamentalmente a coletar e tratar informações estatísticas, notícias de imprensa e análises publicadas em livros e revistas sobre Angola, que pudessem servir ao planeamento das ações da guerrilha ou à propaganda internacional do MPLA contra o colonialismo português. Desse trabalho resultava um boletim, publicado em francês, para difusão de notícias relativas à luta de libertação angolana no norte da África e na Europa. Traduziam ainda obras revolucionárias clássicas e realizavam debates internos para tratar da realidade angolana e das perspectivas da luta de libertação. Procuravam produzir materiais que pudessem ser utilizados nas frentes de batalha, para a “consciencialização” dos guerrilheiros e dos camponeses que lhes deviam dar guarida — uma História da Angola cuja linha central era a resistência contra a escravidão e a dominação portuguesa, um manual de alfabetização baseado no trabalho de Paulo Freire, e uma revista em quadrinhos, *Contra a escravidão*, de denúncia da opressão colonial.³⁶

A partir de meados 1965, o MPLA começou a subvencionar o CEA, o que permitiu que dois de seus integrantes, Adolfo Maria

35 MARIA. Entrevista...

36 MARIA. Entrevista...; PEPETELA, Entrevista...

e Henrique Abranches, passassem à condição de funcionários do centro em tempo integral. É preciso lembrar ainda que tanto Artur Pestana quanto Maria do Céu Reis cursavam, em paralelo, o curso de Sociologia na Universidade de Argel.³⁷ Já nessa altura, o movimento parecia efetivamente considerar o CEA como uma sua dependência — membros do CEA podiam compor delegações do MPLA em eventos oficiais, participar em palestras ou debates públicos promovidos pelo movimento, ou mesmo ajudar em algumas tarefas das organizações nacionalistas de outras colônias portuguesas, como recorda Pepetela:

por exemplo, o texto de [Amílcar] Cabral, que ele apresentou na Conferência Tricontinental [em Havana, em 1965], sobre a pequena burguesia, foi escrito, à máquina, na sede do MPLA: era o Cabral a ditar, e o Luís de Almeida, que era o representante [do MPLA em Argel] a escrever à máquina, e nós também a revermos, para corrigir as gralhas.³⁸

Era já, de fato, uma integração ao movimento, embora sem um estatuto definido e bem longe das vistas da maior parte dos militantes, das populações camponesas que se esperava mobilizar e, principalmente, das ácidas críticas da organização rival, a UPA/FNLA.

Essas críticas estavam na origem do cisma entre Viriato da Cruz e Agostinho Neto, e chegavam aos jovens integrantes do CEA através da experiência de alguns médicos, quase todos mestiços, ex-integrantes do Comité Voluntário Angolano de Auxílio aos Refugiados (CVAAR), que havia operado no Congo-Léopoldville como uma organização estatutariamente independente e apartidária, mas na prática um braço do MPLA, até 1963, quando o regime congolês, sob pressão da UPA/FNLA, determinou o encerramento de suas atividades. Após sua expulsão de Léopoldville, esses médicos terminaram por se concentrar em Argel, e participaram, uns mais ativamente, outros menos, do Centro de Estudos Angolanos.

O CVAAR contava com cerca de trinta enfermeiros e dez médicos e atendia aos angolanos que haviam atravessado a fron-

37 MARIA, Entrevista...; PEPETELA, Entrevista...

38 PEPETELA, Entrevista... Em português europeu, “gralhas” são erros ortográficos. Este tornou-se um dos textos mais conhecidos de Cabral.

teira fugindo da sangrenta repressão que autoridades e colonos portugueses haviam deslanchado após o levante camponês de março de 1961, no norte da colônia. Contando com apoio financeiro proveniente de organizações internacionais (como a Cruz Vermelha), além de partidos e governos social-democratas europeus, o CVAAR rapidamente se estabeleceu como uma referência nos campos de refugiados angolanos, que concentravam o grosso da base social de onde as duas organizações nacionalistas rivais, o MPLA e a UPA, esperavam ver sair seus futuros guerrilheiros e apoiadores. A UPA, instalada no terreno há mais tempo, e contando muitas vezes com vínculos familiares entre seus militantes e os refugiados (que via de regra compartilhavam o kikongo como idioma materno), buscou deslegitimar o trabalho do CVAAR com base no fato de seus médicos serem quase todos mestiços, “filhos de colonos” — e, por consequência, comprometidos em alguma medida com os inúmeros massacres ocorridos recentemente no norte de Angola, e com a opressão colonial como um todo. Embora o MPLA tenha revidado (acusando a UPA de ser uma organização “tribalista” que atendia apenas aos interesses de uma certa elite kongo), a crítica repercutiu amplamente, tanto nas populações que o MPLA esperava mobilizar, quanto dentro da própria organização. Viriato da Cruz, especificamente, passou a defender cada vez com mais vigor uma menor visibilidade dos mestiços nos órgãos diretivos do MPLA.³⁹

Essa não era uma preocupação nova. De fato, podemos especular, com alguma margem de segurança, que uma das razões pelas quais Américo Boavida havia sido escolhido para dirigir o CVAAR era o fato de ele ser o único médico negro do grupo. Segundo seu colega, Edmundo Rocha, Boavida havia feito sua primeira aparição como nacionalista em Londres, em um evento organizado pelo intelectual britânico Basil Davidson e pelo “Committee of African Organisations” (Comitê das Organizações Africanas, CAO), em 1960. Ele teria sido indicado para acompanhar Mário Pinto de Andrade quando Viriato, de última hora,

39 ROCHA. Entrevista...; ROCHA. Angola: contribuição..., p. 269-272; BITTENCOURT, “*Estamos juntos!*”..., v. 1, cap. IV.

optou por não comparecer, para não evidenciar a presença de mestiços no movimento nacionalista.⁴⁰

Nessa mesma linha de atuação, Viriato da Cruz já havia obtido que a União Geral dos Estudantes da África Negra (UGEAN), criada por universitários oriundos das colônias, na maioria angolanos brancos e mestiços, que frequentavam cursos superiores na Alemanha, na Bélgica e na Suíça, escolhesse em 1961 uma direção composta exclusivamente por negros. Isso acontecera em resposta aos eventos relacionados à “fuga dos cem”, quando se verificou um rompimento entre os cerca de cinquenta estudantes protestantes, todos negros, que terminaram por aderir à UPA, e os demais, vinculados à CEI, predominantemente mestiços, que tiveram que empreender uma segunda fuga, desta vez da organização protestante francesa encarregada de os acolher, para chegar ao Gana e se filiar ao MPLA. O congresso constitutivo da Ugean, no qual uma diretoria negra foi eleita, tinha sido como uma de suas principais tarefas obter bolsas de estudos para esses cinquenta jovens.⁴¹

Após uma série de eventos em que médicos do CVAAR foram hostilizados e mesmo agredidos por refugiados por serem mestiços, Viriato da Cruz, na condição de secretário-geral do MPLA, propôs uma reformulação do comitê diretor do movimento, de maneira a excluir todos os que tivessem a pele mais clara (incluindo ele mesmo e alguns dos médicos), o que foi levado a efeito, após amargas e prolongadas discussões.⁴² Quando Agostinho Neto chegou, de surpresa, a Léopoldville, encontrou um MPLA que Viriato da Cruz pretendia continuar a comandar da sombra, mas no qual não ocupava formalmente nenhum cargo. Rapidamente, na qualidade de presidente de honra do movimento, organizou um congresso de militantes, no qual isolou os apoiadores do antigo secretário-geral, e procedeu a uma segunda reformulação do co-

40 ROCHA. Entrevista... Obviamente, o fato de ser negro não era a única credencial de Boavida, sob cuja direção o CVAAR tornou-se uma referência internacional em seu campo de atuação.

41 ROCHA. Angola: contribuição..., p. 195-197.

42 ROCHA. Entrevista...; Actas de reuniões do Comité Director do MPLA, Léopoldville, 21/05/1962. Apud: LARA, Lúcio. *Um amplo movimento...*, v. II, p. 362-377.

mitê diretor, reinstituindo alguns dos membros que haviam saído, mas deixando de fora o próprio Viriato. Neto obteve ainda o afastamento de Mário Pinto de Andrade, que abdicou da presidência que ocupara até então para assumir um posto na CONCP e seguir trabalhando como uma espécie de relações públicas do MPLA nos fóruns internacionais, mas decididamente afastado das decisões, grandes e pequenas, sobre os rumos do movimento.⁴³

A entrada em cena de Agostinho Neto (e o eclipse de Viriato da Cruz) representou, para os brancos e mestiços de pele mais clara, a possibilidade de uma integração mais efetiva ao MPLA, em um futuro não muito distante. Por outro lado, ligou-os de forma mais direta à figura do presidente, de cujo apoio dependia, em última instância, a legitimidade de sua participação na luta de libertação. Muitos dos antigos médicos do CVAAR, entretanto, passariam por um longo período de ostracismo, pelas desconfianças alimentadas por Neto acerca de sua lealdade. Já em Argel, estes terminaram por voltar a se reunir, informalmente, em torno de Mário Pinto de Andrade — configurando um “MPLA oficioso”, em contraste com o MPLA oficial, fiel a Agostinho Neto.⁴⁴

O CEA formou-se portanto na linha de encontro desses dois grupos cujas experiências de integração à luta anticolonial estiveram profundamente relacionadas à raça. Edmundo Rocha, o primeiro dos médicos do CVAAR a chegar a Argel, observa que o problema do racismo se lhe afigurou pela primeira vez em Léopoldville; em Lisboa, o trabalho nacionalista era feito em coletivo sem se levar absolutamente em conta distinções de cor — é de se notar, entretanto, que era uma colaboração principalmente entre brancos e mestiços, já que havia poucos negros no ambiente da CEI. Enquanto esteve em Argel, Edmundo Rocha viveu na expectativa de voltar a ser incorporado à linha de frente. Conta que chegou a ser indicado pela CONCP para ir como médico para Moçambique, no lugar de um casal de brancos que haviam sido seus colegas de faculdade, e que haviam organizado os serviços

43 Para a evolução interna do MPLA, as mais completas obras de referência são BITTENCOURT, “*Estamos juntos!*”... e TALI, *Dissidências e poder de Estado...*

44 ROCHA. *Angola: contribuição...*, p. 216, 282-284.

sociais da Frelimo na Tanzânia, mas acabaram por ser expulsos do país, em 1965, por conta de tensões raciais. Sua indicação teria sido recusada, entretanto, porque os representantes da Frelimo consideraram que sua pele era clara demais.⁴⁵

Edmundo Rocha e a maior parte dos antigos médicos do CVA-AR não permaneceram durante muito tempo vinculados ao CEA, em parte porque acreditavam que a organização de estudos serviria diretamente a Agostinho Neto e destinava-se a vigiar os movimentos de Mário de Andrade e seus próximos — alguns consideravam que o jovem branco Hélder Neto era um informante do novo presidente do MPLA.⁴⁶ Ainda assim, suas experiências em Léopoldville certamente contribuíram para que os quadros permanentes do centro reconhecessem a inescapabilidade da raça e as dificuldades daí derivadas, quer para o desenvolvimento da luta de libertação nacional, quer para a construção da futura nação angolana, que era afinal o problema intelectual que dominava o horizonte de suas iniciativas.

Não que houvesse uma discussão rigorosa desses temas — antes, o que havia era uma reflexão feita muitas vezes individualmente, de forma tímida, e sem alcançar, de momento, qualquer nível mais formal de problematização ou enquadramento. Isso fundamentalmente porque, ao mesmo tempo que o MPLA, na frente de batalha, buscava revidar aos ataques raciais da UPA taxando-a de “tribalista” e estigmatizando as lealdades étnicas como um dos principais empecilhos à construção de um sentimento nacional e à eficácia da luta armada, em Argel havia uma tendência a minimizar esse tipo de questionamento, como lembra Pepetela:

os nossos dirigentes que apareciam em Argel minimizavam todo o problema. Talvez [...] para não nos preocupar, os que estáva-

45 ROCHA. Entrevista...; VELOSO, *Memórias...*, p. 65-68, dá conta de novas tensões raciais no seio da Frelimo, em 1968, que resultaram novamente na expulsão de brancos da Tanzânia.

46 ROCHA. Entrevista...; ROCHA. *Angola: contribuição...*, p. 216, 283. De fato, Hélder Neto logo abandonou o CEA e passou a integrar os órgãos de segurança do MPLA. Após a independência, integrou a Direcção de Informação e Segurança de Angola (DISA), que não tardaria a ganhar uma reputação comparável à da Pide durante a época colonial.

mos fora, para não preocuparem muito sobre esse assunto [...]. Houve todo o problema do CVAAR, [...] houve todo aquele problema que era não só racial, mas também tribal (regional, pelo menos, regionalista). [...] Só o Neto é que dizia: “sim, tem sim. Há. Agora, isso vamos superar. Vamos conseguir superar”.⁴⁷

Por mais que houvesse exemplos de dificuldades em vários países africanos recém-independentes, que começavam a ser tematizadas por intelectuais que circulavam por Argel (especialmente Albert Memmi e Robert Davezies), o verdadeiro impacto da etnia para o desenvolvimento da luta anticolonial e para a construção futura de uma Angola igualitária se fez sentir, para os jovens ligados ao CEA, apenas quando chegaram às fronteiras de seu país, anos mais tarde. Esse novo passo na direção de casa aprofundou velhas questões e fez surgir novas, em contato com a realidade cotidiana dos combates e das necessidades de criar estruturas de educação, saúde e comunicação social nas áreas de atuação da guerrilha — atividades para as quais foram destinados pela direção. A forma como a vida nessas fronteiras foi vivida, e as outras fronteiras, mais duras, que se apresentaram então, serão analisadas mais detidamente em seguida.

DE BRAZZAVILLE A LUANDA: FRONTEIRAS

Em 1969, os jovens do CEA foram finalmente deslocados para a Segunda Região Político-Militar do MPLA, correspondente ao enclave de Cabinda, no litoral entre os dois Congos.⁴⁸ Adolfo Maria e Artur Pestana haviam aproveitado uma passagem de Agostinho Neto por Argel, em meados do ano, para solicitar diretamente ao presidente do MPLA sua transferência para a guerrilha.

47 PEPETEIA. Entrevista...

48 Integrava a Frente Norte, além de Cabinda, a 1ª Região Político-Militar, correspondente às regiões de fala kimbundu e kikongo ao norte de Luanda. A Frente Leste, composta pela 3ª e pela 4ª Regiões, compreendia vastas zonas esparsamente povoadas por camponeses de fala chichokwe, chimbunda, chiluchaze e chiluvale (entre outros idiomas próximos) e uma pequena porção do densamente povoado Planalto Central, de fala umbundu. Ver BITTENCOURT, “*Estamos juntos!*”..., v. 1, p. 101103; v. 2, p. 1517; TALI, *Dissidências e poder de Estado...*, v. 1, p. 121-124.

Na sequência dessa reunião, chegou-nos de Brazzaville uma ordem de serviço presidencial, em Setembro de 1969: “O CEA é transferido para Brazzaville. Os camaradas Adolfo Maria, Artur Pestana e Maria do Céu Carmo Reis são imediatamente transferidos para Brazzaville”.⁴⁹

Mas essa não foi uma transferência isolada — quase todos os militantes que estavam até então em Argel ou em outras cidades foram encaminhados, entre 1968 e 1969, para uma das frentes de combate ou para cursos de formação militar no exterior, como forma de suprir as demandas resultantes da intensificação das ações de guerrilha na Frente Leste.⁵⁰ Adolfo Maria lembra:

Nós recebemos com júbilo a ordem de partida, porque pensávamos que iríamos finalmente para a frente de combate. Mas, quando chegámos ao Congo, verificámos que as razões da nossa transferência prendiam-se somente com a falta de quadros que ocorrera em Brazzaville, após a deslocação de muitos deles para o Leste.⁵¹

Apesar de uma dose de decepção inicial, devido à precariedade em que encontraram as estruturas do MPLA no Congo-Brazzaville, os jovens do CEA entregaram-se imediatamente ao trabalho. A sede principal do movimento localizava-se no bairro de Mpila, nos arredores da capital, e a cidade de Dolisie, mais perto da fronteira, concentrava os efetivos militares e os serviços sociais que deveriam ser o embrião dos sistemas públicos de educação e saúde a serem generalizados depois da independência. Para lá seguiram Artur Pestana e Maria do Céu Carmo Reis, para atuar como professores; Adolfo e Maria Helena Maria ficaram em Brazzaville, responsáveis pelo CEA, que passou a funcionar como uma entidade de suporte ao programa radiofônico do MPLA, intitulado Angola Combatente, para cuja direção Adolfo Maria fora

49 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 87.

50 Análises pormenorizadas da evolução da guerra em ambas as frentes podem ser lidas em BITTENCOURT. “Estamos juntos!”...; TALI. *Dissidências e poder de Estado...*; e MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. História do MPLA.

51 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 88.

designado.⁵² Diante da situação de prolongada apatia e desmobilização da guerrilha na Frente Norte, esse trabalho tinha uma importância especial, já que podia funcionar como “um poderoso instrumento de formação e mobilização revolucionária” — em especial porque estava, precisamente naquela altura, sendo autorizado a se expandir, como lembra Adolfo Maria:

Era, até então, emissão bi-semanal de 15 minutos, mas o governo congolês acabara de autorizar o MPLA a ter uma emissão diária, com um período de cerca de 20 a 30 minutos de duração. Portanto, tivemos de desenvolver grande actividade logo que chegámos ao Congo. Além do reforço dos programas em língua portuguesa, alargou-se o leque de emissões em línguas angolanas: o Umbundo e o Tshokwe juntaram-se ao Kimbundo, Kikongo e Fiote, que já existiam, em emissões alternadas. Houve que formar rapidamente camaradas para redacção e locução.⁵³

A necessidade de emissão em diversas línguas locais aponta tanto para o fraco desempenho das sucessivas administrações coloniais em generalizar o uso do português em Angola quanto para a demarcação de fronteiras étnicas que se prestavam a diversos tipos de mobilização política, com as quais os jovens do CEA viriam a se deparar ao longo de sua estadia, por assim dizer, às portas de casa. Em particular, a incorporação dos idiomas chichokwe e umbundu respondia, muito provavelmente, à necessidade de disputar o apoio das populações do leste e do Planalto Central, após a criação, em março de 1966, de uma terceira organização nacionalista, a União Nacional para a Independência Total de Angola (Unita), a partir de uma dissidência da FNLA, cujo campo de atuação era precisamente

52 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 88-89.

53 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 90. A inteligência portuguesa acompanhou atenta e meticulosamente as emissões do MPLA, tanto a partir de Brazzaville quanto a partir de Lusaka, na Zâmbia, entre 1968 e 1974. Interessavam não só os comunicados de guerra, as instruções aos militantes e a abordagem dos temas políticos e sociais angolanos, mas também os idiomas utilizados nas emissões, o alcance e as condições de escuta nas diversas partes do território da colônia. A documentação portuguesa deixa patente a vantagem do MPLA nesse quesito frente à FNLA, que tinha um tempo de antena muito mais exíguo na Rádio Léopoldville, além de resumir suas emissões a francês, português e kikongo. Ver PT TT SCCIA 003, liv. 139-155; cx. 156-159.

o território que o MPLA considerava sua Frente Leste. Assim como a FNLA, a Unita se afirmava como um movimento de amplitude nacional, defendendo sua legitimidade por meio do recurso às formulações da autenticidade e da personalidade africana. Para o MPLA, eram — ambas — organizações racistas que baseavam sua legitimidade na força dos vínculos étnicos e no ressentimento em relação a brancos e mestiços. Para se contrapor a isso, Angola Combatente passou a transmitir “uma série de artigos sobre o tribalismo, e também sobre o racismo, e o perigo das divisões com base no tribalismo”.⁵⁴ Parte do material transmitido era mais tarde reorganizado e impresso, seja como a revista periódica *Vitória ou Morte*, seja como a publicação esporádica *Cadernos Angola Combatente*.⁵⁵

É curioso notar como as fronteiras estabelecidas no interior do nacionalismo angolano podem ser remetidas a diferentes níveis de clivagens. De início, há uma correlação mais ou menos direta entre os movimentos e a geografia de suas bases sociais, cujos marcadores apontam muito claramente para a etnicidade e para a raça.⁵⁶ Nesse sentido, a passagem de uma situação de dois partidos para três está intimamente ligada à entrada em cena de um significativo contingente de angolanos que não havia sido mobilizado em força, até então, por nem pelo MPLA nem pela FNLA — não tanto por uma recusa em fazê-lo, mas por absoluta carência de meios práticos (meios que foram finalmente proporcionados pela independência da colônia britânica da Rodésia do Norte e seu renascimento como Zâmbia, em 1965). Podemos admitir sem medo de errar que o MPLA empreendeu, ao longo de toda a guerra anticolonial,

54 MARIA. Entrevista...

55 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 92.

56 Outro marcador importante é a descontinuidade urbano-rural, mas aí também estão implicadas a etnicidade e especialmente a raça: os mestiços, em particular, estavam presentes nas maiores cidades. Luanda concentrava imigrantes de toda parte, mas principalmente os de fala kimbundu (os bakongo que emigravam do interior tendiam a fazê-lo para cidades nos dois Congos); Benguela, por sua vez, concentrava os migrantes do centro e do sul, mas a importância dos mestiços era muito menos marcada — as duas cidades, junto com Nova Lisboa (hoje Huambo) englobavam a maior parte dos brancos nascidos ou criados em Angola que pretendiam continuar a viver ali, como angolanos, depois da independência.

um esforço sensivelmente maior que o das organizações rivais em transcender sua base social inicial e se projetar nacionalmente, incorporando, com mais ou menos representatividade, gente de todas as partes de Angola em seus diferentes escalões. De toda forma, como veremos adiante, isso não aconteceu sem dolorosos conflitos, e o notável enraizamento obtido em pouco tempo pela Unita no leste e nas regiões de fala umbundu tendeu a reforçar essa tendência a uma linha divisória étnico-racial.

Antes, porém, é preciso notar que havia outras fronteiras, as quais apontavam para o espaço da política africana e global. Na década de 1960, a África estava muito claramente dividida entre um bloco “radical” minoritário (liderado por Gana, Guiné-Conacri e Argélia) e um bloco “moderado” majoritário (liderado por Costa do Marfim e Libéria). Embora os países “radicais” pregassem o não alinhamento e fossem muito mais anti-imperialistas que propriamente comunistas, as antigas potências coloniais e os Estados Unidos rapidamente identificaram-nos como oponentes na arena internacional — uma atitude cujos efeitos terminaram por lançá-los na órbita dos países comunistas, dos quais passaram crescentemente a depender para todo tipo de cooperação. Dessa forma, se, em 1960, tanto o MPLA quanto a UPA disputavam apoios africanos e internacionais um pouco em qualquer parte, a consolidação dessas fronteiras globais fez com que, em pouco tempo, a UPA/FNLA se tornasse em Angola o aliado dos Estados Unidos e dos regimes neocoloniais africanos, e o MPLA o aliado dos países comunistas e dos governos anti-imperialistas do continente. Na fronteira norte de Angola, essa clivagem estava materializada pelo próprio rio Zaire: na margem direita, Léopoldville e a sede da FNLA, apoiada pelo regime de Joseph-Désiré Mobutu e pelos Estados Unidos; na margem esquerda, Brazzaville e a sede do MPLA, apoiado pelo governo socialista de Alphonse Massamba-Débat e pelos países comunistas e regimes europeus social-democratas. A criação da Unita, em 1966, coincidiu com o aprofundamento do cisma sino-soviético — e as aproximações de Savimbi com a China forneceram, ao longo dos anos seguintes, ainda um outro exemplo de como as grandes di-

visões internacionais tenderam a se plasmar às linhas internas do nacionalismo em Angola.⁵⁷

Longe de se deixar abater pela constatação prática dos limites impostos pela força dessas fronteiras, internas e externas, os jovens do CEA dedicaram especial entusiasmo a suas tarefas, confiantes no poder da informação, do conhecimento e de sua democratização. Uma de suas primeiras iniciativas foi organizar um curso de formação política para os quadros em posições de chefia (comandantes e comissários políticos das bases guerrilheiras e da 2ª Região, além de responsáveis por atividades de apoio).

O programa e o manual foram desenvolvidos por Pepetela e Maria do Céu e, assim, realizou-se um Curso de Formação Política, no início de 1970, em Dolisie, que reforçou a capacidade da maioria desses quadros.

Alguns deles lançaram-se de imediato em iniciativas para combater os erros e para reforçar a implantação de bases guerrilheiras

57 As ideologias mobilizadas por diversos atores políticos africanos no contexto das independências e consolidação do Estado pós-colonial foram estudadas por BENOT, Yves. *Ideologias das independências africanas*. Luanda: INALD, 1981; SILVEIRA, Onésimo. *África ao sul do Sahara: sistemas de partidos e ideologias de socialismos*. Lisboa: África Debate, 2004; WALLERSTEIN, Immanuel. "Left and Right In: Africa". *The Journal of Modern African Studies*, v. 9, n. 1, p. 1–10, 1971. Sobre o impacto do cisma sino-soviético sobre a luta pela independência das colônias africanas de Portugal, ver JACKSON, Steven F. *China's Third World policy: the case of Angola and Mozambique, 1961-93*. *The China Quarterly*, v. 142, p. 388–422, 1995; KAUR, Harmala. "China and the Angolan National Liberation Movement". *China Report*, v. 13, p. 19–33, 1977. Sobre as intervenções estrangeiras em Angola, no quadro da guerra fria, ver BENDER, Gerald J. "The eagle and the bear In: Angola". *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 489, p. 123–132, 1987; DUNÉR, Bertil. "The intervener: lone wolf or ... ? Cooperation between interveners In: civil wars". *Cooperation and Conflict*, v. 18, p. 197–213, 1983; DUNÉR. "The bear on the prowl: moderately greedy, moderately strong". *Cooperation and Conflict*, v. 20, p. 23–40, 1984; DUNÉR. "Cuba: dependent interventionism". *Cooperation and Conflict*, v. 22, p. 35–47, 1987; LEMARCHAND, René. "The C.I.A. In: Africa: how central? how intelligent?" *The Journal of Modern African Studies*, v. 14, n. 3, p. 401–426, 1976; WEISSMAN, Steven. "CIA covert action In: Zaire and Angola: patterns and consequences." *Political Science Quarterly*, v. 94, n. 2, p. 263–286, 1979; GLEIJESES, Piero. *Conflicting missions: Havana, Washington, and Africa, 1959-1976*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.

no território de Cabinda, em vez de as termos na fronteira. Em breve, uma base guerrilheira foi instalada em pleno Mayombe.⁵⁸

Mas foram exatamente esses avanços que criaram novas complicações, logo enredadas pela lógica do “tribalismo” e do “racismo”, como lembra Adolfo Maria:

Depois daquele curso político, alguns quadros passaram a ser mais exigentes em relação à organização. Sobressaíram os comandantes e comissários políticos das bases que eram kikongos, embora a esmagadora maioria dos guerrilheiros e militantes fosse kimbundu, das regiões de Nambuanguo, Dembos e Catete. Ora, isto foi o ponto de partida para, mais tarde, haver um movimento contestatário reaccionário, conduzido pelos dirigentes instalados no *status quo*, numa rotina miserabilista. Afirmavam eles que “existia uma aliança tribal branca-kikongo contra os outros, com o objectivo de mandar naquela região”. Mexendo os cordelinhos dessa contestação estava o alto dirigente da Comissão Directiva da II Região, Miranda Marcelino, natural de Nambuanguo, um indivíduo acusado de corrupção em inquérito dirigido por Lúcio Lara e que viria a ser suspenso de suas funções.⁵⁹

Qualquer um que tenha lido *Mayombe*, o primeiro romance escrito por Pepetela, em Dolisie, em 1972, reconhecerá com facilidade esse enredo — embora o autor tenha preferido tratar os conflitos raciais através de um personagem mestiço, não fazendo menção alguma a brancos.⁶⁰ De fato, foi nas bases de Cabinda que Artur Pestana tornou-se Pepetela (uma tradução de seu sobrenome, “Pestana”, para umbundu, língua angolana que, como natural de Benguela, ouvia desde criança. Primeiro branco a compor um destacamento de guerrilha, sua incorporação foi antecedida de uma caução explícita do presidente do MPLA, como ele mesmo conta:

Quando eu fui pra lá para Cabinda, o Neto passou primeiro nas bases, dizendo: “Vem aí um branco, é da minha inteira confian-

58 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 93.

59 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 94.

60 Pepetela escrevera em Argel o que denominou um “ensaio mito-poético”, Muana Puó. Embora seja possível considerá-lo um romance, preferi acatar a categorização do autor. Tanto Muana Puó quanto *Mayombe* só seriam publicados após a independência.

ça”. Ou seja, no princípio ele fez isso. Depois já não precisava de o fazer [com relação a novos guerrilheiros brancos], eram outros que faziam. De todo modo havia sempre um aviso.⁶¹

Pepetela acredita que não havia, naquele ponto, uma rejeição explícita, por parte dos guerrilheiros, à participação de brancos e de mestiços na guerra, apesar de reconhecer uma grande dose de desconfiança inicial, que tendia a desaparecer à medida que os indivíduos concretos demonstravam sua seriedade e seu comprometimento com o movimento de libertação. “Nenhum branco portou-se mal”, relembra:

E as pessoas sabiam, tinham ali os exemplos. [...] É claro no princípio com alguma desconfiança, é normal. E nós estávamos mais do que preparados para isso. [...] A minha primeira conversa era sempre: “Olha, vocês não têm que acreditar no que eu digo, vocês estão a ver minha cor, portanto, posso estar aqui e ser um infiltrado. Mas pode ser que eu não seja, pode ser que o Neto tenha razão”.⁶²

Pepetela não experimentou episódios de hostilidade racial como aqueles vividos pelos médicos do CVAAR, no Congo-Léopoldville. Para ele, a fronteira racial funcionava, na altura, de uma forma bem diferente, como relata:

Em relação ao Congo [...] a questão racial funcionava até ao contrário. Era muito curioso. Eu lembro-me que uma vez... [...] Nas bases, claro, só bebíamos água, mas chegávamos à fronteira, era cerveja. Então, nunca pagávamos cerveja. Nós entrávamos no primeiro bar e ofereciam-nos cerveja. Havia sempre alguém, e aquilo era assim: nós sentávamos, por exemplo, em três — três angolanos ou quatro. Sentávamos. Fardados, [...] ou à civil, dependia; mas nunca totalmente à civil, havia qualquer coisa de militar... ou as botas, ou o cinturão, havia sempre qualquer coisa, uma pistola escondida... [...] E então faziam só sinal, quer dizer: “bebam, que nós tomamos conta”. E então, uma vez, [...] um desses amigos que pagavam-nos a cerveja sentou-se à nossa mesa. Ele: “Ontem houve um combate. Nós ouvimos daqui, houve muitos tiros.” [...] Nós dissemos que ele estava à

61 PEPETELA. Entrevista...

62 PEPETELA. Entrevista...

frente do comandante, que um destes jovens era o comandante da operação, e o jovem disse: “sim, sim, nós atacamos aí o Forte Miconje” — que é o mais perto da fronteira, portanto se ouvia da fronteira o rebentamento, o bombardeamento — “sim, atacamos o Miconje”. E ele olhou pra mim: “écutez-moi. Mais vous attaquez même les blancs?”, “vocês atacam mesmo os brancos?”, “sim, claro, ó pá, eles são brancos, mas também há pretos lá no meio, do lado colonial há pretos e tal”. E ele: “vocês têm a coragem de atacar os brancos?”. “Claro que temos essa coragem”. “Mon dieu, han?” Quer dizer, [...] era o contrário, o branco era o deus.⁶³

Havia também aspectos práticos que precisavam ser levados em consideração. Por exemplo, durante as operações de guerrilha, Pepetela jamais podia ir no início da fila, e tinha de esconder o rosto tanto quanto possível (descendo o quepe mais que o usual e deixando a barba crescer, por exemplo). Caso contrário, havia a possibilidade de, num encontro não planejado com outro destacamento guerrilheiro, seu grupo ser tomado como parte do exército colonial, cujos destacamentos eram muito frequentemente compostos por um oficial branco comandando um número variável de soldados angolanos negros.

De toda forma, Pepetela dividia seu tempo entre as suas primeiras missões de guerrilha e o trabalho no Internato 4 de Fevereiro, em Dolisie. Maria do Céu Carmo Reis e ele idealizaram, em 1971, um sistema de ensino secundário destinado aos guerrilheiros, que condensava os sete anos requeridos normalmente em quatro. A equipe do internato produzia materiais didáticos no formato de fichas, que eram enviados a todos os locais no Congo e em Cabinda onde o MPLA tinha gente — os militantes com maior escolaridade assumiam o papel de professores.⁶⁴ Adolfo Maria recorda:

Apesar da gritante falta de meios de toda a ordem, aquele programa foi aplicado e recebido com entusiasmo por guerrilheiros e militantes que não tinham ensino sistematizado. Maria do Céu

63 PEPETELA. Entrevista...

64 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 92-93.

concebeu e aplicou um modelo de aulas sob a forma de sociodramas para pioneiros, com excelentes resultados pedagógicos.⁶⁵

Em face das limitações da guerrilha, a saída era confiar na capacidade de criar novas formas, além de novos conteúdos. O entusiasmo com que esses jovens se dedicavam a suas tarefas pedagógicas não podia esconder, entretanto, o profundo desencanto que a vivência da situação de precariedade, imobilismo e, em alguns casos, incompetência e corrupção lhes tinha causado. Em um primeiro momento, a saída encontrada foi o recurso a Agostinho Neto, a quem, no fim das contas, eles deviam a possibilidade de sua efetiva incorporação ao MPLA. O desinteresse ou a incapacidade de Neto de tomar providências efetivas em relação aos problemas que os jovens lhe apontavam foi o primeiro passo para um afastamento crítico em relação à direção do movimento, e que viria a resultar, para alguns, numa dissidência aberta, uns poucos anos mais tarde. Por outro lado, confrontados com a dura realidade da Frente Norte, alimentavam seus sonhos de conquista da independência com o que ouviam sobre a Frente Leste, onde a guerra estaria, segundo as notícias que chegavam, avançando bem, com o apoio decidido das populações camponesas.⁶⁶ Adolfo Maria narra:

A Frente Leste, pra nós, era o sítio onde realmente havia uma luta a sério. Mas eu já tinha ficado desiludido quando, junto do Neto [em 1972], eu lhe disse: “Neto, manda-me para a Frente Leste, não tenho nada mais que estar aqui”, “E tu julgas que no Leste as coisas são diferentes?” Eu fiquei espantado.⁶⁷

65 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 93. Segundo Adolfo Maria, o sistema fora exaustivamente discutido e aperfeiçoado em encontros com Lúcio Lara, um dos principais responsáveis do movimento, e sua esposa Rute Lara, que ocupava o posto de professora em um liceu de Brazzaville. Assim como Maria Helena Maria, Rute Lara era portuguesa de nascimento e branca. Sua incorporação no MPLA foi um problema persistente que se resolveu por uma espécie de participação extraoficial e reservada, como neste caso. Há outros casos semelhantes, incluindo o de Eugénia Neto, esposa de Agostinho Neto.

66 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 92-95.

67 MARIA. Entrevista...

Talvez Pepetela tenha sido mais convincente ao pleitear seu caso a Agostinho Neto. O fato é que foi enviado para um curso militar na Romênia, e, em seguida, após uma breve estadia em Brazzaville, seguiu para o Leste, junto com o comandante Bolingo, um de seus antigos alunos bakongo no curso de formação política. A desilusão, entretanto, foi imediata. Tanto Pepetela quanto Bolingo escreveram a Adolfo Maria, dando conta de uma realidade muito distante do sonho acalentado:

O Pepetela escrevia e dizia: “Olha, quando eu ouço falar de zonas libertadas sorrio amargamente. Como é que estamos a enganar o povo. O povo angolano não merece isso” etc. Eu mandei-lhe umas cartas, com uma letra miudinha, que como sempre, escrevamos, e ele mandou-me pelo menos umas três cartas, bilhetes e cartas, que chegavam.⁶⁸

De fato, a tensão no leste tinha uma face étnica muito bem definida. A implantação do MPLA na região tinha-se dado pela transferência de comandantes militares e quadros da Frente Norte, em sua maioria ambundu ou bakongo. Os guerrilheiros e a população do leste em geral ressentia-se de ser comandada por gente que eles chamavam de “kamundongo” (vindos do Ndongo, principal formação política da região mbundu entre os séculos XVI e XVIII). Em 1969, essa tensão havia tomado a forma de um motim, liderado por um guerrilheiro cognominado Jiboia. Apesar de abafado o levante, as clivagens seguiam muito bem demarcadas quando Pepetela chegou à região, alguns anos mais tarde. Ele relembra:

Os primeiros comandantes — e até quase até o fim... pode-se dizer até o fim — os chefes principais eram do norte. Eles é que eram mais politizados, mais preparados, tinham estudado mais etc.; com algumas exceções, que eram gente do centro — Benguela, umbundu [...]. Só que esses não eram muito numerosos. [...] Esses ovimbundo eram considerados [...] do sul. [...] E ainda por cima, por exemplo, em relação ao umbundu, quem falasse umbundu ao fim de um mês tava a falar mbunda. E quem falasse mbunda falava luvale, luchaze, etc.. Aprendi mbunda, aprendi luvale e luchaze ao mesmo tempo. [...] E, a princípio, essas línguas do leste, com exceção do chokwe,

68 MARIA. Entrevista...

[...] são realmente um umbundu um pouco simplificado. Os que sabiam umbundu, aprendiam, apanhavam logo a língua, ficavam logo a falar, e tal, eles eram quase que imediatamente aceitos. Os do norte tinham mais dificuldade. E alguns até nem faziam nenhum esforço por aprender — eles impunham o português como língua. E aí eu, por ser do sul, aprendi logo o umbundu. Foi a minha primeira preocupação. [...] Para já, eu também tinha um tradutor, mas eu não queria, eu não deixava. Eu obrigava-me mesmo com o meu grupo a falar em mbunda para eu aprender.⁶⁹

A tensão regionalista foi abordada no segundo romance de Pepetela, *As aventuras de Ngunga*. Ao contrário de *Mayombe*, que não seria editado até 1980, este novo livro foi mimeografado e distribuído entre os guerrilheiros — era claramente um instrumento na disputa pelo apoio das populações locais e pela legitimidade do MPLA como representante de suas aspirações. Não seria uma arma muito eficaz. A situação evoluiu muito mal no interior do MPLA entre 1972 e 1974, tanto ali, quanto na Frente Norte. Em março de 1972, como relata Adolfo Maria,

[o comissário político] Valódia, natural de Nambuângongo, vindo do interior, da 1ª Região, [...] dirigiu-se à delegação do MPLA em Brazzaville, chefiando um grupo, e prendeu Lúcio Lara, acusando os mestiços e os brancos dos problemas do MPLA. As autoridades congolosas entrevistaram e Lara foi libertado. Mas seguiu-se um período de enorme turbulência que acabou numa assembleia regional da 1ª e 2ª regiões, onde os ataques a mestiços e brancos foram a tônica e onde se aprovaram resoluções racistas contra os brancos. Eu e a minha mulher, Helena Maria, fomos obrigados a abandonar a rádio Angola Combatente, a não participar nas reuniões de militantes, tendo passado a fazer actividade só no Centro de Estudos.⁷⁰

Durante esses três anos, o MPLA esteve a ponto de se esfacelar. Imobilizado militarmente, sacudido por correntes contrárias à direção que muitas vezes apelavam para a raça ou para a etnia como forma de identificar seus opositores internos (a acusação de ser o partido dos filhos dos colonos ainda ressoava com muita for-

69 PEPETEla. Entrevista...

70 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 100.

ça), o movimento embarcou em uma metodologia de crítica interna proposta por Gentil Viana, um jovem quadro recém-retornado da China, conhecida como Movimento de Reajustamento. Longe de resolver os problemas internos, as manobras da direção e de seus opositores para controlar os rumos do Reajustamento terminaram por levar à constituição de três correntes: a da direção, a Revolta do Leste (herdeira das reivindicações de Jibóia, sob o comando a princípio relutante de Daniel Chipenda, um dos poucos ovimbundu nos altos escalões do MPLA) e a Revolta Activa (que reunia os jovens envolvidos com o Reajustamento, incluindo Gentil Viana, além de figuras ilustres dos primeiros tempos da luta anticolonial, como Mário Pinto de Andrade, seu irmão, o Padre Joaquim Pinto de Andrade, o Reverendo Domingos da Silva, antigo vice-presidente do movimento, e Hugo de Meneses, um dos fundadores do MPLA e responsável pela implantação do movimento na Guiné-Conacri).

Se, por um lado, a derrubada da ditadura em Portugal, em 25 de abril de 1974, abria a possibilidade da independência e do retorno a casa daqueles jovens que haviam “dado o salto” há quatorze anos, por outro colocava antigos companheiros em lados opostos numa crise interna que assumiu, exatamente pelo delicado da situação política, uma dimensão ainda mais ampla. Dentre os antigos participantes do CEA, alinharam-se na Revolta Activa Maria do Céu Carmo Reis, Adolfo Maria e Maria Helena Maria, além dos médicos Manuel Videira e João Vieira Lopes. Pepetela, Henrique Abranches, Hélder Neto e outros renovaram seus votos de lealdade à Agostinho Neto e à direção. Outros, como o médico Edmundo Rocha, mantiveram distância — apesar de concordarem em princípio com os argumentos da Revolta Activa, consideravam que o momento exigia unidade.

Qualquer que tenha sido o lado escolhido na disputa interna, a tão ansiada volta para casa foi, com certeza, bem diferente do que esses jovens esperavam. Pepetela voltou a sua cidade natal como um dos comandantes militares do MPLA durante o governo de transição, que devia durar de 15 de janeiro até 11 de novembro de 1975, data estipulada para a independência. Esse governo pretendia reunir os três movimentos e representantes de Portugal, mas se esface-

lou quando Unita e FNLA tentaram se aproveitar das fragilidades internas do MPLA para liquidá-lo militarmente. Travavam-se duras batalhas nas principais zonas urbanas, e em Benguela e na vizinha Lobito, que concentrava a atividade portuária da região, não foi diferente. É Sócrates Dáskalos, então reintegrado ao MPLA e nomeado governador de transição da província de Benguela, quem narra:

Apareceu-me um guerrilheiro fielmente barbudo, a comandar homens, decidido e autoritário, um homem a comandar homens em plena guerra, que era afinal o frágil e indeciso rapaz que em tempos não muito distantes comungara comigo na utopia que fora a FUA [...].⁷¹

O apoio maciço da população urbana estava claramente com o MPLA, o que lhe valeu, em última instância, o predomínio militar sobre os outros dois movimentos na capital nos meses que antecederam a independência. Em Benguela, segunda maior cidade angolana, após duros combates, a guarnição da FNLA terminou por se render. Mas, nas palavras de Dáskalos,

esta rendição só foi aceite depois de uma bazófia do comandante Pepetela que, face às reticências dos fenelosos, disse-lhes: “ou vocês se rendem ou eu faço funcionar o nosso dispositivo e tudo que é vosso vai pelos ares!” ... Depois da rendição perguntei ao Pepetela qual era o dispositivo e ele confessou-me que não existia!⁷²

O controle militar de Benguela, entretanto, não ficou por muito tempo nas mãos do MPLA. Alguns meses depois, uma coluna de tanques da África do Sul tomaria a cidade. Pepetela seguiria as ordens de resistir no sul até a independência e em seguida recuar para Luanda, onde chegou a 13 ou 14 de novembro de 1975. Ali, encontraria seus antigos companheiros. Assim como Henrique Abranches, passaria a se dedicar à institucionalização da cultura nessa Angola a que finalmente chegara. Pepetela foi, junto com os escritores Luandino Vieira, Costa Andrade “Ndunduma”, Arnaldo Santos e Manuel Rui Monteiro, um dos autores do manifesto de fundação da União dos Escritores Angolanos (UEA).

71 DÁSKALOS. *Um testemunho...*, p. 125.

72 DÁSKALOS. *Um testemunho...*, p. 193.

Ele ocuparia ainda cargos governamentais na área da Educação e trabalharia como professor universitário, antes de passar a se dedicar exclusivamente à literatura. Abranches, além de se filiar à UEA, foi um dos idealizadores da União Nacional dos Artistas Plásticos (UNAP), junto com Ndunduma, Rui de Matos, Víctor Teixeira “Viteix” e Matondo Afonso “Bonga”. Nos quinze anos seguintes desenvolveria, no âmbito do Ministério da Cultura, uma série de projetos etno-históricos e museológicos, além de se dedicar à literatura.⁷³

O retorno daqueles que haviam optado pela dissidência seguiu outro roteiro, como recorda Adolfo Maria:

Em Setembro de 1974, Maria do Céu Reis entrou no país com um nome falso e fez vários contactos em Luanda [...]. Depois de ter regressado ao Congo, voltou a Luanda com Hugo de Menezes em Novembro onde assistiram à chegada oficial do MPLA (a delegação oficial chefiada por Lúcio Lara) e foram alvo de provocações e de ameaças físicas.⁷⁴

Entre dezembro de 1974 e o início de 1975, a maior parte dos membros da Revolta Activa que estava no Congo-Brazzaville retornou a Luanda. Adolfo Maria, sua esposa e mais dois companheiros viajaram juntos, de avião. Em suas palavras:

Na aproximação a Luanda, procurávamos pontos de referência, em particular a baía. Deslocávamos de janela para janela no avião para melhor ver a aproximação, o que causou espanto entre os passageiros. Já muito perto de Luanda, vislumbrámos finalmente a baía — esplendorosamente refulgente à luz do sol — essa baía à qual estávamos tão ligados desde a nossa meninice. [...]

Já em terra, fui-me apercebendo das profundas modificações que Luanda sofrera. No aeroporto havia muito mais movimento do que aquele que eu conhecia: o grande vai e vem de aviões (de carreiras internas e externas) e de pessoas deixaram-me aturdido. Na cidade o trânsito tinha se multiplicado exponencialmente e havia toda uma série de novas avenidas, prédios altos e lojas... Aquela era uma outra Luanda, o cosmopolitismo era visível, a

73 PEPETELA. Entrevista...

74 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 125.

paisagem humana também bem diferente da de treze anos atrás. Senti um certo *dépaysement*.⁷⁵

Como dissidentes, não podiam contar com o suporte financeiro do MPLA; entretanto, não tiveram problemas em conseguir empregos nos serviços de educação e saúde estatais, onde se promovia uma rápida angolanização da administração. Prosseguiram por algumas semanas com os contatos políticos, na tentativa de forçar a uma democratização das estruturas do MPLA, mas logo abandonaram e passaram a buscar sua reintegração em bases individuais. As negociações, entretanto, não foram fáceis. Em uma das muitas reuniões ocorridas entre o início de 1975 e abril de 1976, Maria do Céu Reis teve de encarar, do outro lado da mesa, seu antigo companheiro de projetos, Pepetela, convertido em “um duro da delegação” enviada por Agostinho Neto.⁷⁶ Finalmente, em 13 de abril de 1976, confrontado com um ambiente político extremamente volátil nas cidades e com a acensão política de um novo líder nas fileiras do MPLA, Nito Alves, Agostinho Neto ordenou a prisão dos antigos membros da Revolta Activa.⁷⁷ Maria do Céu Reis estava fora de Angola, em companhia de Mário Pinto de Andrade. Juntos, tiveram de encarar um novo exílio, ainda mais longo que o primeiro. As atividades acadêmicas, como ativistas, professores universitários e pesquisadores, levaram-nos a muitos lugares, dentre os quais Portugal, França, Guiné-Bissau e Moçambique. Maria do Céu Reis escreveu sobre aspectos em geral pouco abordados do nacionalismo angolano, com foco nos problemas da representação, mas seus trabalhos não têm, infelizmente, recebido o destaque que merecem. Adolfo Maria teve a sorte de escapar da prisão ao ser avisado que seu antigo companheiro de CEA, Hélder Neto, telefonara para alguns conhecidos para descobrir onde trabalhava. Manteve-se escondido em Luanda, praticamente incomunicável, por dois anos e meio, até ser decretada a anistia dos participantes da Revolta Activa, em novembro de 1978. Dali seguiu para Lisboa, onde se en-

75 PIMENTA. *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 126.

76 MARIA. Entrevista...

77 PIMENTA, *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 140146; 154156.

gajaria em projetos editoriais e na imprensa. No final da década de 1980, Mário Pinto de Andrade, Adolfo Maria e Gentil Viana criariam ainda, em Lisboa, um Grupo de Reflexão, em busca de saídas para a guerra civil angolana, mas não tiveram muito sucesso em ter suas propostas ouvidas.⁷⁸

SONHOS, PESADELÓS, E LUGARES QUE NÃO EXISTEM

*Eu já vivo tão cansado/de viver aqui na terra
Minha mãe, eu vou pra lua,/eu mais a minha mulher
Vamos fazer um ranchinho/todo feito de sapé
Minha mãe eu vou pra lua/e seja o que deus quiser⁷⁹*

Quando o filósofo ganense mestiço Kwame Anthony Appiah, membro da família real de Ashanti, escolheu em 1992 o versículo bíblico “na casa de meu pai há muitas moradas” para dar nome a seu livro de ensaios, pretendeu enraizar seu exercício crítico universalista em uma tradição intelectual africana que buscou descrever como suficientemente diversificada, racional e cosmopolita para poder conter sua recusa da raça como categoria de mobilização política conservadora. Quando o escritor ganense negro Ayi Kwei Armah, membro da família real de Ga, escolheu em 2002 a expressão “casa da vida” (designação das bibliotecas dos templos do Egito faraônico) para subtítulo de seu “romance epistêmico”, procurou enraizar seu exercício mitográfico afrocêntrico em uma tradição intelectual africana que buscou representar como suficientemente coerente no tempo e abrangente no espaço para justificar seu recurso à raça como categoria de mobilização política revolucionária.⁸⁰

As disputas sobre que “casa” a África foi e que “casa” ela deve ser estão ainda hoje longe de serem resolvidas. Para Angola, po-

⁷⁸ PIMENTA, *Angola no percurso de um nacionalista...*, p. 162-173.

⁷⁹ Oitava em redondilhas maiores do Nordeste brasileiro (domínio público). Pode ser utilizada em sambas de roda, duelos de repentistas, corridos de capoeira, canções de ninar e possivelmente muitas outras situações.

⁸⁰ APPIAH. Na casa de meu pai...; ARMAH, Ayi Kwei. KMT: In: *the house of life*. Popenguine: Per Ankh, 2002.

de-se dizer o mesmo. Respeitando-se as diferentes escalas implicadas na comparação, em ambos os casos a própria estrutura do Estado, amadurecida no pós-independência, mas cujas bases repousam firmemente na época colonial, funciona hoje como um dos principais empecilhos ao amadurecimento de um debate no qual continuam a incidir os multifacetados efeitos políticos das categorias modernas de protagonismo social (nação, raça, etnia, e outras que não tive a oportunidade de analisar aqui — como classe, por exemplo).

Após sua tumultuada chegada à casa com a qual, por tanto tempo, apenas podiam sonhar, os jovens do CEA (já agora um pouco menos jovens) também dividiram-se entre um esforço mitográfico (Pepetela e Henrique Abranches) e um esforço crítico (Maria do Céu Reis e Adolfo Maria).⁸¹ Nos dois casos, buscavam, ainda, a construção de uma Angola de igualdade, navegando como podiam, mas sempre com muita argúcia, numa rede traiçoeira de conceitos entrecruzados de diferença cujas propriedades normativas muitas vezes se confundiam com suas capacidades descritivas, e cujas possibilidades heurísticas quase sempre eram remetidas a seus valores morais, durante todo o período de sua atuação intelectual e política.

Raça, etnia, nação foram com efeito exaustivamente definidos e redefinidos nestes últimos cinquenta anos, e o foram, principalmente, porque ao longo de todo esse tempo houve uma enorme variedade de atores políticos manipulando-os e remodelando-os para que se encaixassem melhor em suas próprias agendas de transformação social, econômica, cultural e política.⁸² E, a cada vez que o faziam, redefiniam-se a si mesmos, redefinindo os critérios de pertencimento a cada um desses coletivos.

81 É importante ressaltar que a analogia com o exemplo anterior termina aí; em termos de conteúdo (das análises ou dos mitos), os angolanos continuaram a guardar uma distância significativa de qualquer tipo de afrocentrismo.

82 E aqui, considero que mesmo os projetos políticos conservadores estão via de regra empenhados em promover grandes transformações; no caso da África das independências, a noção de “modernização” assumia um papel central tanto nos projetos “radicais” quanto nos “moderados”, tanto para os regimes que recorriam a ideologias emancipatórias quanto para os que baseavam seus projetos na “tradição” ou na “autenticidade”.

Os jovens cuja trajetória acompanhamos neste artigo participaram nesse gigantesco trabalho de redefinição conceitual e política. Tinham um projeto político transformador, e orientaram sua materialização para um lugar específico que chamavam de casa. Tomaram caminhos diferentes, quando julgaram necessário. Não chegaram lá. Por definição, não poderiam ter chegado — e certamente sabiam disso.

Prometi, muitas páginas atrás, mostrar de que forma a reflexão sobre a trajetória desses jovens em busca de uma casa que não existia pode contribuir para problemas bem mais atuais, tematizados por este seminário, relacionados ao nosso encontro com novas gerações de africanos que têm vindo exercitar o seu estar “fora de casa” pelas bandas de cá. Não creio que esteja em condições de fazer tanto. Espero apenas ter enfatizado a necessidade de “temperar” a referência à África, sempre presumida nesse contexto, com uma reflexão sobre o seu significado político, e sobre a forma como ela é construída a partir de dentro (seus “fragmentos” étnicos, raciais e nacionais, por exemplo), e a partir de fora (e com isso me refiro ao embate desses atores com as diferentes “Áfricas” que têm sido mais comumente utilizadas em algumas das mais importantes disputas políticas recentes aqui no Brasil, e que compõem, junto com outros “fragmentos”, esse nosso lugar que não existe e que também chamamos de casa).

Angola e as “ilhas crioulas” de Mário António Fernandes de Oliveira

Carla Susana Alem Abrantes

INTRODUÇÃO

O escritor José Eduardo Agualusa afirmou em uma entrevista à revista *Azougue* que a história social produzida e editada por angolanos ainda é reduzida, sendo a maior parte dos trabalhos produzidos por autores estrangeiros.¹ Agualusa defendia a necessidade de uma produção “autônoma” para o seu país, que havia conquistado a independência em 1975 e iniciado a reorganização do Estado em 2002, após quase 30 anos de guerra civil. Angola tem vivido por 12 anos um processo de construção nacional intensa, em que participam não apenas historiadores, mas também diferentes profissionais das ciências humanas, num movimento recente comum aos outros países tornados independentes no continente africano.

Diversos escritores se debruçaram para compreender e assim narrar Angola ao longo do século XX, a partir dos gêneros possíveis (poesia, prosa, crítica literária, estudos científicos) e meios de divulgação (imprensa, publicações) disponíveis em cada um dos períodos.² De modo geral, todas as classificações desses intelectu-

1 Cohn, Cesarino & Rezende, 2008: 105-116. O escritor José Eduardo Agualusa nasceu em Angola em 1960 e deslocou-se em 1975 para Lisboa onde estudou e passou a atuar na imprensa e a publicar livros no final da década de 1980. Também viveu no Brasil entre 1998 e 2000.

2 Este artigo é resultado de algumas reflexões apresentadas na minha

ais procuravam demarcar e especificar o território que hoje é tomado como Angola a partir de sua condição social e política. Ainda no contexto colonial, Angola foi considerada um “domínio” português, tendo tido a sua população dividida, pela legislação oficial, em três grandes grupos (“brancos”, “assimilados” e “indígenas”) e uma literatura praticamente inexistente, produzida exclusivamente por letrados da metrópole.³ Para os movimentos de resistência e de luta anticolonial, Angola foi definida como um coletivo em busca da independência e da autonomia, sendo sua população “cidadã” identificada pela expressão em língua portuguesa.

Este texto se propõe a pensar nestas classificações sobre Angola a partir da escrita e da trajetória de um intelectual angolano: Mário António Fernandes de Oliveira (1934-1989). Sendo a participação dos intelectuais de extrema relevância para a construção de fronteiras nacionais e políticas (Bhabha, 1998; Seyferth, 2004), buscamos refletir sobre as possibilidades de escrita da nação através de um autor cuja trajetória foi marcada pela circulação entre Portugal e Angola e que, com essa inserção particular, vislumbrou a emergência de um projeto cultural para a nação. Essa circulação para além das fronteiras nacionais angolanas imprimiu marcas não apenas em sua narrativa, mas também nas possibilidades para a nação dela resultantes, tecendo propostas de Sociedade, Literatura e Estado, como veremos. Enquanto se procura afirmar, ainda hoje, que o pensamento social sobre Angola é produzido de “dentro”, pouco se discutem as influências dessa circulação internacional sobre as representações e as temáticas escolhidas por intelectuais e cientistas. Além disso, não se considera que tais significados atribuídos a Angola, ao contrário de ampliarem cidadanias e a democracia, silenciam a pluralidade de experiências existentes e vividas pelas comunidades locais.

Como um “escritor polígrafo”, Mário António nos oferece um acesso aos diferentes gêneros em uso para interpretar a socie-

dissertação de mestrado, defendida em 2007 no PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, onde abordei o papel do intelectual nos processos de formação de Estado e construção da nação em contexto colonial e pós-colonial.

³ Nos anos 1960, este quadro mudou com as propostas de autonomia de partes da sociedade angolana, branca e mestiça, que promoveu iniciativas literárias, como aquelas apresentadas por Leonel Cosme (1978, 2002) e outros.

dade angolana nos anos finais do colonialismo português (1950-1974).⁴ Três publicações são representativas desse modo de narrar a sociedade angolana nos anos 1950 e 1970: *A Sociedade Angolana do fim do século XIX e um seu escritor*, de 1961, *Luan-da, Ilha Crioula*, de 1963, e *Alguns aspectos da administração de Angola em época de reformas (1834-1851)*, de 1971. Nelas, seu autor propôs interpretações sobre Angola que o colocaram numa posição teórica distinta dos principais intelectuais da independência nacional, como Agostinho Neto (que viria a ser o primeiro presidente de Angola), Mário Pinto de Andrade, Viriato da Cruz, António Jacinto, António Cardoso, dentre outros. No entanto, sua proposta não escapou das determinantes desse período, que estabeleciam uma narrativa legítima e compreensível sobre a nação a partir da posição social ocupada pelo autor.

No primeiro de seus textos referidos neste artigo, a literatura foi o centro de suas preocupações, considerada um novo símbolo para aquilo que se pretendia para a nação angolana. No segundo, o foco da análise passou a ser a sociedade angolana, caracterizada como “crioula”, contendo elementos culturais e sociais resultantes do contato entre portugueses e africanos. No terceiro texto, a temática do Estado é colocada em relevo, e o autor recupera a história da administração colonial portuguesa do século XIX para uma interpretação que pretendeu legitimar o papel do governo (colonial) português para Angola. Os três textos, muito embora apresentados em gêneros distintos (crítica literária, ensaio sociológico, análise política) possuem em comum a perspectiva histórica e a interpretação de fenômenos ocorridos no século XIX, conferindo às narrativas uma perspectiva de revisão do passado e de estabelecimento de novos modelos para o futuro.

Em termos metodológicos, propõe-se aqui trabalhar com certos materiais empíricos que permitam refletir sobre que tipo de realida-

4 O termo “escritor polígrafo” foi colocado em uso por Luiz de Castro Faria (2006) para referir-se, dentre outros, a Silvio Romero na experiência intelectual brasileira do início do século XX. Para uma discussão sobre a construção de verdades sobre a sociedade e seus limites enquanto produtos da intenção de controle de grupos dominantes, ver White (1987).

de eles recortam e o que pode por meio deles ser acessado (White, 1987; Vianna, 2002). No caso dos textos de Mário António, procurar-se-á acessar como o autor constrói certas representações (Literatura, Estado e Sociedade) e os mecanismos dessas escolhas. Para tanto, serão colocados em destaque os termos em uso, compreendendo-os a partir do ato de narrar Angola e os significados atribuídos à nação pelo autor.⁵

LITERATURA ANGOLANA DO SÉCULO XIX: UM LUSO-TROPICALISMO AFRICANO

Nascido em 1934, em Maquela do Zombo, norte de Angola, Mário António participou, quando ainda aluno do Liceu São Salvador, do movimento chamado “Novos Intelectuais de Angola”, que emergia no final dos anos 1940 para reivindicar direitos políticos para os africanos. Aos 17 anos, Mário António já havia publicado poemas na revista *Mensagem*, uma revista da Sociedade Cultural de Angola que se configurou como um dos novos espaços editoriais que estavam fora do controle colonial português. Essas associações culturais em Luanda, como a Associação dos Naturais de Angola (Anangola) e a Sociedade Cultural de Angola, proporcionaram aos jovens da elite local a possibilidade de publicar literatura em suas revistas (*Mensagem* e *Cultura*), destinadas a um seletor público erudito na língua portuguesa. Por meio de revistas que ganharam as ruas da capital, novas vozes conquistaram espaço a partir de um posicionamento de crítica e resistência à repressão instituída pelo Estado Novo português (Hamilton, 1981; Bittencourt, 2002) Assim, como membro da Anangola e da Sociedade Cultural de Angola – e sendo considerado um poeta que defendia as ideias de “angolanidade”, este autor fez parte da efervescência literária que marcou a capital de Angola, Luanda, nos 1950.⁶

5 Para esta interpretação, nós nos apoiamos na reflexão de Michel Foucault sobre os livros como objetos que não podem ser considerados como unidades imediatas, mas conectadas a outros elementos a partir dos quais tornam possíveis a sua existência (Foucault, 2000: 25).

6 A ANANGOLA, originada do antigo Grêmio Africano fundado em 1913, tinha

Com o ensaio de 1961 *A Sociedade Angolana do fim do século XIX e um seu escritor*, Mário António manteve certa aderência a esse movimento emergente na década anterior, em que a atividade literária se apresentava como elemento de integração e organização de grupos para a reivindicação de independência do governo colonial. Neste primeiro ensaio, ele tratou da história de um poeta e ficcionista angolano da segunda metade do século XIX, Joaquim Dias Cordeiro da Matta (1857-1894). Na interpretação de Mário António, aquela sociedade em que viveu Cordeiro da Matta teria sido um “campo fértil” para a expressão escrita, impulsionada nos anos que se seguiram à abolição da escravatura pelo fluxo mais intenso de migração da metrópole para a colônia. Considerando esse crescimento do comércio e das novas instituições governamentais em Luanda, ou seja, de uma presença europeia na então capital da colônia, ele contextualizou neste livro o cenário que teria levado à emergência de uma “Literatura Angolana”, sendo Cordeiro da Matta o seu representante mais ilustre.

Neste ensaio, as teorias sobre uma sociedade “híbrida” e “mestiça” conferem organicidade ao texto, já sendo ali introduzidas as teorias de Gilberto Freyre presentes em seu livro recente, *Integração Portuguesa nos Trópicos* (1958). Assim construído, o texto de Mário António iluminava a questão da “mistura racial” para Angola – tema já em voga no espaço acadêmico em Portugal – apropriando-se da teoria luso-tropicalista como explicação e construção de uma colonização portuguesa branda, pautada pela harmonia e a integração entre os povos (Castelo, 1998). A

como objetivos – divulgados pelos seus integrantes – atividades orientadas para as massas, como campanhas contra o analfabetismo e atividades culturais para jovens (ver Bittencourt, 1999: 117). A Sociedade Cultural de Angola foi criada em 1942 por portugueses em oposição a Salazar; eles haviam migrado para as colônias em busca de refúgio. Era um dos espaços onde se transmitiam valores alternativos às orientações da metrópole e foi a responsável pela publicação do suplemento literário *Cultura* – entre 1945-51 e a partir de 1957 – por Luandino Vieira e António Cardoso. A ideia da necessidade de uma literatura verdadeiramente angolana se opunha à literatura do Ultramar, que passou a ser produzida após 1926 com o incentivo do ministro das Colônias do governo português, tendo o patrocínio da Agência Geral das Colônias, responsável pela produção de “cultura” para as colônias.

publicação de Mário António em Luanda dá sinais do alcance das ideias do sociólogo brasileiro nos setores da administração portuguesa ultramarina.

Embora integrado aos grupos que se organizavam em torno da luta anticolonial, Mário António também estava inserido em outro grupo social, o que lhe permitiu ter acesso aos trabalhos de Gilberto Freyre. Aos 18 anos ele ingressou na carreira do funcionalismo público (Serviços Meteorológicos de Luanda) e foi apresentado a um círculo intelectual bem distinto do daqueles que militavam pela independência. Foi a partir desse diálogo que o seu ensaio sobre uma “personalidade angolana” do final do século XIX se tornou possível, fazendo emergir uma interpretação da literatura luso-tropicalista, expressão do contato harmônico entre os povos (portugueses e africanos).

Através do material encontrado em jornais, arquivos e textos literários, Mário António atribuiu a Cordeiro da Matta a posição de representante dessa época. A literatura deste escritor foi analisada por ele como um produto da mistura de elementos portugueses e africanos, no qual a cultura africana era apresentada com destaque. Assim, o escritor do século XIX foi transformado pela mão de Mário António no ícone de uma “ambivalência cultural” do século anterior e concebido como parte da “verdadeira” história de Angola. Era desejo de Mário António que essa história fosse recuperada, sendo seu objetivo compreendê-la a partir do “seu aspecto africano”. J. D. Cordeiro da Matta seria um dos principais representantes dessa sociedade do século XIX. “Esta, pelo que dela pudemos saber, foi uma sociedade bastante típica de um luso-tropicalismo ainda por estudar no seu aspecto africano” (Oliveira, 1961: 5).

O autor Cordeiro da Matta era mestiço, como Mário António, e se encaixava nas teorias de mestiçagem e assimilação luso-tropicalistas, representando a parcela africana dessa integração.

O elemento europeu anterior – móvel por condição – havia sido substituído por outro mais propenso à fixação mas menos numeroso, incluindo alguns elementos de elite que foram os que, associados à elite local – gente desempenhando cargos no funcionalismo público, no foro ou no comércio – deram expressão ao jornalismo luandense do fim do século (Oliveira, 1961: 9).

Para Mário António, os africanos, mais propensos à fixação, se distinguiriam da população portuguesa – esta sempre em trânsito e que conceberia aquela terra apenas como um local de passagem. De acordo com ele, não se tratava de uma “poesia portuguesa”, mas de uma expressão africana da língua portuguesa que enriqueceria o debate do luso-tropicalismo. A literatura passava a ter um significado reelaborado por Mário António, como uma expressão em língua portuguesa e com uma história que teve sua origem no século XIX, em Angola.

As ideias acima resumidas são facilmente observáveis em função da estrutura disposta no texto. Dividido em três partes, o livro de 1961 traz em seu início as características da sociedade angolana na segunda metade do século XIX e a participação de Cordeiro Da Matta nessa sociedade. A seguir, apresenta o que foi produzido por Cordeiro da Matta em suas múltiplas facetas de escritor, jornalista e poeta. Em um terceiro momento, já no posfácio, mostra a relevância deste escritor para a nova literatura que teria surgido ainda no século XIX, traçando paralelos com as teorias em uso corrente, as luso-tropicalistas.

As formulações propostas por Mário António foram questionadas nos anos 1980 (Hamilton, 1981; Margarido, 1980) pela crítica, que considerou os seus argumentos como propostas para a manutenção dos laços de dependência de Angola em relação a Portugal. É verdade que o autor não buscou romper com os ideais de integração que favoreciam o domínio político português sobre suas possessões ultramarinas. Outros contemporâneos fizeram escolhas diferentes e se prepararam para assumir a luta armada, como Agostinho Neto e os demais mencionados acima. Também eles poetas como Mário António, publicaram textos nas mesmas associações em Luanda que serviram de base para o encontro dos jovens angolanos que “fizeram” a independência.

Em posição contrária à orientação de Mário António, esses contemporâneos formularam ideias de “negritude”, e em seguida abraçaram as armas na luta pela independência (Bittencourt, 1999). Como parte dos movimentos de crítica anticolonial, questionaram a continuidade da colonização portuguesa em África a partir dos

ideais pan-africanos. Mário António estaria em um circuito paralelo e oposto, também articulado por redes de pessoas em Luanda e Lisboa. Nesse sentido, fosse pela “crioulidade” ou pela “negritude”, essa geração de intelectuais estava comprometida com a luta pela definição dos significados da nação “Angola” e com propostas de mudança na posição do “africano” nessa relação colonial.

Assim, o livro de Mário António sobre Cordeiro da Matta foi escrito em meio a esses anseios de mudança. No entanto, enquanto partícipe de relações que se recortavam nas associações culturais locais, Mário António, que também era funcionário do governo colonial, tinha acesso a outros recursos sociais que lhe permitiram posicionar-se de uma maneira diferente. Foi com o livro sobre Cordeiro da Matta que veio também a público a sua nova faceta: a de evitar a ruptura e procurar no seio da teoria luso-tropicalista uma solução para a valorização do “africano”, “orientando-se” para a continuidade da integração.

ILHAS DO CONTATO CULTURAL: A SOCIEDADE CRIOULA

Em 1963, em um livro de 162 páginas, *Luanda, Ilha Crioula*, Mário António apresentou cinco pequenos artigos escritos sobre autores angolanos do século XIX, num esforço de definição do que seria a sociedade angolana.⁷ O seu primeiro artigo, “Luanda, Ilha Crioula” – que leva o nome do livro – mostra que a literatura é uma dentre outras formas em que o “amálgama cultural” pôde ser expresso. Com esta ideia, o autor apresenta os “elementos africa-

⁷ Os títulos destes artigos, na ordem de apresentação, são: “Luanda, ‘Ilha’ Crioula”; “Um intelectual angolense do século XIX”; “O romancista angolense António de Assis Júnior”; “Tomaz Vieira da Cruz, poeta”; e finalmente, “A obra literária de Óscar Ribas”. O primeiro artigo é um trabalho de Mário António que ganhou grande destaque ao longo dos anos, e no qual desenvolveu a chamada teoria da “crioulidade”. O segundo artigo corresponde ao livro publicado sobre Cordeiro da Matta em 1961, que nesta nova edição ganha um título diferente, embora o seu conteúdo permaneça exatamente igual. Os outros três artigos são menores, mas também analisam escritores angolanos de gerações anteriores à de Mário António: António de Assis Júnior (1887-1960), Tomaz Vieira da Cruz (1900-1960) e Óscar Bento Ribas (1909-2004).

nos” que são “encontrados” em Angola na língua, na religião, nas práticas cotidianas, como a alimentação e o vestuário, e mesmo nas formas de administração. As condições da “sobrevivência” desses elementos mostram-se expressos, segundo ele, na herança portuguesa criadora de relações sociais únicas resultantes do contato entre “culturas originais”, como a sociedade crioula:

Crioulo é designação a cujo radical se liga a significação de criar. Aplica-se, genericamente, aos descendentes, em áreas tropicais, de não aborígenes, sendo originariamente independente de cor ou raça. No domínio linguístico, porém, o seu sentido restringiu-se, passando a aplicar-se a um estádio (sic) da evolução das línguas de recursos em regiões – designadamente ilhas – onde chegaram gentes de diferente proveniência, estádio (sic) em que essas línguas são “faladas por grupos compactos de locutores e em todas as circunstâncias de vida, com exclusão de qualquer idioma” (Oliveira, 1968: 13).

Expressa-se, assim, a ideia de uma associação entre culturas resultantes de um longo processo histórico de integração, ainda em desenvolvimento, para no futuro alcançar um ideal de “civilização”. A sociedade angolana é representada por seu caráter especial de mistura, marcada por uma cultura específica, africana, e também civilizada, mas distinta da europeia. Esses espaços, a que Mário António denomina de “ilhas”, estavam referidos às cidades de Luanda e Benguela e a alguns presídios no interior, no século XIX. A “criação de uma cultura” crioula teria ficado limitada a essas zonas de influência, o resultado de uma “miscigenação cultural profunda”. Para apresentar essa mistura, o autor mostra, por exemplo, que as línguas africanas foram apropriadas pela língua portuguesa.

Não será ocioso lembrar que até os topónimos são reveladores do processo histórico cumprido: se de outro modo, com um sentido de superioridade, de não aderência, se houvesse processado o contacto nesta zona de África, não sobreviveriam nomes como esse, de raiz quimbunda, apenas amoldados à pronúncia portuguesa (Oliveira, 1968: 18-19).⁸

8 O Quimbundo é uma das línguas bantu mais faladas no noroeste do território angolano, que inclui a província de Luanda.

Há em sua proposta a ideia de “sobrevivência” desses elementos, que servem como prova da valorização do africano pelo colonizador português, o que contribui para reforçar as teorias luso-tropicalistas. A sociedade crioula, como no trecho acima, só existiria pela característica da própria sociedade portuguesa que, por seu caráter especial, permitiu essa “aderência” dos elementos “africanos”. Esse mesmo modelo interpretativo era também utilizado para se compreender tal sobrevivência em outras expressões da sociedade, como as religiões, as formas de gestão da terra, os modos de comunicação, as danças folclóricas e os costumes e “lavors” femininos.

A cultura crioula, identificada pelo autor, precisaria ser expandida para o restante do território, num projeto futuro de “evolução das relações humanas”. A ideia de progresso permeia o seu discurso com certa intensidade, fazendo surgir um ideal de futuro para a “província” Angola.

Nesse aspecto, a cidade capital de Angola tem, porém, uma responsabilidade maior: sendo a partir dela que se conformaram os padrões de vida social do interior da província e detendo ainda ela esse poder de influência, da evolução das relações humanas no seu interior dependerá em muito a evolução delas na restante província. É de crer, porém que a regra da simples fidelidade – que é a da memória sentimental que de si própria guarda qualquer cidade ou comunidade – seja bastante para feliz decisão do seu futuro (Oliveira, 1968: 53).

Mário António define em seu texto o quadro de uma sociedade angolana que se orgulharia do passado da colonização portuguesa. Naquele momento, através da sua escrita, Angola ganhava contornos mais nítidos, sendo imaginada, como sugeriu Andersen (1991), como uma comunidade a partir de atributos únicos e exemplares para a sua população, composta por europeus, mestiços e uma grande massa ainda não civilizada – reforçando assim as divisões sociais oficiais do contexto colonial, “brancos”, “assimilados” e “indígenas”.⁹

9 Para Benedict Anderson, a ideia de nação seria um artefato de tipo específico, que precisaria ser analisado a partir de sua existência histórica e dos significados compartilhados e transformados ao longo do tempo (1991).

Tal discurso de Mário António está, por sua vez, conectado aos teóricos do colonialismo português que preconizaram a necessidade da assimilação da população africana para garantir o progresso e o desenvolvimento da nação portuguesa, como Adriano Moreira, Jorge Dias e outros (Rosas & Brito, 1996). Em 1961, com a revogação do Estatuto do Indigenato, os discursos de governo mudaram, trazendo uma nova classificação social que fez desaparecer o termo “indígena”.¹⁰ Ao ressignificar a “raça” crioula como resultado de “culturas” e “línguas”, Mário António parecia dar provas, no seu texto, de que o racismo do colonialismo português teria tido sua página virada com a revogação desse Estatuto. Como qualquer intelectual em diálogo com seu tempo e com seus pares, o seu texto mantém explícita a hierarquia e a rigidez de uma ordem social colonial. Em sua representação, os grupos sociais são pensados sempre em relação a uma matriz central “do mundo e da história” (Hurbon, 1988: 70), neste caso, o centro português. E nessa hierarquização há uma massa vazia de significado, os antes designados “indígenas”, para quem não havia mais uma legislação específica em 1963, mas que continuaram a ser alvo de intervenções diante de um ideal para Angola.

A publicação de *Luanda, Ilha Crioula* em 1963 coincidiu com a contratação de Mário António como professor de linguística africana do Curso de Extensão Universitária do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinas – ISCSPU.¹¹

10 O Estatuto do Indigenato definiu a sociedade colonial em Angola e Moçambique composta por uma maioria “indígena”. O critério essencial desta classificação era racial, e ditava a natureza das relações entre o Estado colonial, os administradores e os distintos povos. Essas categorias apagavam a existência de povos com características distintas de identidade. Para uma história da formulação destas categorias e seu uso pela administração colonial em Moçambique, ver Zamparoni (2008: 19-43). Em 1961, quando esse Estatuto foi abolido, a população em Angola (e também Moçambique) passou a ser considerada de forma homogênea e pertencente à nação portuguesa.

11 O ISCSPU – Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinas foi o nome dado à antiga Escola Superior Colonial a partir de 1961. Essa escola tinha como principal objetivo formar os quadros necessários à administração nas colônias portuguesas. Hoje, a instituição tem o nome de Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP). Para mais informações sobre a Escola, ver Abrantes (2012).

Mário António havia seguido para Lisboa após a publicação, em Luanda, do livro sobre Cordeiro da Matta para integrar um grupo de pesquisa do Centro de Estudos Históricos, sob a coordenação do professor António da Silva Rego.¹²

O círculo acadêmico em Portugal e o ISCSPU, antes constituídos exclusivamente por portugueses da metrópole, abriam espaço para a entrada de novos participantes das províncias ultramarinas. Sendo mestiço, o ingresso de Mário António no ISCSPU como professor e aluno era um indicador de que o colonialismo português passava por uma revisão das regras de acesso de professores e alunos. Até então, os alunos de origem colonial inscritos no Instituto eram poucos, sendo esse ensino predominantemente para portugueses da metrópole. A discriminação presente no colonialismo, a reduzida rede escolar nas colônias e as altas despesas de deslocamento e estadia na metrópole explicavam o reduzido número de participantes das colônias no ensino superior metropolitano. Mário António foi um dos primeiros alunos mestiços a se matricular na instituição desde que o Estado Novo restringira o acesso a estudantes portugueses ao ensino superior metropolitano, um vínculo que viabilizou a produção do seu livro *Luanda, Ilha Crioula*, e a sua entrada para o novo projeto do governo colonial, pautado pelas teorias luso-tropicalistas.

Não se imaginaria essa participação “mestiça” na academia do período colonial anterior, quando a sociedade portuguesa era rigorosamente dirigida pelos brancos e não havia qualquer possibilidade de divisão desse lugar com os “naturais de Angola”. No entanto, mesmo tendo sido escolhido para fazer parte do “centro”,

12 Antonio da Silva Rego (1905-1986) foi sacerdote e historiador, tendo frequentado o Seminário de Macau entre 1916 e 1927. Entre 1928 e 1938 foi responsável pela paróquia de S. José, em Singapura, formando-se em seguida pela Universidade de Lovain: (Université Catholique de Louvain, Bélgica). Foi nomeado professor do ISCSPU em 1946, passando a ministrar a cadeira de História da Colonização Portuguesa e disciplinas correlatas, como a Missionologia e educação dos indígenas. Ocupou a posição de diretor da biblioteca da Escola Superior Colonial a partir de 1946 e foi presidente do Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, centro criado nos anos 1950. Possui bibliografia numerosa, referida à história da colonização portuguesa e missionária.

Mário António continuaria sujeito à autoridade dos seus superiores brancos portugueses, e com uma pequena margem para negociação dos termos do seu discurso. Possivelmente acreditou que o destino de Angola e de africanos como ele, mestiços e literatos, poderia ser traçado e definido a partir de Lisboa. Nesse deslocamento, de Luanda para Lisboa, ele se transformou em um dos que passariam a ver Angola como um lugar de passagem, abandonando (até sua morte) a sua “localidade” natal.

A publicação de 1963 obteve um grande reconhecimento dos seus pares (Cosme, 2002: 32 *apud* César, 1971: 429) e o seu lugar como escritor/pesquisador esteve diretamente ligado à destreza com que manteve não apenas uma adesão teórica aos modelos portugueses de compreensão do mundo, mas também à forma como organizou os dados. A proposta “sociológica” de Mário António mantinha uma comunicação com o público português. Interessava aos dirigentes portugueses de então definirem a colonização portuguesa como não racista, mostrando, por meio de ensaios teóricos baseados em pesquisas pautadas na “objetividade” e na “ciência”, a homogeneidade e a harmonia de sua população.

Em 1971, ao concluir os seus estudos em Administração Ultramarina no ISCSPU, Mário António se concentrou em outro problema colocado para Angola: o Estado e suas instâncias administrativas. Assim como os dois textos anteriores aqui considerados, este também apresenta novos elementos para se pensarem as fronteiras nacionais dos países africanos, construídas por intelectuais que integraram redes de circulação internacional em conexão com as metrópoles coloniais.

CONTROLE METROPOLITANO, ESTADO COLONIAL E RESISTÊNCIAS LOCAIS

O que seria o Estado Angolano para Mário António? Sua dissertação de licenciatura, concluída em 1971 com o título “Alguns aspectos da administração de Angola em época de reformas (1834-1851)”, foi publicada apenas em 1981, após a independência de Angola. No entanto, guardava marcas daqueles últimos anos do colonialismo português. No momento da escrita, o cenário era de

autonomia política para um grande número de países do continente africano, enquanto Portugal mantinha com mão firme os termos do seu colonialismo – naquela altura, renovado por propostas de integração pautadas na “igualdade”, vale lembrar.

Nas 366 páginas de sua dissertação, Mário António procura responder ao problema inerente à administração colonial portuguesa: o não cumprimento das leis por parte dos agrupamentos locais em Angola entre 1834 e 1851. Seu problema analítico foi construído vislumbrando a necessidade de uma “paz pública” nas colônias, a existência de “abusos” e o não cumprimento da lei, observados nos níveis locais.¹³ Estas questões, embora remetidas ao século XIX, estão diretamente relacionadas às transformações sociais e políticas dos anos 1960, após o início da guerra colonial em 1961 em Angola, e à necessidade de se encontrarem soluções, por parte do governo colonial, para as insurgências de oposição nesse período. Enquanto alguns países africanos tiveram a sua autonomia política conquistada a partir de 1960, Angola e outros países de colonização portuguesa ainda mantinham os laços coloniais, mesmo com o crescente esforço promovido pela guerra colonial, que durou até 1975. São dessa década as questões emergentes sobre a “autodeterminação dos povos”, a partir de pressões da ONU, sugerindo que Portugal estaria se posicionando contra os direitos constitucionais básicos dos 99% dos habitantes dos territórios angolanos. As insurgências políticas locais ameaçavam as expectativas do governo metropolitano, que ampliou o seu investimento não apenas militar, mas também acadêmico (Castelo, 2012).

Assim, a dissertação de Mário António foi escrita em um momento em que se discutia, na Europa, a “capacidade” do governo português de administrar as suas colônias. Neste sentido, o texto estava orientado para prover respostas a esse circuito internacio-

13 As teorias em que Mário António se apoia neste texto são de dois intelectuais portugueses, também professores do ISCSPU: Dr. Adriano Moreira e Dr. A. da Silva Rego. O primeiro foi responsável pela formulação de uma teoria política colonial, cujo argumento estava centrado na ideia de que a colonização portuguesa teria sido eficaz ao transplantar a sua experiência de poder político para os “trópicos”. O segundo, orientador de Mário António na dissertação, era historiador, com trabalhos desenvolvidos sobre a história luso-africana e oriental.

nal quanto às denúncias de discriminação racial do colonialismo português – uma resposta que informava que as diferenças raciais coexistiam nos territórios portugueses desde o século XIX graças a um governo luso-tropical condutor da “paz”. Mário António, em seu argumento, “revelava” que o governo português havia se adaptado às necessidades locais no período em que o tráfico de escravos ainda estava em vigor, o que denotaria uma qualidade do governo português para a negociação (e não a imposição) e para a aceitação dos interesses dos “africanos”.

Nos cinco capítulos de sua dissertação, a longa história do tráfico de escravos em Angola é apresentada, fazendo emergir a sociedade crioula. Mário António via nessa construção a existência de uma “democracia racial” que denotaria a “multirracialidade” e a ausência de preconceitos por parte do Estado colonial português. É importante frisar que os termos “democracia racial” e “multirracialidade” tinham significados próprios nos anos 1960, quando se delineavam novas percepções sobre a forma de organização política para as colônias, principalmente a partir das teorias de Adriano Moreira (1956, 1961). A ausência de preconceitos por parte dos portugueses, segundo o autor, se justificaria em função da presença e da participação de uma “elite crioula” nos setores privados e públicos, ou seja, a existência de um grupo intermediário em ascensão.

Na sua descrição, os interesses “africanos” foram pensados a partir dessa elite crioula e também de outros intermediários regionais, como os “sobas”, que conformariam o que o autor entendia como um “governo local”.¹⁴ A inserção dos “africanos” nessa organização social permitia vislumbrar a sua participação nos projetos políticos locais, de acordo com a sua posição dentro do Estado. Mário António defendia a ideia de uma negociação envolvendo atores com diferentes interesses (“elite crioula”, “sobas” e “governantes coloniais”),

14 “Sobas” são chefes dos distintos territórios, denominados “sobados”, com formas variadas de controle e poder vinculadas à massa da população rural, formadas há tempos pelo contato entre colonizadores mais antigos, escravos libertos e africanos livres, e mantendo uma estreita ligação com os colonizadores brancos (Dias, 1984).

afirmando que esta seria a marca de flexibilidade do governo português imperial. Assim, de acordo com ele, em Luanda, os diferentes atores da cena política local encontravam-se em oposição, com interesses distintos que resultariam em fontes de tensão:

A violência das acusações dá ideia de como terá sido difícil a coexistência na mesma Província de duas das suas principais autoridades, discordantes quase sempre nos conselhos que as reuniam e sabedora cada uma da má vontade que a outra tinha para com ela. Essa situação, evidente nos casos que apresentamos, foi normal no período que estudamos, estimulada a tradição já nesse sentido existente pela prática que se ensaiava da separação dos poderes (Oliveira, 1971: 95).

Mário António apresenta os interesses coloniais em disputa em face dos interesses da elite e das estruturas econômicas locais, que em resistência impediam a imposição de orientações metropolitanas. Em resposta aos conflitos e às dificuldades de gestão apresentados nas colônias naqueles anos, ele sugere que as “causas” dos “insucessos” da administração colonial estariam ligadas ao “fraco rendimento dos quadros públicos”, em função de sua má preparação, herdada por meio de hábitos de longo tempo, oriundos da estrutura criada pelo tráfico de escravos. Assim, a “má gestão” das colônias seria explicada por uma causa hereditária, apesar de todos os esforços notórios do governo central português para ultrapassar esses impasses. Uma interpretação que corresponde ao momento de valorização do ensino superior metropolitano dos anos 1960, em especial a partir da posição central conquistada pelo ISCSPU nos assuntos da política colonial (Abrantes, 2012).

Assim, seu texto reforçava a ideia de uma política de integração portuguesa eficaz, que não pressupunha a exclusão por considerar todos “iguais”, graças a uma racionalidade do povo português para gerir a “ordem pública” (Moreira, 1960: 249-259). Como no discurso de Adriano Moreira, Mário António também se concentrou em mostrar uma unidade cultural – mesmo sendo “local” e “angolana” – nos termos de um governo responsável pela gestão territorial.

Em seu argumento, Mário António apresenta numerosos documentos sobre governantes da província no período recortado por

seu estudo, 1834-1851, e procura mostrar o cotidiano das práticas de governo, como eram executadas e que características poderiam ser pensadas sobre esse “governo local em ação”. Faz-se presente a oposição entre “brancos” e “assimilados” e “indígenas”.

Assim, em seus termos, não só a sociedade angolana seria marcada pela língua portuguesa e pela herança mestiça, mas também normatizada e regulada a partir do centro metropolitano, que estabelecia como a sociedade deveria ser organizada. Embora faça referência aos “sobas”, seus argumentos negam a existência de organizações sociais e políticas variadas no território angolano. Estão em discussão os “centros” (coloniais e locais) e parece não haver espaço para tratar algo que, “impensável”, extrapola os limites do pensamento de governo daquele momento. Seriam silêncios inerentes aos discursos de uma época (Trouillot, 1995)? As formas de pensar daquele circuito do qual Mário António participou levavam-no a descrever o centro da organização política angolana como baseada em estruturas administrativas (e legislativas) reconhecíveis pelos portugueses. Há menção às organizações políticas tribais, embora elas sejam vistas apenas pela ausência de qualquer influência da “cultura portuguesa”, portanto, desprezíveis.

A narrativa histórica se apresentava, assim, como uma forma de narrar o passado dessa organização política reconhecível apenas por alguns. Desta forma, o passado teria sido o resultado de escolhas daquilo que deveria ou simplesmente poderia pertencer a ele segundo um modelo aceito por um corpo coletivo que pensava um futuro para Angola. Esse corpo coletivo, no qual Mário António estava inserido, projetava para Angola uma sociedade “crioula”, valorizando sua raiz histórica portuguesa e construindo barreiras em relação à diversidade cultural e social que coexistia no território. A criouliidade mantinha um pressuposto “orientalista” de civilizar os demais, ao mesmo tempo em que suas tentativas eram meramente retóricas, como sugeriu Miguel Vale de Almeida (2004), já que não representavam a maioria dos grupos sociais em Angola. Tratava-se de um olhar de fora, estrangeiro, e pautado por modelos europeus de organização social e política.

Após a independência, em 1975, Mário António foi convidado para colaborar com a Fundação Calouste Gulbenkian, onde permaneceu como diretor dos Serviços de Cooperação com os novos Estados Africanos até 1989, data de sua morte, aos 55 anos. Sua atividade intelectual esteve sempre referida à produção de conhecimento sobre Angola, elaborando-a por meio de diferentes gêneros narrativos, como a poesia, a ficção em prosa, a crítica literária e os textos de natureza investigativa histórico-sociológica. As críticas à participação de Mário António na construção ideológica do colonialismo português surgiram nos anos 1980 (Hamilton, 1981; Margarido, 1980; Laban, 1987). Dos três textos, talvez este último seja o mais reconhecido, por conter uma perspectiva inovadora em seu esforço de apresentar as dinâmicas locais, africanas, no contexto da colonização portuguesa – fato reconhecido pela historiadora Jill Dias, que escreveu o prefácio quando a dissertação foi publicada 10 anos depois, em 1981.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: AS CONDIÇÕES PARA A REPRESENTAÇÃO DE ANGOLA

Os três produtos da atividade intelectual de Mário António aqui apresentados mostram a ação de interpretar e definir classificações nacionais em um contexto muito particular de produção de conhecimento. Pela escrita de Mário António, as fronteiras do território angolano passaram a ser enunciadas a partir da ideia de uma sociedade crioula expressa na Literatura, na Sociedade e no Estado angolanos. Como sugeriu Bhabha (2005), as fronteiras da nação podem ser pensadas como narrativas do presente nas quais são enunciadas, envolvendo um complexo jogo de escolhas que aparentam fixar seu conteúdo (identidade cultural) numa ideia atemporal.¹⁵ Angola sempre esteve lá, nos mostra

15 Os textos escritos de Mário António nos dão, pois, a possibilidade de pensar, nos termos de Homi Bhabha, nas diferentes repetições dos termos Angola e angolana(o) que se deslocam no próprio “ato de escrever a nação” e dos quais partem as inscrições das entidades políticas. A ideia de uma “localidade da cultura” nos serve aqui para identificar os espaços e as pessoas que contribuíram para que determinados conteúdos ganhassem permanência, força e se transformas-

Mário António. Sua literatura e seus literatos já estavam presentes no século XIX. Esta ideia atemporal para Angola também ganhou materialidade no ensaio sociológico de 1968, ao afirmar a existência “antiga” de uma sociedade mestiça que recebeu elementos africanos em sua forma de vestir, cozinhar e até mesmo de se organizar politicamente. No terceiro texto aqui exposto, foi possível compreender a representação de um Estado angolano, gestado na ideia de uma existência autônoma local (com resistências e negociações) em relação à metrópole portuguesa, esta considerada a responsável por suas direção e ordem.

Através da forma como Mário António fabricou os contornos do que deveria ser Angola, foi possível vislumbrar os vários temas identificadores da nação dependente (Angola) que orientaram a construção intelectual dos anos 1960, e a presença das teorias luso-tropicalistas como base de interpretação social. Sendo um autor polígrafo, a sua escrita permitiu montar (e desmontar) as peças de um quebra-cabeça pautado em narrativas metropolitanas, de origem europeia. Por meio dela, podemos refletir sobre os conteúdos do discurso, hoje abandonados (como a “crioulidade” para Angola), muito embora seus mecanismos de construção e as bases sociais que lhes dão existência continuem operantes na definição dos contornos para a nação (Literatura, Sociedade, Estado, Língua) a partir de conceitos renovados que mantêm a continuidade de propostas que se fecham para a diversidade social e cultural.

Nesse sentido, torna-se relevante um olhar crítico para como as narrativas são produzidas, que significados pretendem fazer circular e dentro de que projetos políticos estão inseridas. O que é “autêntico” ou não para Angola precisa ser pensado sob a chave das disputas em torno de seus significados, considerando-se os contextos sociais que os sustentam. Como um homem das ciências humanas, um intelectual, Mário António reconfigurou, nos anos 1960, os significados para Angola ao sugerir uma releitura do passado e ao aderir às propostas “revolucionárias” de sua época. Mário António, como escritor, era propriamente um agente do Es-

sem em “potentes fontes simbólicas e afetivas de identidade cultural” (Bhabha, 2005: 207) ao narrarem Angola.

tado, por ser a partir de sua ação que certos processos reguladores tiveram lugar, impondo, por meio de sua atividade intelectual, certas formas culturais para um conjunto mais amplo da população.

Assim, procuramos mostrar que, a partir da produção escrita de Mário António, a definição de fronteiras para Angola – literárias, sociais, políticas – teve lugar a distância. A sua produção textual emergiu por meio de um vínculo com círculos que se encontravam para além das fronteiras nacionais, angolanas. Outras interpretações alternativas que não estivessem localizadas nesses espaços do possível – como, por exemplo, as tradições orais de muitas populações no território angolano – não tiveram espaço legítimo para serem expressas. Não poderiam ser aceitas no interior de certos padrões de escrita/armazenamento/linguagem considerados legítimos. E hoje? Como se tornam legítimos e continuam sendo transmitidos certos padrões em um processo sócio-histórico particular, como é o caso da construção da nação angolana? Em que contextos ganham relevância e autoridade os livros, os argumentos científicos, os escritores e principalmente as ideias de nação e Estado? Quem são seus descritores?

Estas são perguntas fundamentais para a compreensão do que se entende por Angola. Enquanto projetos – que podem (ou não) vir a ser concretizados – as concepções de Literatura, Sociedade e Estado podem estar referidas a pequenas ilhas sociais (crioulas) que se mantêm como os locais mesmos de representação dos qualificadores para a comunidade nacional. Nestes termos, Mário António pode ser visto como um precursor dos intelectuais angolanos da pós-colonialidade, por ter imaginado uma comunidade a partir de signos compartilhados com seus pares em meio ao deslocamento de Luanda para Lisboa.

BIBLIOGRAFIA

ABRANTES, C. Susana Alem. 2007. *A trajetória de Mário António e a invenção da “literatura angolana”*. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ.

_____. 2012. *“Problemas” e “soluções” para a gestão de Angola: um estudo a partir do ensino superior de administração colonial, 1950-1960*, Tese de doutorado, Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ.

ALMEIDA, Miguel Vale. 2004. “Crioulização e fantasmagoria”. *Série Antropológica*. Brasília: UnB, Departamento de Antropologia.

ANDERSON, Benedict. 1991. *Imagined communities: reflections on the origin: and spread of nationalism*. 2. ed. London, New York: Verso. Revised and extended edition.

BHABHA, Homi. 2005. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BITTENCOURT, Marcelo. 1999. *Dos Jornais às armas. Trajectórias da Contestação Angolana*. Lisboa: Vega.

_____. 2002 *Intelectuais e luta pela independência*. Anais eletrônicos da ANPUH. Disponível em: www.uff.br.ichf/anpuhrio/toc.htm. Acessado em: 01/01/2007.

BOURDIEU, Pierre. 1968. “Campo Intelectual e projeto criador”. In: *Problemas do Estruturalismo por Jean Pouillon e outros*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 105-146.

COHN, Sergio, CESARINO, Pedro & REZENDE, Renato (orgs.). 2008. “José Eduardo Agualusa”. *Azougue: edição especial 2006-2008*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue. pp. 105-116.

CASTELO, Cláudia. 1998. *“O modo português de estar no mundo” – O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Lisboa: Edições Afrontamento.

_____. 2012. “Investigação científica e política colonial portuguesa: evolução e articulações, 1936-1974”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 391-408, abr.-jun.

CASTRO FARIA, Luiz de. 1978. *Populações meridionais do Brasil – Ponto de partida para uma leitura de Oliveira Vianna*. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional.

_____. 2002. *Oliveira Vianna: de Saquarema à Alameda São Boaventura, 41 – Niterói: o autor, os livros, a obra*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.

_____. 2006. *Antropologia – escritos exumados 3: lições de um praticante*. Niterói: EDUFF.

COSME, Leonel. 1978. *Cultura e Revolução em Angola*. Porto: Edições Afrontamento.

_____. 2002. *Crioulos e Brasileiros de Angola*. Lisboa: Novo Imbondeiro.

DIAS, Jill. 1984. “Uma questão de identidade: Respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930”. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 1, jan.-jun.

FOUCAULT, Michel. 1999. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2000. *A Arqueologia do saber*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FREYRE, Gilberto. 1958. *Integração portuguesa nos trópicos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

GELLNER, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. England: Basil Blackwell.

HAMILTON, 1981. *Literatura Africana, Literatura Necessária I – Angola*. Vol. 1. Lisboa: Edições 70/ Biblioteca de Estudos Africanos.

HURBON, Laënnec. 1988. *Le barbare Imaginaire*. Paris: Editions Henri Deschamps.

LABAN, Michel. 1997. *Mário Pinto de Andrade. Uma entrevista dada a Michel Laban*. Lisboa: Edições João Sá da Costa.

MARGARIDO, Alfredo. 1980. *Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo.

MOREIRA, Adriano. 1955. *Administração da justiça aos indígenas*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

_____. 1960. “Political Unity and the Status of Peoples”. *African Affairs*, 59 (236), pp. 249-259.

- _____. 1961. *Política Ultramarina*. 3. ed. Lisboa : Junta de Investigações do Ultramar.
- OLIVEIRA, Mário António Fernandes de. 1961. *A sociedade angolana do fim do século XIX e um seu escritor*. Luanda: Editorial NÓS.
- _____. 1968. *Luanda, Ilha crioula*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- _____. 1971. *Alguns aspectos da administração de Angola em época de reformas (1834-1851)*. Tese de Licenciatura, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, Lisboa.
- _____. 1990. *Reler África*. Coimbra: Centro de Estudos Africanos/ Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra.
- ROSAS, Fernando & BRITO, J. M. Brandão de. 1996. *Dicionário de História do Estado Novo*. Lisboa: Bertrand Editora.
- SEYFERTH, Giralda. 2004. “A ideia de cultura teuto-brasileira: literatura, identidade e os significados da etnicidade”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 22, pp. 149-197, jul./dez.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 1987. “Sobre Indigenismo, Autoritarismo e Nacionalidade: Considerações sobre as constituições do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (ed.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro e São Paulo: EdUFRJ/ Marco Zero.
- _____. 1991. “O Santo Soldado. Pacificador, Bandeirante, Aman-sador de Índios, Civilizador dos Sertões, Apóstolo da Humanidade. Uma leitura de Rondon conta sua vida, de Esther de Viveiros”. *Comunicações do PPGAS*, v. 21, p. 1-80. Disponível em: <http://laced.etc.br/site/pdfs/COMUNICAC%C3%95ES%20PPGAS,%20n%C2%BA%2021.pdf>. Acessado em: 12/04/2014.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past – Power and Production of History*. Boston: Beacon Press Books.
- VIANNA, Adriana. 2002 “Quem pode guardar as crianças? Dimensões tutelares da gestão contemporânea da infância”. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Gestar e gerir – Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política-UFRJ. pp. 271-312.

WHITE, Hayden. 1987. *The content of the form*. Baltimore, USA: The Johns Hopkins University Press.

ZAMPARONI, Waldemir. 2008. "Colonialism and the Creation of Racial Identities In: Lourenço Marques, Mozambique". In: SANSONE, Livio, SOUMONNI, Elisée & BARRY, Boubacar. *Africa, Brazil, and the construction of trans-Atlantic Black identities*. Trenton, NJ and Asmara, Eritrea: Africa World Press, Inc. pp. 19-43.

CULTURAS EM
MOVIMENTO

A geografia cabo-verdiana do uso da internet, ou a constituição do(s) espaço(s) geocultural, geolinguístico e geodiaspórico

Sónia A. S. Melo

Os Média (rádio, televisão, as tecnologias da informação e da comunicação, e a internet em particular) têm sido descritos por diferentes autores, desde Marshall McLuhan (1962) a Manuel Castells (1991, 1996, 1997, 1998), como facilitadores da globalização. Diferentes avanços tecnológicos recentes são considerados responsáveis pela crescente aproximação de locais e pessoas anteriormente distantes uns dos outros, quebrando e desafiando as barreiras do tempo e da geografia. Esta proposição poder-nos-ia levar à conclusão que o mundo poderá estar, de forma progressiva, a tornar-se cada vez mais homogêneo e que na internet, tecnologia da informação e da comunicação que parece colocar na mesma página tudo e todos, circulam mensagens, objetos digitais, imagens e artefactos que tornam a experiência do seu uso indiferenciada. Será que, de facto, a experiência do uso da internet é igual para todos os utilizadores do mundo? No espaço da internet, todos nós interagimos uns com os outros, independentemente das ligações culturais, históricas e familiares que mantemos com certas pessoas e locais específicos do mundo? Qual é a geografia dessas interações e ligações em linha? Que tipo de geografia emerge do mapeamento e da análise dessas ligações a partir de Cabo Verde e do caso cabo-verdiano?

Neste texto, irei explorar estas questões tendo por base dados empíricos e trabalho de campo levado a cabo entre os utilizadores de internet cabo-verdianos residentes em Cabo Verde.

CONEXÕES A PARTIR DOS CIBERCAFÉS CABO-VERDIANOS

A razão para obter dados empíricos entre usuários da internet em cibercafés advém do facto de grande parte do acesso à internet em Cabo Verde se fazer nestes locais. Esta é porventura uma situação bastante diferente daquela dos contextos europeus ou norte-americanos descrita pela literatura, onde grande parte do acesso é feito no local de trabalho ou em casa (cf. Wellman and Haythornthwaite, 2002; Livingstone, 2004). Em Cabo Verde, o acesso à internet acontece maioritariamente em locais públicos, em cibercafés, paralelamente a outras atividades como o uso do telefone, do fax, da fotocopiadora, do scanner, ou ainda de atividades de entretenimento ou de socialização (videojogos, conversa, consumo de bebida e comida, encontro de amigos e colegas).

Os cibercafés em Cabo Verde são bastante bem equipados, alguns inclusive com câmaras web e sistemas de som muito sofisticados, mesmo naqueles cibercafés localizados em bairros desfavorecidos e de rendimentos mais baixos. A maior parte dos usuários de internet têm entre 16 e 25 anos de idade, de acordo com o resultado das entrevistas realizadas. As atividades em linha da maior parte dos usuários vão desde o envio de correio eletrónico (email), passando pelos canais de chat e a navegação em páginas em linha. Muitas das pessoas entrevistadas eram utilizadoras relativamente recentes, ávidas de descobrir as diferentes possibilidades que a internet pode oferecer.¹

¹ A maior parte das assinaturas de internet em Cabo Verde provém das duas cidades principais do arquipélago: a cidade da Praia, na ilha de Santiago - população cerca de 95 mil - e a cidade do Mindelo, na ilha de S. Vicente. Durante o trabalho de campo, só na cidade da Praia existiam cerca de 14 cibercafés distribuídos por diferentes bairros da cidade. A sua localização ficava predominantemente em bairros de classe média e média-alta cabo-verdiana e no centro comercial da cidade (por exemplo, na Achada de Santo António,

Os dados resultantes do trabalho de campo realizado nos cibercafés² podem ser interpretados como uma indicação daquilo que é o tráfego de internet em Cabo Verde, visto não existirem, até ao momento, dados estatísticos oficiais coletados. A primeira tendência é a de que o correio eletrónico em Cabo Verde serve sobretudo para comunicar com pessoas que se encontram fora do país e será menos usado para comunicar com pessoas que se encontram nas diferentes ilhas do arquipélago. A segunda grande tendência é a de que as ligações e os contatos via correio eletrónico para a Europa, América do Sul (em particular o Brasil) e para os Estados Unidos da América são bem mais frequentes do que para os restantes países africanos vizinhos.³

CORREIO ELETRÓNICO: MENSAGENS PARA O ESTRANGEIRO

Sónia: Sobre o correio eletrónico/email que mandas⁴; para onde vai? Envias emails para pessoas aqui na ilha de Santiago; para pessoas que se encontram noutras ilhas aqui de Cabo Verde ou para fora de Cabo Verde?

no Palmarejo ou no Plateau), embora alguns cibercafés se encontrassem em bairros economicamente desfavorecidos (como Fazenda ou Vila Nova). Durante o trabalho de campo em Cabo Verde, foram também visitados alguns outros cibercafés e pontos de acesso de Internet em cidades mais pequenas no centro da ilha de Santiago, nomeadamente em Santa Catarina.

No Mindelo, existiam cerca de 8 cibercafés, a maioria localizados no centro da cidade (Morada) e nos bairros circundantes. Esta situação pode ser explicada pelo facto de a vida na ilha de São Vicente girar à volta do porto da cidade do Mindelo, onde também a maioria da população da ilha vive.

² Resultados para uma amostra de 50 entrevistas semi-estruturadas. Os entrevistados tinham idades compreendidas entre os 13 e os 45 anos de idade. A maior fatia da amostra oscila entre os 15 e os 30 e poucos anos de idade. Do total de 50 entrevistados, 10 eram mulheres.

³ 37% do total de respostas indicaram Portugal e 26% indicaram o Brasil como destino frequente do seu correio eletrónico. Estes dois países são seguidos pelos EUA, com 17%, e a Holanda, com 7%.

⁴ Durante as entrevistas optei por usar a segunda pessoa do singular. Para além de ser a forma mais usada pelos cabo-verdianos no quotidiano (a terceira pessoa do singular é considerada muito formal), permitiu-me uma maior proximidade com as pessoas entrevistadas, facilitando a experiência de entrevista.

Sílvino: A maior parte dos meus emails vai para fora de Cabo Verde: para o meu irmão, que está na América; um amigo, em Portugal e outros amigos meus, que estão agora a viver no Brasil.

Sílvino, na casa dos vinte anos, vive na cidade da Praia e terminou a escola secundária há pouco tempo. As respostas que dá são representativas da maioria das respostas obtidas junto dos entrevistados nos diferentes cibercafés em Cabo Verde. A geografia do uso do correio eletrónico reflete as ligações que as pessoas mantêm com amigos e familiares.

O Sílvino tem um irmão nos Estados Unidos, um amigo que vive em Portugal e alguns amigos que migraram para estudar em universidades brasileiras. Estes constituíam os seus contatos regulares via correio eletrónico. Em Cabo Verde, pelo contrário, os contatos com amigos e familiares eram feitos presencialmente.

A internet torna mais fácil o contato com aqueles que estão em movimento. Este é, por exemplo, o caso de Vânia, vinte e poucos anos, casada e com filhos. A Vânia quase que terminou o ensino secundário e vive no Mindelo, a segunda cidade do arquipélago. Ela é uma utilizadora recente da internet; foi o seu marido quem a colocou em contato com a tecnologia. A Vânia, como muitos outros utilizadores da internet em Cabo Verde, é jovem, e, também tal como muitas outras cabo-verdianas, a primeira utilização da internet e do correio eletrónico foi levada a cabo através de um contato masculino – um irmão, um namorado, um amigo. Nalguns outros casos mais raros, o primeiro contato com a internet é feito na escola. O número de mulheres que utilizam a internet, tal como no caso dos homens, aumenta proporcionalmente ao grau de escolaridade: quanto mais anos de escolaridade, maior a probabilidade de se ser uma utilizadora da internet e do correio eletrónico.

No caso da Vânia, o correio eletrónico veio substituir o envio de cartas, ou ainda o uso do telefone; o correio eletrónico torna-se uma forma mais barata e mais rápida de contactar com todos aqueles que estão longe:

Sónia: Quando é que começaste a usar a internet?

Vânia: Há um ano, mais ou menos.

Sónia: Qual foi a razão para começar?

Vânia: O meu pai está fora e assim eu consigo ficar em contato com ele. E também com as minhas primas que vivem em Portugal.

Sónia: O teu pai está em Portugal?

Vânia: Quer dizer... ele primeiro foi para Portugal, mas agora está na América.

Sónia: Usas o MSN para falar com ele?

Vânia: Não; eu só uso email. Eu ainda não sei usar isso do MSN.

Sónia: Quantas vezes por semana costumás vir aqui ao ciber?

Vânia: Por vezes, todos os dias. Depende. Mas venho muito, durante a semana; ao fim de semana não costumo vir.

Sónia: Preferes o email ao telefone?

Vânia: Eu prefiro o telefone, porque posso falar com a pessoa, mas a internet é mais barato.

Sónia: Que tipo de assuntos é que costumás discutir através do email? É para enviar notícias de casa?

Vânia: Eu trabalho no bar do meu pai. Por isso, envio notícias sobre o negócio e também sobre como as coisas se passam por aqui.

Sónia: Em que língua é que escreves os emails?

Vânia: Depende. Às vezes uso o português, porque é mais fácil para mim escrever em português porque na escola eu aprendi a escrever em português; outras vezes, escrevo em crioulo, se a outra pessoa também usa o crioulo.

Tal como Sílvino, Vânia usa o correio eletrónico para comunicar com pessoas que não vivem em Cabo Verde. Os seus emails vão sobretudo para os Estados Unidos e Portugal, locais onde ela tem familiares e amigos. Vânia, ela própria, já viveu em Portugal anteriormente. No momento da entrevista, o email servia para manter o contato com o pai, que parecia ter ido procurar perspectivas de trabalho noutro país. O email acaba por substituir a função que as cartas tinham no passado, por ser mais rápido e eficaz. Para comunicar com aqueles que se encontram ainda nas ilhas, tanto Sílvino como Vânia preferem o contato directo, presencial, cara-a-cara; quando isso não é possível, usam o telefone fixo ou o telemóvel.

No que diz respeito à língua usada nos emails, os cabo-verdianos que vivem em Cabo Verde alternam entre línguas: ora o

crioulo cabo-verdiano ora o português que é a língua de instrução na escola. O uso de uma ou outra língua é também escolhido de acordo com o grau de formalidade ou de familiaridade envolvido na comunicação.

A necessidade de contato com familiares migrantes noutros países foi a razão apontada frequentemente pelos entrevistados para usar o email. A manutenção do contato via email corresponde não só a uma necessidade de manter ligações emocionais com aqueles que se encontram longe, mas também alimenta um potencial projecto pessoal e familiar de emigrar. O Sílvino, por exemplo, mantinha contato regular com um irmão nos Estados Unidos da América porque queria juntar-se a ele, ansiando por poder instalar-se naquele país e estudar numa universidade americana. Em ambos os casos de Sílvino e Vânia, as ligações via email com Portugal e os Estados Unidos predominavam. Outros entrevistados apontaram a Holanda, o Luxemburgo ou a França como destino dos seus emails, contudo em menor número.

Os locais e países com os quais são mantidas as ligações via email variam consoante a ilha e o destino preferencial de migração da população que partiu. Na ilha de Santiago e São Vicente, a maior parte dos migrantes foi para os Estados Unidos da América, Portugal e Holanda. Das ilhas da Brava ou Fogo migraram pessoas sobretudo para os Estados Unidos da América e muito menos pessoas para Portugal ou outros países europeus (Lesourd, 1995; Inevc, 2000; Carvalho, 2010). Tendo em consideração que a maioria das entrevistas foram realizadas nas ilhas de Santiago e São Vicente, é natural que a direção dos emails espelhe as rotas de migração das ilhas.

Casimiro é outra pessoa entrevistada num cibercafé do Mindelo. Tem 30 anos e dirige o seu próprio negócio de marketing e gosta de socializar e usar a internet num cibercafé de um amigo (ele próprio um cabo-verdiano regressado às ilhas depois de um posto de trabalho na marinha americana). Os seus interesses são variados, mas diz-me que a maior parte dos seus emails relacionam-se com trabalho, e dirigem-se ora para Portugal ora para o Brasil. No seu caso, o email tem um papel relevante na gestão dos seus fornecedores. A maior parte dos materiais que usa na sua em-

presa – papel, tinteiros, brindes e artigos promocionais - não são produzidos em Cabo Verde, mas sim importados de outros países.

O Casimiro é ele próprio alguém com experiência de migração tanto nos Estados Unidos como no Brasil. Ele já viveu e estudou em ambos os países em diferentes alturas da sua vida. Por causa dessa experiência de migração, ele é fluente tanto em português como em inglês, assim como em crioulo de Cabo Verde. Embora tenha vivido vários anos nos Estados Unidos da América, Casimiro não mantém relações de negócio com o país. Ele diz-me que os seus fornecedores estão sobretudo no Brasil e em Portugal. No Brasil, onde tem muitos contatos, os produtos podem ser mais baratos do que em Portugal. A vantagem de ter negócios com Portugal prende-se com a facilidade do transporte; as ligações por barco, por exemplo, são muito frequentes e os procedimentos bancários e burocráticos mais fáceis. O caso de Casimiro ilustra as ligações comerciais que os cabo-verdianos mantêm com outros lugares e pessoas através do email. Estas são sobretudo com Portugal e o Brasil.

Os contatos e ligações que poderíamos esperar encontrar de Cabo Verde com países vizinhos na costa ocidental africana não são predominantes. Em proporção, poucos cabo-verdianos mantêm ligações com países como, por exemplo, o Senegal. As ligações email refletem essa mesma tendência. As ligações económicas com a costa continental africana são menos frequentes, mesmo que Cabo Verde seja membro da Comunidade Económica Dos Estados da África Ocidental (Cedeao). As relações comerciais com a costa ocidental africana são pouco intensas quando comparadas com a Europa, tal como os dados estatísticos oficiais cabo-verdianos confirmam (Inevc, 2011).⁵

Dentro da Europa, as ligações económicas, políticas e sociais com Portugal são fortes. Cabo Verde não só importa uma grande quantidade de produtos e mercadoria de Portugal, como ainda mantém relações institucionais fortes através de redes governamentais, educacionais e sociais que vêm desde os tempos coloniais. As ligações e relações económicas, políticas e educacionais

⁵ Ver 'Evolução das Exportações por Zonas Económicas, 2010 – 2011' Inevc – Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde.

com o Brasil têm vindo a aumentar nas últimas décadas. Os fluxos comerciais formais e informais com o Brasil estão em crescimento acentuado (Grassi, 2003), assim como os movimentos de pessoas em busca de educação de nível universitário⁶.

A geografia das conexões por email que emerge a partir dos exemplos aqui tratados retrata um espaço que tem sido construído através das diferentes camadas da história e as ligações estabelecidas entre Cabo Verde, a Europa e o continente americano que datam desde o comércio triangular da época colonial. Esse mesmo espaço, as suas rotas, itinerários e interconexões é também habitado pelos trajetos e percursos da migração cabo-verdiana. Em ambos os casos estão presentes fortes ligações coloniais e pós-coloniais. Embora o comércio com a América do Norte, e os Estados Unidos em particular, não seja tão significativo como com o Brasil ou Portugal, as ligações sociais, políticas e familiares são muito fortes devido à histórica presença da comunidade diaspórica cabo-verdiana nos Estados Unidos.

NAVEGAR NA INTERNET

Tal como muitos outros utilizadores da internet em todo o mundo, navegar na internet é uma das principais atividades realizadas pelos cabo-verdianos quando estão em linha.

Esta realidade foi confirmada por um grande número de entrevistados. O acesso a informação disponível em linha é uma das razões principais para ser um cliente/utilizador de um cibercafé.

ESCOLA E ENTRETENIMENTO

Grande parte dos entrevistados (de diferentes níveis de escolaridade) referiram o facto de usarem a internet para pesquisas escolares e académicas. A internet é um recurso importante de acesso à informação e ao conhecimento, sobretudo para aqueles cujo acesso a fontes de informação escrita não é tão fácil. Em Cabo Verde, muitas instituições educacionais

⁶ De acordo com os dados da Direção Geral do Ensino Superior e Ciência – Ministério do Ensino Superior Ciência e Inovação de Cabo Verde.

têm falta de recursos escritos tradicionais, nomeadamente livros. A internet surge, assim, como uma boa alternativa para ter acesso à informação e ao saber.

Em muitos cibercafés, encontrei estudantes à procura de materiais escolares sobre diferentes disciplinas – história, matemática, física, química, línguas. Para os estudantes (de todos os níveis) ou outras pessoas à procura de conhecimento, a internet representa um complemento fulcral do processo de aprendizagem. O acesso a relatórios, bibliotecas em linha, bases de dados, documentos em formato digital é considerado essencial por todos.

Marcelo, que entrevistei na sala de computadores da biblioteca nacional de Cabo Verde, foi uma dessas pessoas que encontrei à procura de materiais escolares e outras fontes de informação. Ele tem 16 anos e vive num bairro desfavorecido da cidade da Praia, na Achadinha.

Marcelo: Eu uso a internet para fazer pesquisa sobre História e Química.

Sónia: Usas o email? Tens uma conta email?

Marcelo: Sim tenho. Eu envio mensagens para a minha irmã que vive em Portugal.

Sónia: Em que língua é que escreves os emails – em português ou em crioulo?

Marcelo: Eu escrevo em português; para mim é muito difícil escrever em crioulo e os meus pais não me ensinaram a escrever em crioulo.

Sónia: Costumas enviar mensagens a outras pessoas para além da tua irmã, por exemplo através do bate-papo?

Marcelo: Sim! Eu envio mensagens aos apresentadores de televisão do Brincar a Brincar.

Sónia: Estás a falar do programa da televisão portuguesa?

Marcelo: Sim, eu costumo enviar-lhes emails.

Sónia: E eles respondem? Qual é o motivo/assuntos dos teus emails?

Marcelo: Sim, eles respondem-me; os meus emails são sobre o Zé Zé.

Sónia: Quem é o Zé Zé?

Marcelo: Ele é o boneco do programa! Ele é muito engraçado! Ele faz as pessoas sorrirem. Ele tira tristeza e mete alegria e faz pensar sobre a nossa missão na vida.

(...)

Sónia: Tens alguns sítios preferidos?

Marcelo: Eu gosto de navegar nos sítios do governo.

Sónia: Ah, sim? Porquê?

Marcelo: Eu gosto de saber sobre o desenvolvimento do país – turismo, transportes, novas estradas... Eu acho que os nossos políticos estão a fazer um bom trabalho para melhorar o nosso país. Eu quero ser deputado quando crescer... Eu quero melhorar as coisas para toda a gente.

O Marcelo é estudante do ensino secundário e paralelamente faz pequenos trabalhos para contribuir para o sustento da família. O seu pai trabalha na construção civil, mas não vive na cidade nem com a família, que é constituída pela mãe e pelas irmãs. Marcelo leva muito a sério o seu papel na economia familiar; a sua mãe é vendedora de rua e a vida não é fácil. Ele já sabe bem o que é ‘lidar com a vida’ e tentar encontrar trabalho para ajudar no sustento da casa. Uma das suas paixões é navegar na internet. Ele gosta de consultar os sítios do governo cabo-verdiano porque interessa-se pela política e desenvolvimento cabo-verdianos. O seu sonho é tornar-se um homem político no futuro para poder fazer algo de positivo pelo seu país.

Marcelo, tal como muitos outros estudantes adolescente que entrevistei, navega sobretudo em páginas escritas em português. Grande parte das suas atividades em linha estão relacionadas com a escola ou então com entretenimento. Tanto para estudantes como para não estudantes, o entretenimento, o desporto, e a música são razões fortes para usar a internet e visitar diferentes sítios e páginas em linha. Na realidade, para a maioria dos utilizadores da internet, os seus interesses *online* são uma continuação e um prolongamento dos seus interesses *off-line*, da sua realidade do quotidiano. Estes interesses incluem seguir os resultados da equipa favorita de futebol, ou os desenvolvimentos da série de televisão predileta. O futebol é uma grande paixão cabo-verdiana. Num dia à tarde entrevistei um grupo de adolescentes que

frequentavam um cibercafé no bairro predominantemente de classe média da Achada de Santo António, na cidade da Praia.

Sónia: Vocês costumam visitar sítios cabo-verdianos?

Joca: Eu costumo ver o *Praiacapital*.

Miguel: O *caboverdeonline*.

Alex: O chat, o bate-papo.

Natalino: Eu fiz dois amigos brasileiros no chat.

Sónia: Vocês gostam de sítios brasileiros?

Miguel: Sim, eu gosto daqueles sítios onde podemos encontrar informação sobre as atrizes das telenovelas!

Natalino: Eu gosto muito da Lavínia das *Mulheres Apaixonadas*.

Sónia: Vocês gostam de ver as telenovelas na televisão?

Joca: Eu gosto de ver por causa das atrizes, e depois procurar informação na internet para saber mais sobre elas....

Alex: Eu também gosto do sítio d'A *Bola* ou o *Record*.

Sónia: Por causa do futebol?

Alex: Pois! Eu sou um fã do Porto.

Sónia: Por quê?

Alex: O meu pai é fã do Porto e eu acho que fui influenciado por ele...porque a minha mãe e as minhas irmãs são do Benfica!

Joca: Quando eu era pequeno também era fã do Benfica por causa do meu irmão. Mas depois quando cresci, o meu primo era fã do Porto e, por isso, eu também mudei para o Porto!

Sónia: Mas por que razão é que vocês são fãs do Porto? E não de um clube cabo-verdiano?

Miguel: Aqui o futebol ainda está muito atrasado! Não há motivação para comprar os bilhetes e ir aos jogos.

Sónia: Por quê?

Miguel: Não há jogos grandes, importantes, e eles não têm bons jogadores.

Joca: Eu só apoio a nossa seleção nacional!

Miguel: Eu também gosto de ver os jogos da seleção.

(...)

Tal como se pode confirmar acima nesta transcrição da entrevista, uma das atividades favoritas destes adolescentes cabo-verdianos é procurar na internet informações sobre as equipas

de futebol que apoiam. As equipas mencionadas fazem parte do campeonato português de futebol. Os sítios internet dos jornais desportivos portugueses *A Bola* ou *Record* estão entre as fontes de informação mais visitadas. A disputa sobre qual a melhor das equipas que cada um apoiava continuou durante a nossa conversa. O entusiasmo sobre as equipas advém da notoriedade internacional destas. Para este grupo de amigos, as equipas cabo-verdianas não operam, ainda, na mesma liga de profissionalismo e fama e, portanto para além da seleção nacional cabo-verdiana, não mereciam tanto fervor. As equipas portuguesas, por seu turno, estão frequentemente presentes nos grandes campeonatos internacionais, contratam jogadores famosos, e alguns jogadores são até cabo-verdianos. A possibilidade de participar numa actividade que transcende as ilhas de Cabo Verde apelava deveras a este grupo de amigos. O gosto de seguir de perto, através da televisão e da internet, o mundo do futebol é alimentado não só pelo fenómeno mediático internacional à volta deste desporto, mas também corresponde à projecção pessoal e de grupo destes adolescentes, ao aspirarem pertencer ao mundo das estrelas mundiais do futebol.

Estranhamente, sendo o futebol brasileiro de renome internacional, não parecia provocar o mesmo entusiasmo que as populares e famosas telenovelas brasileiras transmitidas, por diferentes canais de televisão, em Cabo Verde. Os enredos dos diferentes episódios das telenovelas brasileiras e a vida das suas atrizes suscitavam um grande interesse para este grupo, espelhando a popularidade das telenovelas em toda a sociedade cabo-verdiana. Circulando nas ruas das cidades e aldeias de Cabo Verde na hora de um jogo de futebol ou de um episódio de telenovela, descobrem-se ruas vazias de gente que só as voltarão a animar depois do fim da transmissão.

Uma série de diferentes programas televisivos importados do Brasil e de Portugal são transmitidos pela televisão nacional cabo-verdiana. Para além disso, a televisão por satélite também permite a recepção de um número crescente de canais de televisão brasileiros e portugueses, que são também muito vistos pela população. Como resultado desta situação, os interesses adquiridos através dos velhos Média passam também para os Novos Mé-

dia, demonstrando que os Média tradicionais e os Novos Média complementam-se.

Leida, estudante de matemática num estabelecimento de Ensino Superior de Cabo Verde, gosta de navegar na internet e procurar informação sobre as suas atrizes de televisão favoritas. Ela tem 20 anos e diz-me quanto gosta também de procurar a música dos seus artistas prediletos: ídolos da pop internacional, bandas portuguesas e brasileiras, assim como artistas cabo-verdianos (tanto locais como da diáspora).

Sónia: Costumas navegar mais em sítios cabo-verdianos ou em sítios estrangeiros?

Leida: Eu costumo navegar mais em sítios portugueses e brasileiros, menos nos cabo-verdianos.

Sónia: Que tipo de sítios preferes?

Leida: Eu adoro música!!! Costumo procurar música; diferentes tipos: Hip hop, Zouk, bandas portuguesas, brasileiras, cantores e artistas cabo-verdianos.

(...)

Sónia: Quais são os teus artistas favoritos?

Leida: Eu gosto da Celine Dion... Britney Spears, JustIn: Timberlake, Toranja... Daniela Mercury... Ildo Lobo, Tcheka, Ferro Gaita... Sara Tavares. Eu adoro procurar as letras das músicas e cantá-las!

Sónia: A Britney Spears, por exemplo, canta em Inglês. Tu falas inglês? Consegues entender o que ela canta?

Leida: Eu gostaria muito!! Mas na realidade só consigo entender algumas palavras!

As preferências de Leida atravessam diferentes esferas culturais e linguísticas. Para além de páginas e sítios cabo-verdianos, portugueses e brasileiros, onde ela procura sobretudo música cantada em português ou em crioulo, ela também utiliza a internet para ter acesso à pop internacional que canta em inglês, uma língua que ela não domina e pouco entende. Leida domina o português e o crioulo cabo-verdiano, mas não outras línguas. Tal como muitos outros jovens adultos, ela consegue ter acesso, através da internet, a diferentes produtos culturais que têm origem em contextos diferentes

dos seus. A música é um desses produtos culturais que atravessa fronteiras culturais e linguísticas com facilidade, uma vez que o seu modo de comunicação não é só verbal.

Nessa medida, pessoas como a Leida conseguem facilmente navegar na internet e obter letras e sons que apreciam sem ter um conhecimento exaustivo da língua e da cultura de que estes são produto.

Para Leida, tanto os ídolos da pop internacional como as referências dos artistas e músicos cabo-verdianos surgem no mesmo nível de interesse. Diferentes esferas culturais entrelaçam-se nas suas pesquisas na internet. A esfera anglo-saxónica detém uma posição privilegiada na difusão mundial dos seus produtos culturais, através dos diferentes Média. Para além disso, a esfera cultural anglo-saxónica é também difundida em Cabo Verde através dos canais criados pela diáspora cabo-verdiana residente, por exemplo, nos Estados Unidos da América. Contudo, para alguém como Leida que vive em Cabo Verde e que, pelo menos por enquanto, não viveu períodos fora do país e não domina outras línguas estrangeiras, a esfera dominante para as suas pesquisas na internet continua a ser a da língua portuguesa, através de sítios em linha brasileiros, portugueses e, em menor número, cabo-verdianos.

NOTÍCIAS, TRABALHO E PERSPECTIVAS FUTURAS

Os utilizadores da internet que não são estudantes e que, em grande parte, são profissionais no ativo, não colocaram ênfase no uso da internet como fonte de entretenimento. A larga maioria, salientou o uso da internet como ferramenta importante no trabalho e na obtenção de informação. As pesquisas na internet estão relacionadas com diferentes aspectos da área de actividade ou do negócio como, por exemplo, o lançamento de novos produtos no mercado. A exploração de potenciais novos parceiros de negócio ou fornecedores também é importante embora, tal como confirmaram a maioria dos entrevistados, isso seja, na maioria dos casos, o resultado de uma recomendação de alguém ou o seguimento de contactos mais tradicionais ou de uma referência pessoal.

A maior parte destas atividades realizadas através da internet são, contudo, levadas a cabo em sítios e páginas-internet de pessoas, identidades e empresas não cabo-verdianas.

Para contatos cabo-verdianos, a interação pessoal direta e cara-a-cara é ainda favorecida. A internet é um instrumento para descobrir o que está a acontecer numa área de negócio ou de especialização em particular. O acesso a sítios institucionais e de diferentes organizações educacionais e governamentais estrangeiras também é considerado importante. Esta situação é descrita na entrevista com Paulo, um funcionário público que trabalha para a administração governamental cabo-verdiana. Paulo vive na Praia, tem trinta e poucos anos, e estudou numa universidade brasileira onde obteve o seu diploma de licenciatura. Ele por vezes frequenta os cibercafés da cidade, mas a maioria das vezes acede à internet no trabalho, onde a ligação está sempre disponível:

Sónia: O que é que costumavas procurar quando navegas na internet?

Paulo: Eu tenho que usar a internet para obter informação nos jornais em linha e pesquisar sobre questões relacionadas com o meu trabalho. Normalmente, vejo os jornais cabo-verdianos em linha: *A Semana*, *Visão News*. Mas também os jornais portugueses *Expresso* e *Público*. Eu estudei no Brasil, por isso também vejo as notícias através do *Yahoo* brasileiro. Eu gosto de estar informado.

Sónia: Mencionaste o trabalho. Que tipo de utilização fazes relacionada com o trabalho?

Paulo: Bem, neste momento estou a redigir um relatório sobre o investimento dos emigrantes cabo-verdianos aqui no nosso país. Muitas vezes verifico que existem publicações a este respeito em Portugal, porque Portugal é também um país de muita emigração; as remessas dos emigrantes foram também muito importantes para o país. Verifico as bases de dados existentes nas universidades e em outros institutos à procura de material e referências.

Sónia: E no que diz respeito a interesses pessoais?

Paulo: Na verdade, de momento, o único interesse pessoal que mantenho nas minhas pesquisas na internet está relacionado com educação. Eu estou a pensar fazer um Mestrado e, por isso, faço pesquisa sobre cursos e faculdades.

Sónia: Onde é que procuras esses cursos?

Paulo: Sobretudo nos sítios de universidades portuguesas, em particular aquelas situadas em Lisboa ou arredores.

Tal como Paulo refere, nas suas palavras, os jornais em linha, tanto nacionais como internacionais, são importantes fontes de informação para muitas pessoas; e a maioria destes jornais consultados são escritos em português. Os jornais em linha cabo-verdianos (tanto aqueles com sede nas ilhas como aqueles originários dos locais da diáspora cabo-verdiana) são lidos, sobretudo, como fonte importante de atualização dos assuntos cabo-verdianos, enquanto que os restantes são lidos para obter uma visão internacional daquilo que se passa no mundo. Vários entrevistados consideraram que as diferentes fontes consultadas lhes permitiam ter uma perspectiva diferente tanto dos assuntos cabo-verdianos como dos assuntos internacionais.

Outros entrevistados revelaram que as suas preferências em linha dependem, muitas vezes, das rotas e percursos pessoais, dos locais onde viveram ou estudaram, dos lugares e das pessoas com que estiveram mais frequentemente em contato. Esses percursos pessoais acabam por ter influência no tipo e na origem dos jornais em linha que lêem. A larga maioria das pessoas que entrevistei, com o hábito de ler jornais em linha, indicaram a leitura de jornais em linha originários do Brasil e de Portugal. A língua e o contato mais próximo com essas duas realidades nacionais foram as razões mais apontadas para o fazerem.

O desejo de Paulo de estudar em Portugal num curso de pós-graduação é indicativo da mobilidade dos profissionais cabo-verdianos, e de como a internet se torna uma ferramenta para explorar as diferentes escolhas e caminhos que podem encetar. A mobilidade começa, assim, pela internet.

O CRIOULO CONTRA-ATACA NOS CANAIS DE CHAT?

O crioulo cabo-verdiano é largamente usado na comunicação em linha entre os cabo-verdianos, sobretudo quando utilizam o canais de *chat*. Apesar das diferentes variedades regionais do crioulo cabo-verdiano, esta língua nacional tem sido um factor de unidade

entre os cabo-verdianos dispersos através dos diferentes países e locais de migração e, também, entre estes e o país de origem, Cabo Verde. Esta realidade também é válida para os filhos dos emigrantes cabo-verdianos que aprenderam o crioulo em casa.

Apesar dos emigrantes cabo-verdianos falarem línguas bastante diversas, e que correspondem à realidade linguística que encontraram nos locais em que se instalaram, o crioulo cabo-verdiano tornou-se a língua dos comentários, da conversa em linha e dos canais de chat entre todos. Os sítios em linha originários da diáspora cabo-verdiana são muito populares, especialmente entre os jovens. Joel e Aristides, dois rapazes de 22 anos que frequentam um cibercafé na Praia, são um bom exemplo disso:

Sónia: Que canais de chat usas?

Aristides: Depende. Eu uso o bate-papo e também os grupos do MSN.

Joel: Eu gosto de usar os da praiacapital e do caboverdeonline.

Sónia: Que língua é que usam?

Aristides: Se uso o bate-papo é em português, se uso os canais cabo-verdianos uso o crioulo.

Joel: Comigo é o mesmo.

Sónia: Vocês usam o português, o Inglês e o crioulo para comunicar, é isso?

Joel: Nos canais cabo-verdianos usamos o crioulo; Eu não sei muito de Inglês para poder usar.

O ‘bate-papo’ é um canal de chat brasileiro muito popular entre os cabo-verdianos, onde usam o português para comunicar com os outros falantes da língua. Por outro lado, nos canais onde a maioria dos utilizadores são cabo-verdianos, o crioulo reina. O crioulo cabo-verdiano serve como *língua franca* permitindo a comunicação entre os diferentes cabo-verdianos cuja língua de educação passa, entre outras línguas, pelo português, inglês, ou neerlandês (falado na Holanda e na Bélgica). Os sítios em linha impulsionados pela diáspora cabo-verdiana, assim como os seus canais de chat, produzem a circulação de diferentes variedades escritas do crioulo que, na maioria das vezes, não corresponde a uma versão unificada ou *padronizada* da língua.

Apesar desta situação de diversidade, os utilizadores dizem que isso não os impede de comunicar e adoptar uma versão escrita da língua que, tanto quanto sabem, se aproxima da língua falada nas suas diversas variantes. Os utilizadores cabo-verdianos do chat, e que vivem em diferentes locais do mundo, utilizam, transformam e registam as formas escritas do crioulo sem restrições. Estas formas escritas são possivelmente influenciadas não só pela variedade do crioulo que cada participante fala, mas também pelas outras línguas com que cresceu e em que foi formalmente educado/a na escola. A comunicação via internet está, de facto, a produzir a divulgação e a utilização livre do crioulo cabo-verdiano de uma forma que nenhum outro meio/canal de comunicação permitiu antes.

Os canais e formas de comunicação que a internet faculta são, em geral, mais flexíveis, menos hierárquicos e com uma linha editorial menos rígida do que os Média tradicionais. Os canais de chat, ainda mais do que todas as outras possibilidades que a internet disponibiliza, são muito informais porque mais próximos da interação oral do dia a dia. Preocupações com a padronização, prestígio da língua, e linguagem usadas são secundárias. Grande parte dos utilizadores do chat são jovens, o que contribui também para um uso mais relaxado e informal da escrita. Portanto, nos canais de chat os códigos de legitimação e autoridade também funcionam de forma diferente daquela dos restantes Média.

Quando ligados à internet, os cabo-verdianos podem escolher diferentes canais de chat de acordo com a língua que queiram utilizar. Isto permite entrar em contato com comunidades linguísticas e culturais diferentes: quando usam o português podem aceder a uma gama vasta de utilizadores de Angola ao Brasil, passando por outros países falantes da língua portuguesa. Através dos canais exclusivamente cabo-verdianos essa gama de utilizadores corresponde à própria variedade dos diferentes grupos diaspóricos cabo-verdianos espalhados pelo mundo, mas com comunidades importantes e estabelecidas na Europa e nos Estados Unidos da América. Sendo assim, os *chatters* cabo-verdianos têm uma presença multimodal nas suas práticas quotidianas na internet.

A multimodalidade permite a alternância entre línguas e canais associados a diferentes modos de interação e de expressão, assim como a possibilidade de contatar com uma vasta gama de pessoas originárias de diferentes contextos nacionais.

LÍNGUA, PODER E INTERNET

Em todas as práticas mencionadas até aqui - correio eletrônico, canais de chat, pesquisa em diferentes sítios em linha – os cabo-verdianos de Cabo Verde usam sobretudo o português e o crioulo cabo-verdiano. Para a larga maioria deles, contudo, o português não é a língua materna, mas sim a língua em que aprendem a escrever na escola. A língua materna é sobretudo o crioulo cabo-verdiano, embora o português, sendo a língua oficial do país, seja a língua do aparelho do Estado, dos tribunais e da escola. Os documentos oficiais, livros, jornais, revistas, a sinalética do dia a dia são escritos em português. Por causa destas circunstâncias, o português é, muitas vezes, sinónimo de escolarização, de elites e de poder. O português foi a língua de colonização e, ainda nos dias de hoje, a língua que sobretudo os indivíduos de classe média e da classe governativa cabo-verdiana (que falam igualmente o crioulo cabo-verdiano) dominam com fluência (a este respeito ver Dias, 2002). Sendo a língua da instrução e da educação formal, a língua portuguesa também acarreta consigo o sinónimo de literacia por oposição a iliteracia daqueles que tiveram pouco acesso a uma escolarização formal em Cabo Verde.

As línguas, de facto, transportam consigo significados de poder.⁷ Durante a época colonial, o estatuto do crioulo cabo-verdiano (que como língua nasceu de elementos do português do século XVI e de elementos de várias outras línguas da costa ocidental africana) era o de uma língua menor; uma espécie de ‘degeneração’ da língua portuguesa (cf. Anjos, 2002; Fernandes, 2002). O

7 Como curiosidade, Vasconcelos (2004), no seu trabalho sobre religião e espiritismo na ilha de São Vicente, escreve sobre o estatuto privilegiado da língua portuguesa e das suas associações com o poder. Durante as sessões espíritas, os espíritos de importância e de estatuto mais alto (independentemente da nacionalidade) comunicavam sempre em português.

crioulo cabo-verdiano, com o tempo, tornou-se a língua falada pela maioria da população das ilhas.

Em contraste com o formalismo e o código escrito da língua portuguesa, o crioulo cabo-verdiano tornou-se a língua da oralidade, das emoções, da música, da poesia, do dia a dia; a língua das ruas assim como da esfera doméstica. Até ao momento, a língua cabo-verdiana ainda não tem o mesmo estatuto na escola que a língua portuguesa. Em parte, porque há ainda um debate, entre os cabo-verdianos, em relação à fixação de uma norma linguística. O crioulo cabo-verdiano apresenta variações nas diferentes ilhas do arquipélago, que correspondem, grosso modo, ao grupo de ilhas do Sotavento e do Barlavento⁸.

O estatuto do português como língua oficial do arquipélago, e sobretudo o seu estatuto de língua de escrita, traduz-se também na sua presença na internet. Por exemplo, a maioria dos sítios internet originários de Cabo Verde são escritos em português. Este é o caso dos sítios do governo, de empresas privadas e estatais, de bancos e dos jornais e rádios em linha. No caso do correio eletrónico, por exemplo, a língua usada depende das circunstâncias: em que língua as diferentes pessoas envolvidas na troca de mensagens foram escolarizadas e qual o grau de informalidade ou de formalidade da comunicação em causa. A maior parte dos entrevistados indicou usar o português ou o crioulo cabo-verdiano, de acordo com a situação. Outros indicaram usar outras línguas que aprenderam enquanto migrantes noutros países, e que serviriam para manter o contato com ligações aí deixadas.

No que diz respeito às pesquisas efetuadas na internet, a maioria dos cabo-verdianos entrevistados acede a páginas escritas em português, embora isto não signifique em páginas e sítios em linha de Portugal. Na realidade, uma parte considerável das páginas mais visitadas tinha a sua origem no Brasil. Até ao momento, a

8 Os linguistas cabo-verdianos têm vindo a desenvolver uma gramática e um sistema de escrita unificado (i.e. Veiga, 1982, 1995), mas o grande ímpeto no desenvolvimento de materiais pedagógicos, de ensino e aprendizagem da língua tem vindo sobretudo da comunidade cabo-verdiana nos EUA, e as diferentes pessoas associadas ao *Cape Verdean Creole Institute*, da Universidade de Massachusetts (i.e. Gonçalves and De Andrade, 2003).

maior parte dos conteúdos mediáticos consumidos em Cabo Verde, tanto através dos Média tradicionais (e em particular a televisão) como dos Novos Média provêm do Brasil ou de Portugal.

Em termos estatísticos, não é fácil medir com exactidão a produção e o consumo de uma determinada língua/idioma na internet. O relatório da Unesco (cf. Paolillo *et al.*, 2005) confirma esta dificuldade devido a diferentes problemas metodológicos que impedem uma análise segura, mas o meu trabalho de campo mostra que a tendência aqui evidenciada corresponda à realidade do acesso em Cabo Verde se fazer sobretudo a páginas com origem no Brasil e em Portugal.

Por serem países com populações maiores do que a cabo-verdiana e com um grau de difusão da internet considerável, Portugal (50,7% do total de população de cerca de 11 milhões de habitantes) e o Brasil (39% do total de população de cerca de 203 milhões de habitantes) terão tendência para produzir mais conteúdos em linha em português do que outros países falantes da língua como, por exemplo, Angola (5,6% do total de população de cerca de 13,5 milhões de habitantes) Moçambique (4,3% do total de população de cerca de 23 milhões de habitantes) ou Cabo Verde (28,8% do total de população de cerca de 0,5 milhão de habitantes)⁹

Ainda que a taxa de difusão da internet tenha aumentado consideravelmente em Cabo Verde nos últimos 5 anos, países como o Brasil têm um número absoluto de utilizadores muito, muito maior. Por isso, não é de estranhar que os cabo-verdianos cedam frequentemente a sítios e conteúdos em linha oriundos desse país ou de Portugal.

Os cabo-verdianos acedem ao universo global da língua portuguesa e dos símbolos mediáticos que circulam no mundo das telenovelas, dos programas televisivos brasileiros e portugueses, dos sítios sobre os clubes de futebol e dos seus jogos e campeonatos, sítios sobre música (brasileira, portuguesa, cabo-verdiana, angolana¹⁰) e outras fontes de entretenimento. O consumo de

9 Dados estatísticos de Dezembro de 2011, de acordo com a *Internet World Statistics* e a *ITU – International Telecommunications Union*.

10 Por exemplo, o kuduro angolano tem tido difusão internacional crescente, e é também muito popular em Cabo Verde.

produtos e conteúdos em linha de origem cabo-verdiana (tanto nas ilhas como da diáspora; tanto em português como em língua cabo-verdiana) também existe e, sobretudo, nos canais de chat o uso da língua cabo-verdiana ultrapassa o uso de outras línguas.

INTERNET: CONSTITUIÇÃO DE ESPAÇOS GEOLINGUÍSTICOS E GEOCULTURAIIS

Nas secções anteriores, explorei a materialidade das práticas quotidianas em linha dos cabo-verdianos. A partir do trabalho de campo em Cabo Verde e das entrevistas realizadas com os utilizadores de internet, tentei mapear as interações e perceber qual é o espaço que os usuários cabo-verdianos habitam. Gostaria, agora, de refletir sobre essas práticas em articulação com os espaços culturais, linguísticos e sociais que daí emergem.

O uso da internet não é só enquadrado pelas interações económicas, sociais e familiares que certos locais mantêm com outros lugares do mundo mas, também, pelas interações culturais e linguísticas que levam à formação de determinados espaços geoculturais e geolinguísticos.

Os espaços geoculturais são construídos através dos tempos e correspondem a uma geografia de interações culturais e de interligações entre pessoas e lugares que não são necessariamente contíguos ou fisicamente próximos. A partilha de uma língua comum ou a exposição a uma mesma língua, através de processos de interligação e interconexão, contribui para a constituição dos espaços geolinguísticos. Os espaços geolinguísticos e geoculturais vão muito para além da unidade do espaço-nação e podem atravessar vários Estados-nações. Da mesma forma, dentro das fronteiras de um só Estado-nação podem coexistir diversos grupos linguísticos e culturais, aí presentes desde a sua origem (na Europa são exemplos o caso de Espanha e do Reino Unido) ou devido a fluxos transnacionais mais recentes de migrantes e diásporas. As fronteiras dos Estados-nações não são, só por si, critério relevante para a definição e constituição de espaços geolinguísticos e geoculturais.

A expansão colonial e imperial assim como as diferentes ordens pós-imperiais e pós-coloniais são exemplos da construção dos espaços geoculturais e geolinguísticos, através da história da humanidade, tanto no Norte como no Sul. Num momento histórico mais distante, o Império Romano é um bom exemplo da constituição de um espaço geocultural e geolinguístico, mas também o são os Impérios chinês, francês ou espanhol. Os movimentos migratórios dentro das formações imperiais e pós-imperiais, do Norte para o Sul, assim como na direção oposta, do Sul para o Norte, também tornaram possível a constituição de formações geoculturais e geolinguísticas através de espaços fisicamente distantes. Portanto, no Sul podemos encontrar grupos de pessoas (povoadores, colonos e migrantes, por exemplo) que partilham o mesmo espaço geocultural e geolinguístico que outros grupos de pessoas no Norte. O inverso também é verdadeiro. No Norte, diferentes grupos diaspóricos participam em espaços geolinguísticos e geoculturais que partilham com aqueles que permaneceram no local de origem, nomeadamente através de diferentes formas e meios de comunicação eletrónicos (Naficy, 2003; De Santis, 2003; Aksoy and Robins, 2003). Os fluxos e movimentos Sul-Sul (tanto passados como presentes) de pessoas, ideias e bens são igualmente relevantes, embora menos estudados. A relação que existe entre Cabo Verde e o Brasil que o presente artigo documenta, ao nível da internet, é um bom exemplo disso.

As várias formas de globalização atuais contribuem para a criação e recriação desses espaços, através de novos fluxos de pessoas, imagens, línguas, média, objetos, bens e mercadorias que não são necessariamente dirigidos aos velhos centros coloniais e imperiais. Por exemplo, a migração de Romenos, Moldavos, Russos e Ucrânicos para Portugal (Barreto, 2005; Fonseca e Malheiros, 2002; King, 2001) e a criação de meios de comunicação social e jornais (sobretudo em Língua Russa) assim como lojas que vendem produtos de consumo e comida oriundos desses países ilustram o alargamento de esferas geolinguísticas e geoculturais a novos territórios com os quais não existiam relações históricas de proximidade ou contato de relevo anteriormente.

Exemplos dos espaços geolinguísticos e geoculturais são o espaço lusófono, o espaço francófono, o espaço anglófono, hispânico, ou o espaço do mundo árabe. Os espaços geoculturais e geolinguísticos não são homogêneos e compreendem relações de poder diversas, tanto internamente como em relação uns aos outros. As ligações e interconexões que definem esses espaços envolvem lutas de poder entre dominados e dominadores, mas também processos de adaptação, hibridez e obliquidade (Bhabha, 1994; Canclini, 1995; Appadurai, 1998).

As fronteiras dos espaços geoculturais e geolinguísticos não são nem estáticas nem permanentes. São fluidas e permeáveis, abertas a influências e novos afluxos. Mudam com o tempo, embora não de um dia para o outro. Correspondem à *longue durée* de certos sistemas e arranjos políticos, económicos e sociais, à territorialização e desterritorialização de pessoas, bens, mercadorias, artefatos, tecnologia, símbolos e média. Uma só pessoa ou um grupo de pessoas podem, em graus diferentes, simultaneamente pertencer ou participar em mais do que um espaço geocultural e geolinguístico. Migrantes e diásporas são bons exemplos dessa ocorrência. O consumo dos média em outras línguas, por exemplo, permite, até um certo ponto, o acesso a determinados espaços geoculturais e geolinguísticos, ainda que a pessoa não seja uma falante nativa. A literacia numa outra língua, diferente da língua materna, facilita a entrada no universo de espaços geoculturais e geolinguísticos distintos, mesmo através da internet. Ainda assim, Rose (2005: 12) alerta-nos para o facto de a internet apesar de ser uma tecnologia que permite a comunicação além fronteiras, esbarrar, muitas vezes, na sua própria sociologia. Este é um ponto importante. Por exemplo, a hipótese de existir interação entre alguém que não fale ou não seja capaz de ler em chinês (mandarim) ou crioulo cabo-verdiano, em sítios em linha disponíveis somente em qualquer uma destas línguas, é bastante remota¹¹. Apesar de porosas e permeáveis a influências, as fronteiras dos espaços culturais e linguísticos moldam,

¹¹ Seria interessante estudar, por exemplo, a possível interação dos membros da comunidade chinesa residente em Cabo Verde com os locais cabo-verdianos.

de muitas maneiras, as interações dos indivíduos e dos grupos de pessoas, assim como as suas respectivas práticas em linha. Por esta razão, a geografia do uso da internet depende, em grande parte, das ligações que os indivíduos e grupos mantêm, através do tempo, no contexto de determinadas esferas culturais e linguísticas.

Tal como argumentou Doreen Massey (2005, 2007), apesar de vivermos tempos de globalização, ‘a geografia não está morta’, sobretudo se pensarmos que a geografia é um conjunto de interconexões e ligações que certos lugares mantêm uns com os outros. Nesse conjunto de interconexões desiguais, os lugares aproximam-se mais facilmente de uns do que de outros, independentemente da proximidade ou da distância física real que possam ter entre si. O espaço, tal como argumenta Massey, é mais do que distância física; é a dimensão do social e do cultural. É precisamente esta dimensão do espaço como algo construído socialmente e culturalmente que, eu argumento, é produzido através de ligações e associações criadas e mantidas através do tempo e da história. Sendo assim, a geografia do correio eletrónico, das pesquisas em linha e do uso dos canais de chat por parte dos cabo-verdianos também reflete o espaço social e cultural em que o uso da internet acontece.

O ESPAÇO PÓS-COLONIAL CABO-VERDIANO NA INTERNET

No caso cabo-verdiano, o espaço do uso e utilização da internet não pode ser completamente compreendido se não o articularmos com o espaço pós-colonial lusófono. A internet, ao contrário daquilo que muitos proclamam, tem fronteiras, mesmo que essas fronteiras sejam as fronteiras maleáveis e permeáveis da cultura e da língua. Estas fronteiras são construídas e refeitas ao longo dos tempos através das camadas espessas e justapostas da história, das trocas, dos intercâmbios e das relações de poder.

O colonialismo produziu espaços diversos de consumo, de trocas e intercâmbios que são rearticulados, de diferentes maneiras e em locais diferentes do globo, na época pós-colonial.

Presentemente, no espaço lusófono pós-colonial em linha, Portugal e o Brasil têm um papel importante: o primeiro porque foi, em tempos, considerado a metrópole colonial; o segundo por causa do seu tamanho (tanto fisicamente como demograficamente) e crescente importância na economia mundial. Diversos fluxos mediáticos têm a sua origem naqueles dois países. Dentro da esfera geocultural e geolinguística lusófona, o Brasil e Portugal são os dois maiores produtores de conteúdos mediáticos e de conteúdos de internet. Pelo menos por agora, em Cabo Verde, a maioria do conteúdos escritos em português disponíveis e acedidos pelos internautas cabo-verdianos têm origem nestes dois países.

O espaço pós-colonial lusófono implica entrelaçamentos e enredamentos com práticas geopolíticas passadas.¹²Esta formação geopolítica, geocultural e geolinguística é constituída por antigos colonizados e antigos colonizadores e envolve atuais formações nacionais, sociais, raciais, realidades políticas e subjectivas muito diversas. Devido a esta sua complexa realidade encerra em si mesma muitas contradições. Nostalgia colonial, lutas de poder e diversas subjectividades articulam-se ao mesmo tempo que se debatem nessa formação/criação. A ‘lusofonia’ é um enquadramento geolinguístico e geopolítico, simultaneamente, de alianças¹³ entre os seus membros como de contestação e disputa (para uma

12 Sobre a imaginação colonial criada durante o período colonial português e, em particular, durante o Estado Novo da ditadura de Salazar ver, entre outros, Sidaway and Power, 2005; Carvalho, 1997; Fieldman-Bianco, 2001; Lourenço, 1978. A língua e a unidade da nação e império jogaram, nessa altura, um papel importante na imaginação geopolítica portuguesa. As narrativas nacionais e imperiais portuguesas incluíam a absorção das ‘províncias ultramarinas’ (expressão que veio substituir o termo colónias, depois da Segunda Guerra Mundial). Portugal era considerado como o centro de uma nação composta por diversos territórios dispersos geograficamente no mundo (cf. Figueiredo, 1975; Teixeira, 1992; Sidaway, 2000, 2001). Depois da descolonização, essa formação geopolítica deu lugar ao termo pós-colonial ‘lusofonia’ – falantes do português - e uma nova forma de pertença a este espaço. Esta nova formação tem equivalentes, por exemplo, na francofonia (no caso francês) e na commonwealth (no caso inglês).

13 Um exemplo dessas alianças é o trabalho conjunto dos governos de Cabo Verde e de Portugal para garantir o estatuto especial de Cabo Verde junto da União Europeia, em 2007.

discussão mais aprofundada ver Lourenço, 1999; Sieber, 2001, 2002; Sousa-Santos, 2002; Vale de Almeida, 2004).

O espaço de interação na internet em Cabo Verde não se resume só ao espaço da língua portuguesa ou ao da lusofonia. Para além dos diferentes espaços na internet em que os cabo-verdianos, com diversificadas aptidões linguísticas e culturais (adquiridas através do percurso educativo ou da experiência de migração), interagem, há também a esfera de interação e conexão que corresponde àquilo a que eu chamo o espaço da esfera geodiaspórica cabo-verdiana. A esfera geodiaspórica cabo-verdiana é, ela mesma, também uma esfera geocultural e geolinguística. Na internet, corresponde ao espaço de produção, circulação e interação entre os cabo-verdianos dispersos pelo mundo e é, simultaneamente, uma formação colonial e pós-colonial. As fronteiras deste espaço são flexíveis e sempre em mudança, porque abrangem não só as ilhas de Cabo Verde, mas também os diferentes contextos diaspóricos resultantes da migração cabo-verdiana em diferentes países, assim como a circulação de pessoas, ideias, informação e bens entre as diferentes comunidades da diáspora. A geodiáspora cabo-verdiana é uma configuração geográfica específica de poder que engloba as diferentes pessoas e lugares que fazem parte da diáspora cabo-verdiana, tanto no Sul como no Norte.

Tal como outras formações, apresenta diversidade e disparidade, assim como variações nas relações de poder. Os diferentes grupos diaspóricos que constituem a geodiáspora cabo-verdiana manifestam diferenças históricas, políticas e sociais entre si. Esta situação tem reflexos no tipo de envolvimento com a internet e o tipo de contribuições para a construção do ciberespaço cabo-verdiano, tal como escrevi já noutra artigo (Melo, 2008). Por exemplo, os diferentes sítios em linha produzidos pela diáspora cabo-verdiana revelam diferenças de agenda, de posicionamento, de interesses e prioridades. Para alguns, a prioridade vai para a própria comunidade diaspórica onde estão instalados; outros estão mais interessados em manter os laços com Cabo Verde, outros ainda, mais interessados em alimentar os contatos com ou-

tros grupos diaspóricos cabo-verdianos que vivem em diferentes países e contextos nacionais.

NOTAS FINAIS

Os fenômenos da globalização, que a internet parece facilitar, ocorrem dentro de certas dinâmicas de espacialização que não são as mesmas ou iguais em todos os locais do globo. Muitas práticas de conectividade e de interação realizadas na internet ocorrem em esferas geoculturais e geolinguísticas que são construídas ao longo do tempo, mas que também mudam ao longo da história. Para sermos capazes de comunicar através dessas diferentes esferas muitas vezes recorremos a *línguas francas* cujo uso frequente varia de acordo com a área do globo. Estas *línguas francas* e respectivas esferas produziram-se através de determinadas relações de poder. Se a língua portuguesa foi a língua de colonização é, por outro lado, também a língua da esfera geocultural e geolinguística do pós-colonialismo, da pós-colonialidade.

Por enquanto, a maior parte dos conteúdos em português que circulam na internet emanam, sobretudo, do Brasil ou de Portugal; no entanto, os cabo-verdianos também produzem e consomem conteúdos produzidos por si próprios (tanto em português com em crioulo cabo-verdiano). A maioria daqueles que vivem em Cabo Verde tem acesso e interage com a esfera geocultural e geolinguística lusófona, para a qual evidentemente também contribuem, ou então com a esfera geodiaspórica cabo-verdiana. Sobre tudo nesta última, o crioulo cabo-verdiano tornou-se, ela também, uma *língua franca* com a sua esfera de interações própria.

O caso cabo-verdiano aqui apresentado pretende chamar a atenção para a realidade da experiência e das circulações existentes em contextos do Sul, menos estudados até aqui. Por outro lado, este artigo pretende também contribuir para o estudo contemporâneo das diferentes globalizações pós-coloniais em curso.

A internet, como tecnologia da informação e da comunicação, permite uma ligação mais próxima entre produtores e consumidores e facilita a circulação de imagens, símbolos e objetos digitais de diferentes origens e fontes. Essas referências e objetos digitais

que circulam podem ter sido já emprestados de outras esferas culturais e linguísticas distintas. Também na internet, os processos de transculturação, adaptação, hibridismo e obliquidade são reavivados e reelaborados constantemente **dentro** e **entre** esferas geoculturais, geolinguísticas e geodiaspóricas variadas.

BIBLIOGRAFIA

AKSOY, A. and ROBINS, K. (2003) “Banal Transnationalism: The Difference that Television Makes”, In: K. Karim (ed.) *The Media of Diaspora*, London: Routledge.

ANJOS, J. (2002) *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde*, Porto Alegre e Praia: UFRGS e INIPC.

APPADURAI, A. (1998) *Modernity at Large – Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

BARRETO, A. (2005) (ed.) *Globalização e Migrações*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

BHABHA, H. (1994) *The Location of Culture*, London: Routledge.

CARVALHO, M. (1997) ‘O Ensino da História e “Ideologia” Imperial’, *História*, vol. 34, 19.

CARVALHO, Francisco Avelino (2010) *Migração em Cabo Verde – Perfil Nacional 2009*, Geneva: Organização Internacional para as Migrações (OIM).

CASTELLS, M. (1991) *The Informational City*, Oxford: Blackwell.

_____. (1996) *The Rise of the Network Society*, London: Blackwell.

_____. (1997) *The Power of Identity*, London: Blackwell.

_____. (1998) *End of Millennium*, London: Blackwell.

DIAS, Juliana B. (2002) “*Língua e poder: transcrevendo a questão nacional*”. *Mana* 8 (1): 7-27.

DE SANTIS, H. (2003) “Mi Programma Es Su Programa: Tele/Visions of a Spanish Language Diaspora In: North America”, In: K. KARIM (ed.) *The Media of Diaspora*, London: Routledge.

FERNANDES, G. (2002) *A Diluição da África*, Florianópolis: Brasil: USFSC.

FIELDMAN-BIANCO, B. (2001) “Colonialism as a Continuing Project: the Portuguese Experience”, *Identities*, vol. 8: 477-482.

FIGUEIREDO, A. (1975) *Portugal: Fifty Years of Dictatorship*, Harmondsworth: Penguin Books.

FONSECA, M. and Malheiros, J. (2002) “New Forms of Migration into the European South: Challenges for Citizenship and Govern-

ance. The Portuguese Case”, *International Journal of Population Geography*, vol. 8 (2): 135-152.

GONÇALVES, M and De Andrade, L. (2003) *Pa Nu Papiá Kriolu*, Boston and Portland: M & L. Enterprises.

GRASSI, M. (2003) *Rabidantes: Comércio Espontâneo Transnacional em Cabo Verde*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Inevc (2000) *Migrações – Censo 2000*, Praia: Instituto Nacional de Estatística.

Inevc (2011) *Estatísticas do Comércio Externo*. Online. Available http://www.inec.cv/actualise%5Cdestaques%5CFiles%5CBOLETIM%20DAS%20ESTATISTICAS%20DO%20COMERCIO%20EXTERNO_RESUMO%20ANUAL_2011_final.pdf (Abril 2012)

Internet World Stats (2011) *Internet Penetration by World Region*. Online. Available HTTP: <http://www.internetworldstats.com/stats.htm>

KING, R. (2001) (ed.) *The Mediterranean Passage: Migration and New Cultural Encounters In: Southern Europe*, Liverpool: Liverpool University Press.

LESOURD, M. (1995) *État et Société aux Îles du Cap-Vert*, Paris: Éditions Karthala.

LIVINGSTONE, S. (2004) “The Challenge of Changing Audiences – Or, What is the Audience Researcher to do In: the Age of the Internet?”, *European Journal of Communication*, vol. 19(1): 75-86.

LOURENÇO, E. (1978) *O Labirinto da Saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa: Dom Quixote.

_____. (1999) *A Nau de Ícaro, seguido da Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa: Gradiva.

MASSEY, D. (2005) *For Space*, London: Sage.

_____. (2007) *World City*, London: Polity Press.

MCLUHAN, M. (1962) *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto: University of Toronto Press.

Melo, Sónia (2008) “Cape Verdean Transnationalism on the Internet” In: BATALHA, L. and CARLING, J. (eds.) *Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

NAFICY, H. (2003) "Narrowcasting In: Diaspora: Middle Eastern Television In: Los Angeles", In: K. Karim (ed.) *The Media of Diaspora*, London: Routledge.

PAOLILLO, J, Pimienta, D., Prado, D. et al. (2005) *Measuring Linguistic Diversity on the Internet*, Paris: Unesco.

Rose, R. (2005) "Language, Soft Power and Asymmetrical Internet Communication", *Research Report No. 7*, Oxford Internet Institute: The University of Oxford.

SIDAWAY, J. (2000) "Iberian geopolitics", In: K. Dodds and D. Atkinson (eds) *Geopolitical Traditions: A Century of Geopolitical Thought*, London: Routledge.

_____. (2001) "Rebuilding Bridges: a critical geopolitics of Iberian transfrontier cooperation In: a European context", *Environment and Planning D: Society and Space* 19: 743-778.

Sidaway, J. and Power, M. (2005) "The tears of Portugal": empire, identity, 'race', and destiny In: Portuguese geopolitical narrative", *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 23(4): 527-554.

SIEBER, T. (2002) "Composing Lusophonia: Multiculturalism and National Identity In: Lisbon's 1998 Musical Scene", *Diaspora*, vol. 11(2): 163-188.

_____. (2005) "Popular Music and Cultural Identity In: The Cape Verdean Post-Colonial Diaspora", *Etnográfica*, vol. IX (1): 123-148.

SOUSA-SANTOS, B. (2002) "Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-Identity", *Luso-Brazilian Review*, vol. 39(2): 9-43.

TEIXEIRA, N. (1992) "From Neutrality to Alignment: Portugal In: the Foundation of the Atlantic Pact", *Luso-Brazilian Review* 29(2) 113-126.

VALE DE ALMEIDA, M. (2004) *An Earth-Colored Sea: "Race," Culture, and the Politics of Identity In: the Postcolonial Portuguese-Speaking World*, New York: Barghahn.

VASCONCELOS, J. (2004) "Espíritos Lusófonos numa Ilha Crioula: Língua, Poder e Identidade em S. Vicente de Cabo Verde", In: J. CABRAL and C. CARVALHO (eds) *A Persistência da História: Pas-*

sado e Contemporaneidade em *África*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

VEIGA, M. (1982) *Diskrison Strutural di Lingua Kabuverdianu*, Praia: Instituto Cabo-Verdiano do Livro.

_____. (1995) *O Crioulo de Cabo Verde: Introdução à Gramática*, Praia: Instituto Cabo-Verdiano do Livro.

WELLMAN, B. and Haythornthwaite, C. (2002) (eds). *The Internet In: Everyday Life*, Oxford: Blackwell.

Em algum lugar da África: turismo e africanidade em Cabo Verde

Andréa Lobo

O presente artigo pretende explorar algumas imagens de África que permeiam o que poderíamos denominar genericamente de imaginário ocidental. O objetivo é de refletir sobre as representações acerca do continente construídas por *outsiders* e como estas têm afetado as autorrepresentações e as construções identitárias em determinados contextos. A proposta é menos ambiciosa do que pode parecer ao leitor após a leitura destas primeiras linhas. Primeiramente porque não se trata de uma nova perspectiva, como veremos alguma tinta já tem sido gasta nesta temática. Além disso, o vasto tema que pretendo abordar tem uma ancoragem etnográfica circunscrita, o que me permite navegar com maior segurança por um terreno que guarda os perigos das generalizações e homogeneizações que tanto nos assombam. Reformulando, portanto, minhas intenções são de refletir sobre os sentidos de africanidade em disputa na relação entre cabo-verdianos e turistas europeus que se deslocam para o arquipélago em busca de experiências africanas em um cenário calmo, paradisíaco, exótico e tropical. Tais categorias, que permeiam os folders, sites e revistas de turismo no arquipélago, serão analisadas como formas de representação e de autorrepresentação neste contexto relacional que a viagem turística produz.

Cabo Verde é um cenário interessante para pensar tais questões uma vez que sua africanidade é, por si só, um tema de disputa. Diversos autores têm abordado as ambiguidades, tensões e estratégias presentes na elaboração da identidade dos ilhéus.¹ Reflexões e posicionamentos sobre a nação cabo-verdiana oscilam entre os polos de um *continuum* entre duas matrizes, a europeia e a africana, ambas bases da formação social crioula (Trajano Filho, 2003; Furtado, 2013; Anjos, 2003, Vasconcelos, 2007). Minha contribuição para este debate é de demonstrar que as imagens construídas cultural e contextualmente sobre Cabo Verde enquanto África podem estar em conflito, mas não necessariamente em oposição. Um olhar atento sobre as configurações que o turismo tem assumido nas ilhas de Cabo Verde pode ser um caminho interessante para revelar a complexidade deste debate para além das arenas do debate intelectual e dos discursos políticos em torno da nação Cabo Verde. Centraremos nas estratégias de construção de (auto)imagens deste arquipélago africano no mercado turístico europeu, cenário de beleza e tranquilidade ímpar, mas com uma pitada de exotismo *a la África*.

O continente africano é um dos roteiros do exótico quando se trata do turismo no sentido Norte-Sul, este fluxo tem sido foco de um conjunto de análises antropológicas que exploram práticas e significados do encontro entre os viajantes e os romantizados nativos ou locais (Kasfir, 1999; Steiner & Philips, 1999; Bruner, 1992; Comaroff & Comaroff, 2009). Tais estudos têm demonstrado que o consumo turístico das práticas culturais mercantilizadas e não mercantilizadas é palco de uma tensão criativa entre representação e identidade com muitas variáveis, nas quais as representações para os outros e as autorrepresentações não são mutuamente exclusivas e muito menos, redutíveis à fórmulas dicotômicas empobrecedoras. Conforme salienta Bruner (1992), de forma genérica o turismo contemporâneo envolve viagem de pessoas ocidentais em escala massiva às margens do império e às periferias da modernidade. Em resposta, os locais, juntamente com agentes de turismo e produtores, entendem os desejos do turista e retrabalham suas culturas indígenas para construir novas culturas emergentes, especificamente para

¹ Nesta coletânea, Trajano Filho toma este como o tema de seu capítulo.

os turistas (1992:10). Nesse contexto, identidades são performadas ativamente, como resultado de processos de escolhas.

Para o autor as imagens sobre África enquanto espaço do exótico são alimentadas a partir de conexões com as experiências coloniais. Uma rápida olhada para o universo cinematográfico nos serve de exemplo. Dentre tantas produções destaco duas, uma norte-americana e outra alemã, ambas ganhadoras de estatuetas do Oscar. Na década de oitenta, temos o filme *Out of Africa*², um drama romântico que se passa no Quênia dos finais dos anos 1910. O filme é baseado na obra de Karen Blixen, escritora dinamarquesa que é a protagonista. O enredo aborda uma história dramática de amores e decepções entre ela e dois homens e entre ela e o Quênia.

Meu segundo exemplo vem do cinema alemão, *Nirgendwo In: Afrika (Nowhere In: Africa)*³ também é baseado em dados autobiográficos da autora Stefanie Zweigse. A história de uma família alemã de origem judia se passa nos anos de 1930 e o palco é também o Quênia, então colônia britânica que serviu como rota de fuga de algumas famílias de judeus no período da segunda guerra mundial.

Ambas as histórias apresentam um perfil dramático que intercala sagas familiares, dramas amorosos entre casais em contextos de situações coloniais que conectam europeus com o continente africano. Mais de que um cenário ou um palco no qual se desenrolam os dramas das personagens, a África surge como personagem central em sua natureza altamente perigosa, mas exuberante; e em seu povo, exótico, selvagem em sua cor e costumes, mas rapidamente amáveis, doces, amigos e, quem sabe, sábios em sua selvageria. Nas duas produções a África exótica é fortemente explorada em seus cenários deslumbrantes e em seus inúmeros

2 Além de outros prêmios o filme ganhou sete Oscars e foi indicado em mais quatro categorias em 1986. Foi vencedor nas categorias de melhor filme, melhor diretor, melhor roteiro adaptado, melhor fotografia, melhor trilha sonora original, direção de arte e melhor som; e indicado nas categorias de melhor ator coadjuvante (Klaus Maria Brandauer), melhor atriz (Meryl Streep), melhor figurino, melhor edição.

3 Entre outros prêmios, em 2002 a produção ganhou o Oscar de melhor filme estrangeiro da academia norte-americana.

perigos. O nativo que personifica a pureza e postura servil entremeadas por uma amizade sincera também se torna ponto central nas duas narrativas. E nesta mistura dramática de dificuldades, medos, superações, negações e preconceitos surgem heroínas e seu amor profundo por um país (que simboliza um continente) que passam a chamar de seu e que aprendem a amar.

Trago estas imagens cinematográficas ao leitor porque creio que elas sintetizam um tipo de construção sobre o continente que reflete o que muitos turistas buscam ao se dirigir para cenários africanos. Bruner (1992) analisa uma atração que é foco do turismo étnico no Quênia e que é intitulada *Out of Africa Sundowner*. O nome da atração advém do filme aqui citado, que é exibido durante a viagem de avião na rota para a África. A brochura da agência de turismo que descreve a atração diz, “*Standing at the precipice of the escarpment, the Sun setting low amidst Orange and Pink Sky, it is easy to see why Africa so inspired Karen Bliwen and Dennis Finch-Hatton.*” (1992:83). Conforme analisa o autor, a brochura convida o turista para experienciar o cenário não do ponto de vista do filme ou dos atores, ou do ponto de vista do livro ou da autora, mas do ponto de vista dos principais caracteres que compõem a história. “*It is all make-believe*” (:83). Complementando o cenário, os turistas sentados são envolvidos por um grupo Masaai que apresenta uma dança tradicional e em seguida rompe as barreiras entre turistas e nativos convidando-os para dançar juntos. Os guerreiros Masaai tornam-se, então, *tourist-friendly*.

Bruner e outros autores exploram muitas outras formas que o dito turismo étnico pode assumir bem como sua complexidade enquanto espaço social de interação, entretanto, os caracteres aqui brevemente esboçados, tanto nos dois filmes quanto no exemplo etnográfico explorado por Bruner, parecem estar presentes com maior ou menor intensidade enquanto elementos constitutivos do tipo de turismo que embasa meus argumentos neste artigo: a natureza e o nativo exótico construídos por um conjunto de símbolos do que é (ou seria) a África. Símbolos que guardam muito de perspectivas construídas a partir de uma África colonial.

Mas se Cabo Verde, ponto geográfico de minha análise, pode ser localizado como África (e assim é situado e explorado nos folders e sites turísticos), definitivamente não corresponde às imagens das savanas ou selvas africanas tão exploradas pelo cinema, pela literatura e pelas agências de turismo que vendem *tours* aos safáris ou à uma África tradicional que, afinal, não está tão perdida assim. Cabo Verde se apresenta ao turista mais como um destino “*sea, sun and sand*”, ilhas com praias paradisíacas, de extensões intermináveis, desertas e inexploradas e, claro, prontas para serem descobertas. Dentre os nativos não encontramos guerreiros e suas praticas imortalizadas em livros ou museus, mas um povo descrito como pacato, hospitaleiro, com a marca da tranquilidade e da abertura a amizade tão típica dos locais. Tudo isso com uma pitada de exotismo, pois aqui também há cultura, uma cultura mestiça, mas com raízes autenticamente africanas que se revelam no artesanato, na dança, na música e nos corpos dos ilhéus.

Todos estes ícones presentes nas construções de Cabo Verde para o turista refletem uma tensão presente na própria história do arquipélago, marcada por uma relação pendular com o continente africano, ora de aproximação ora de distância. Esta negação e afirmação de uma africanidade aparecem no discurso turístico revelando toda a complexidade que esta ambiguidade encerra. Ser e não ser África possibilita uma estratégia discursiva que atrai turistas interessados no exótico que uma África imaginada representa, mas sem correr os riscos que esta mesma imagem carrega em si. Desta forma, produtores turísticos e população local exploram este lugar *In: between* no qual se insere Cabo Verde geográfica e culturalmente; tanto quando exploram as características únicas do arquipélago, distante do continente, quanto o aproximam dele uma vez que incorporam em suas descrições símbolos e signos de uma africanidade. Desta forma, o discurso turístico satisfaz, a depender do contexto, as especificidades das ilhas e a “experiência africana” buscada pelos turistas. São estas estratégias que serão o foco da análise que segue.

CABO VERDE E O TURISMO

No contexto do espaço atlântico tropical, o Estado cabo-verdiano passou a valorizar o turismo enquanto estratégia de desenvolvi-

mento no princípio da década de 80. De maneira mais sistemática, é a partir de 1986, com o Terceiro Plano Nacional de Desenvolvimento, que se verifica um cuidado especial reservado ao desenvolvimento turístico ligado à valorização da paisagem local. Em outros trabalhos (Lobo, 2001 e 2012), aponte para uma transformação no discurso sobre a paisagem no período pós-independência, de feia, hostil e sem atrativos para uma visão em que “o árido é belo”. A mudança de perspectiva pode ser percebida nos programas de planejamento que passam a tratar o turismo como “a grande saída para Cabo Verde alcançar o rumo do desenvolvimento” (República de Cabo Verde, 1997) e a convidar os investidores a explorar as belezas naturais e culturais das ilhas.

Nos documentos, a influência benéfica do turismo se daria, imediatamente, em dois níveis: primeiro, traria desenvolvimento econômico, mais empregos e oportunidades de investimento para o país. Num segundo nível, pela valorização turística se daria um processo de resignificação da paisagem pelos próprios habitantes das ilhas. Essa tendência começou a ser contemplada no período pós-independência, mas só veio ganhar força no fim dos anos 80 graças aos estrangeiros que assumiram o desafio dos primeiros investimentos.

José Maria Semedo, geógrafo e pesquisador cabo-verdiano, retrata em uma conversa o reflexo dessa mudança de perspectiva sobre a natureza das ilhas no caso da Ilha da Boa Vista⁴.

Até fim dos anos 80 Boa Vista era uma ilha pobre e até maldiziam de suas dunas, que invadiam as portas das casas e ameaçavam a própria permanência da população nas vilas. Por todos os cantos do arquipélago, Boa Vista era conhecida como uma ilha perdida e desertificada pela areia. Hoje, afinal, as dunas são o maior recurso da ilha e ela é descrita como uma ilha com grandes potencialidades. Antes (por volta de 1977) brincavam com um aluno meu, boa-vistense, dizendo que o governo deveria vender Boa Vista para os russos e transferir seus pouco mais de 3.000 habitantes para São Felipe (na ilha de Santiago), assim Cabo Verde ganha-

4 O caso desta ilha, de sua transição de ilha periférica para o lugar central que ocupa hoje no turismo nacional será tratado no próximo tópico.

ria muito dinheiro e resolveria todos os seus problemas! Hoje ninguém pensa assim, muito pelo contrário, a secura e as dunas são potencialidades naturais e têm transformado Boa Vista numa ilha muito importante.

Desta forma, num contexto de valorização da aridez e do que Cabo Verde tem como maior recurso, o mar e as praias, ilhas como Sal, Boa Vista e Maio passaram a crescer em importância e a serem contempladas num discurso nacional de desenvolvimento. Cada uma das dez ilhas que compõem o arquipélago, entretanto, apresenta percursos e atrativos diferenciados e, com suas particularidades, atraem investidores estrangeiros em momentos distintos da história recente do arquipélago.

Em um dos raros trabalhos que abordam a questão turística em Cabo Verde, Santos (2009)⁵ sistematiza dados que muito nos informam sobre os resultados deste processo de incorporação do turismo como via para o desenvolvimento do arquipélago. Ao ser assumido pelo governo como um setor estratégico desde o pós-independência, o que se colhe hoje é que “em Cabo Verde o turismo constitui a principal fonte de riqueza nacional, representando cerca de 20% do PIB, e é um setor para o qual se canalizam mais de 90% dos investimentos externos. Em 2008 entraram no país 333.354 turistas, num contraste gritante com os 52.000 de dez anos antes” (Santos, 2009:01).

Os anos 2000 são marcados por uma passagem do turismo enquanto estratégia presente nos documentos governamentais para a materialização dos investimentos, um exemplo está no número de aeroportos internacionais, até 2005 o país contava somente com o Aeroporto Internacional da Ilha do Sal, hoje são já quatro distribuídos nas Ilhas do Sal, Boa Vista, Santiago e São Vicente. Como consequência cresce a diversidade de destinos internacionais com conexão direta para as ilhas bem como o número de operadoras aéreas e de turismo que “vendem” as belezas de Cabo Verde no exterior.

O crescimento vertiginoso ocorre graças aos investimentos, em sua maioria por parte de europeus e suas redes de hotelaria que se

⁵ Em uma pesquisa inicial, encontrei mais dois trabalhos sobre esta temática para o país. Ver Amarante, 2012 e Mota 2014.

instalam nas ilhas. A abertura e os incentivos fiscais oferecidos pelo governo cabo-verdiano, somados às condições econômicas e políticas do país considerando o contexto dos demais países da África Ocidental no qual se insere, têm atraído investidores italianos, portugueses, alemães. Por fim, é preciso considerar também sua localização geográfica como fator atrativo tanto para os investidores quanto para os visitantes.

No que diz respeito aos hóspedes, em 2008 foram os turistas oriundos do Reino Unido, Itália e Portugal os mais representativos no arquipélago, representando 23,2%, 18,6%, 14,9% das dormidas, respectivamente (INE-CV 2008). Das ilhas que se destacam como destino temos a Ilha do Sal ainda em primeiro lugar, seguida da Ilha da Boa Vista (que a partir de 2008 se encaminha para assumir o posto de principal destino sendo foco de um *boom* de investimentos), Santiago e São Vicente (as ilhas de Santo Antão, Fogo e Maio também são bastante procuradas).

Quando voltamos nossos olhares para a dimensão dos investimentos no setor reforçamos a constatação do crescimento rápido. Santos apresenta os seguintes dados:

“estima-se que daqui a 3/4 anos o país conte com cerca de 16 mil camas, representando cerca de 17 mil postos de trabalho. Hotéis, resorts de luxo, marinas, aquaparks e projetos de imobiliária turística vão preencher as principais orlas marítimas do país. No Sal, estão já aprovados nove grandes projetos a concluir em 10 anos, num total de mais de 2500 hectares construídos. Para S. Vicente está projetado um empreendimento de luxo que representa o maior investimento turístico alguma vez feito em Cabo Verde. O Cesária Resort irá custar perto de um bilhão e meio de euros para comportar cerca de 35 mil pessoas e mais de 3000 postos de trabalho diretos” (Santos, 2009:43).

Complementando este quadro, no próximo tópico analisaremos os investimentos dos últimos quinze anos na Ilha da Boa Vista. Dada sua proximidade com a ilha do Sal (apenas quinze minutos de avião) não tardou muito para Boa Vista ser conhecida pelos turistas e, conseqüentemente, por investidores. A ilha tem sido construída como polo turístico promissor por ter um potencial maior que o da ilha do Sal devido à extensão de sua costa e por possuir uma paisa-

gem mais diversa. Enquanto os investimentos turísticos na primeira estão praticamente restritos à praia de Santa Maria, Boa Vista oferece inúmeras opções de praias ao longo de sua costa, além das dunas e das pequenas vilas dispostas em pontos diferenciados da paisagem. Para além dos fatores naturais, observaremos a construção da cultura boavistense como um fator de atração aos visitantes.

DESCOBERTA E ASCENSÃO DE UM NOVO PARAÍSO TURÍSTICO EM CABO VERDE

Boa Vista é a primeira ilha onde o sol derrama os seus raios dourados, por ser a mais oriental do arquipélago de Cabo Verde e a mais próxima da costa ocidental africana.

Do seu achamento pelas Caravelas de António de Noli, a 3 de maio de 1460, passando pelo seu povoamento até meados do século XIX, a ilha conheceu períodos áureos de sua história. Com efeito, empório das ilhas de Barlavento, no século XIX, Boa Vista veria sua Igreja Matriz, a de S. Roque do Rabil, indicada para Catedral da Colônia, tendo em conta seu crescimento em riqueza, em edifícios de tipo europeu e em importância social, teria o privilégio de ser proposta para capital de Cabo Verde.

O destino quis que a ilha, ainda no século XIX, se destronasse e se calasse perante suas então rivais, S. Vicente e Santiago, e se resumisse, lembrando o poeta boa-vistense Daniel Felipe, a um 'ponto anônimo da carta', à espera, do mioceno a esta parte, de um príncipe encantado para a desvendar naquilo que tem de mais genuíno, a natureza, e de mais nobre, a sua gente.

É com recobrado júbilo que hoje ouvimos falar com mais frequência da ilha. Será o prelúdio da chegada do príncipe encantado?

A ilha da Boa Vista espera por ti, ó príncipe. Espera-te nua, donzela ainda, nas suas praias qual branca de neve, onde a vista se perde no infinito do círculo da ilha e as águas de um verde claro e azul transportam-se para o merecido repouso da longa viagem.

É príncipe: ali está ela, oferecendo-te a paz nunca conturbada, debaixo de um clima ameno e reconfortante durante todos os

dias do ano, a uma temperatura média a oscilar entre os 22 graus e os 25 graus centígrados.

Além das praias e dunas, o mais belo da ilha é a sua gente, com sua particular e genuína morabeza, tanto no acolhimento quanto no fino trato.

António Germano Lima, *Revista Fragata* nº 22, 1999⁶.

A Ilha da Boa Vista tem sido palco deste trânsito que se intensifica a cada ano desde os fins dos anos 90, o fluxo turístico. Conforme relato de José Maria Semedo no tópico anterior, em menos de dez anos Boa Vista saiu do anonimato e da condição de ilha periférica para ganhar um lugar de destaque dentro do discurso de valorização nacional face ao mundo externo. Assim como a africanidade de Santiago e a boemia de São Vicente, as belezas naturais da Boa Vista teriam sido incorporadas neste discurso de nação que encara o turismo como “a grande saída para o desenvolvimento”.



Deserto de Viana e Praia de Chaves (Fotos: Mario Costa)

Foi no começo dos anos 90 que começaram os investimentos visando à criação de uma infraestrutura para o recebimento de turistas. O primeiro hotel foi construído no centro da Vila de Sal-Rei por um francês que já estava sediado na ilha do Sal e que dizia ter encontrado na Boa Vista “o melhor lugar do mundo para

⁶ A *Revista Fragata* é a revista de bordo da companhia aérea cabo-verdiana TACV. A edição citada é dedicada ao tema “Cabo Verde o país turístico”. Atenção especial é dada à ilha da Boa Vista nesse volume.

viver”. A construção do Hotel Dunas possibilitou o fluxo de italianos e outros europeus, fazendo crescer o interesse dos primeiros em investir no local. Por sua vez, o governo facilitava a tais investidores a compra de terrenos e disponibilizava a pouca estrutura existente para a construção dos investimentos.

A virada turística começa a dar seus sinais em 1994. O marco foi a construção do hotel *Marine Club* por italianos na Praia de Cabral, vizinha à Vila de Sal-Rei. Ainda no mesmo período, dois outros complexos foram viabilizados também por italianos, o *Hotel Estoril Beach*, logo à entrada de Sal-Rei, e o *Village de Chaves*, na praia de mesmo nome localizada próxima à vila do Rabil (ambos em 1996).

Em 1998, Boa Vista já recebia os primeiros fluxos de turistas italianos, o que incentivou a pequena elite local (formada prioritariamente por ex-emigrantes) a construir pousadas, restaurantes tradicionais e mercearias que pudessem oferecer serviços ao turista interessado no modo de vida local.

Após esse primeiro ciclo de investimentos, em que foram construídos a um só tempo cerca de cinco unidades hoteleiras de médio porte, os esforços se concentraram na melhoria e na ampliação de tais estruturas, bem como na criação de outras que complementam e que prestam serviços aos turistas: escolas de *windsurf* e mergulho, lanchonetes, espaços com internet, discotecas, lojas de artesanato, centros de aluguel de carros, motos de areia e bicicletas, sorveterias, entre outros. Ao governo local, coube a tarefa de melhorar a imagem das vilas com a reforma de praças e fachadas das casas, capacitação de jovens e criação de um Centro de Atendimento ao Turista.

No ano de 2002, começou uma nova fase de investimentos com a construção de dois complexos hoteleiros, os chamados *resorts*. Ambos distantes de Sal-Rei e com estrutura para hóspedes que desejam conforto e pouco contato com a população local. A propaganda em torno de tais complexos turísticos centrava no fato de serem os primeiros *resorts* cinco estrelas de Cabo Verde (cada um com mais de 700 leitos).

Tais investimentos foram inaugurados entre 2008 e 2009 em praias distantes da vila principal e têm como proposta o turismo de *resort* com amplo espaço de lazer e com capacidade de carga que varia entre 300 e 800 quartos. Os três principais empreendimentos fazem parte de grandes redes de hotelaria com renome internacional, as redes RIU e Iberostar são dois exemplos. Paralelamente há um conjunto de empreendimentos imobiliários em curso para construção de condomínios à beira mar, focando também o mercado europeu.

Os governos, local e nacional se apropriam desta nova fase como sendo o *turning point* na história da Boa Vista, passando de ilha periférica e sem importância para assumir o lugar de uma das principais ilhas do arquipélago, movimentando a economia nacional. O Primeiro Ministro do país, ainda em 2005, José Maria Neves, estimava que até 2020 atingir-se-ia a capacidade de hospedagem de 30.000 leitos, estimativa considerada absurda por muitos. O fato é que a previsão não parece estar muito longe de se concretizar.

Na ótica da população local, e mesmo dos primeiros investidores italianos que já vivem na ilha há cerca de 20 anos, tudo aconteceu de forma muito rápida. O discurso é de que as pessoas ainda estão sob o impacto do *boom* de desenvolvimento na ilha e ainda não sabem como lidar com isso. Diante da perspectiva de crescimento vertiginoso, há um clima de preocupação geral e um misto de sentimentos ambíguos sobre o que o turismo tem trazido para a vida local e o que será do futuro da ilha. Porém, se a nova condição impõe preocupações, a população local não tem assistido a tudo isso passivamente. Se é sabido que os investimentos de grande porte só envolvem os locais periféricamente, especialmente os jovens têm conseguido espaço tanto como trabalhadores das redes de hotelaria, restaurantes e bares quanto têm sido protagonistas em pequenos empreendimentos que, sobretudo, exploram as especificidades naturais e culturais que atraem os turistas.

A ILHA FANTÁSTICA⁷

Quando cheguei a Cabo Verde pela primeira vez, em 1999, meu ponto de referência era a capital do país, Cidade da Praia na Ilha de Santiago. Porém, sempre era lembrada de que deveria conhecer as demais ilhas. O discurso era de que cada ilha é um universo particular, uma bem diferente da outra em sua geografia e nas características de seus moradores. Após São Vicente, Boa Vista era a que tinha as melhores referências de amigos e informantes. Era caracterizada como a ilha das mais belas praias, de gente pacata e tranquila, das dunas de areia branca, da origem da Morna⁸, dos deliciosos frutos do mar, da fartura de peixes.

Diante de tais referências, não pude deixar de reservar alguns dias de minha estada nas ilhas para conhecer tamanha beleza. A chamada ilha fantástica não negou sua fama, me encantou por sua paisagem árida misturada a dunas de areias branquíssimas e a um mar de águas azuis esverdeadas que nada deve às imagens das ilhas polinésias vendidas nas revistas de paragens exóticas. Como afirma Germano Lima na abertura da sessão anterior, mistura-se às belas paisagens a hospitalidade de sua gente, a música, as serenatas e o ambiente pacato que encanta à primeira vista. Em poucos dias na ilha, já me sentia em casa, com “amigos” que me cobriam de mimos, desde o pão quente feito no forno à lenha pela manhã, passando pelas deliciosas lagostas ao jantar, até chegar às paródias noturnas regadas a muita música e boa dança.

Após dias envolta neste ambiente, a hora da partida doía em meu coração. Deixar os já amigos queridos, o clima de festa e a beleza da vida em uma localidade com menos de 5.000 habitantes, mas repleta de tantos encantos, me trouxe lágrimas nos olhos quando o pequeno avião da TACV⁹ levantou suas rodas. Minha relação com Boa Vista e sua gente não acabou ali, idas e

7 Em referência ao título do livro de Germano Almeida, escritor e poeta cabo-verdiano nascido na Boa Vista.

8 Estilo musical genuinamente cabo-verdiano. Sobre sua origem e importância no contexto nacional ver Dias, 2004.

9 Transportes Aéreos de Cabo Verde

vindas marcaram minha história e por diversas vezes pude observar tal sequência de fatos se repetir com muitos dos inúmeros turistas que pela ilha passam anualmente.

Os turistas são predominantemente de origem europeia, sendo que mais de 70% são da Itália. Em segundo lugar, estão alemães, franceses e ingleses. Um importante grupo é composto por pessoas de alto poder aquisitivo que seguem em grupos organizados e se hospedam nos luxuosos hotéis e resorts, outros são viajantes independentes que ficam nos estabelecimentos dentro da vila. Os primeiros já têm os dias preenchidos num cronograma proposto pelas agências de viagens na Europa e no sistema *all inclusive*. Os demais preferem interagir no dia a dia da ilha, comendo a comida local, hospedando-se em pousadas, em busca de uma experiência mais intimamente “africana”.

Um investidor italiano que chegou à ilha em 1997 para trabalhar no *Marine Club* e em 2005 administrava dois pequenos hotéis na Vila de Sal-Rei, afirma haver dois tipos de turistas que procuram a Boa Vista:

Primeiro tem os viajantes, com passaporte todo carimbado, em busca do exótico. Estes são mais espertos e sabem o que vão encontrar na África. Não reclamam se não encontram uma comida em condições, estão interessados na aventura, no contato com a população local e na vida tradicional. São europeus de maior poder aquisitivo, que têm mais liberdade para viajar em baixa estação e que vêm em qualquer época do ano. No começo, estes eram os únicos que procuravam a Boa Vista.

Agora já temos um segundo grupo que começou a chegar em 2001, os turistas de massa. Eles surgem em consequência de mais companhias de turismo interessadas na Boa Vista, o que leva a mais concorrência e a baixa de preços. Estes turistas têm o passaporte limpo, geralmente, estão em sua primeira viagem e não estão interessados na vida local, mas em um bom hotel com praia, piscina e o contato com os locais acontece nos espetáculos dos hotéis e nas atividades organizadas dentro destes espaços. Eles vão do aeroporto para o hotel, não vão para a vila e não são autônomos, querem a comida que comem na Itália e não abrem mão do conforto.

A conversa com este investidor sintetiza diversos elementos presentes na dinâmica turística das ilhas. O primeiro aspecto nos leva a um dos dois tipos de turistas que se dirigem ao arquipélago, o turista de *resort*. Este é um personagem que carrega o estigma da busca por uma experiência não autêntica, uma vez que procura um destino exótico, mas na segurança do hotel. Bruner (1992), ao analisar o turismo étnico de luxo, nos lembra que hotéis não são somente lugares para dormir, são atrações turísticas em si. Os hotéis quatro e cinco estrelas da Ilha da Boa Vista, sem dúvida, se encaixam nesta categoria. Um passeio pelos sites é suficiente para nos fornecer a combinação entre o luxo em ambiente inusitado. Vamos a alguns exemplos:

“Se sempre sonhou ver a fascinante paisagem das áreas vulcânicas de Boa Vista, Cabo Verde, no meio do oceano Atlântico, o novo complexo ClubHotel Riu Karamboa (Tudo Incluído 24h) dá-lhe essa oportunidade. O ClubHotel Karamboa, situado numa infinita praia de areia branca com água cristalina, oferece as melhores vistas desta área com dunas que beijam a costa.

Considerando a aparência desértica da região, é difícil acreditar que aquelas costas alguma vez estiveram cobertas por vegetação. Porém, recorrentes secas e uma fraca política agrícola reduziram Boa Vista e Cabo Verde a uma paisagem seca, quase lunar. No entanto, isso não impediu que a ilha esteja repleta de locais com praias espetaculares, tal como a praia das Tartarugas, praia Chaves, Santa Mónica e o cemitério de golfinhos. Não perca as várias excursões nas proximidades do ClubHotel.”¹⁰

“O Hotel Riu Touareg (Tudo Incluído 24h) situado em Boa Vista, Cabo Verde, oferece um serviço completo para garantir que a sua estadia neste hotel de 5 estrelas é uma experiência inesquecível.

À noite, poderá dançar ao som dos melhores ritmos africanos na discoteca, ouvir música ao vivo, assistir a espetáculos ou simplesmente desfrutar da brisa de Cabo Verde no bar. No horizonte de Boa Vista e das suas irmãs cabo-verdianas, poderá apreciar uma paisagem seca, quase lunar, outrora coberta com vegetação que

¹⁰ Fonte: <http://www.riu.com/pt/Paises/cabo-verde/boa-vista/clubhotel-riu-karamboa/>

foi destruída pela seca. No entanto, a ilha está repleta de locais com praias espetaculares, tais como a praia das Tartarugas, praia Chaves, Santa Mónica e o cemitério de golfinhos.”¹¹

Características com atributos negativos - deserta, lunar, vulcânicas, secas - são combinadas com a inesperada exuberância de uma paisagem que, inusitadamente, se apresenta como espetacular e paradisíaca. Soma-se a isso a possibilidade de experienciar os ritmos africanos com música ao vivo e espetáculos de dança. Tudo vivido em ambientes cinco estrelas com muitas opções de lazer e serviços disponíveis aos hóspedes de todas as idades. Cada um destes complexos turísticos oferece, em média, 800 quartos e uma enorme área de lazer com piscinas, academias, áreas de massagem, jardins, bares, restaurantes etc. Em se considerando as proporções populacionais da ilha (cerca de 11.000 habitantes conforme o censo de 2010 – dados do INE) o tamanho dos empreendimentos é algo a considerar.

Este turismo de *resorts* que se pretende como um fluxo de massa nos permite explorar continuidades e discontinuidades do trânsito norte-sul. As pessoas parecem estar reproduzindo a velha posição de sujeitos coloniais que “exploram” e passeiam pelas paisagens locais, pelos nativos primitivos e pelas praias selvagens e paradisíacas. Nas palavras de Bruner, são “realeza” e esperam ser tratadas como tal (1992:14). Por sua vez, os *resorts* parecem preencher estas expectativas a contento.

Este é um ponto central ao qual retornaremos mais adiante, representações correspondidas geram conforto aos turistas e a capacidade de ler tais representações externas e, de certa forma, incorporá-las na autorrepresentação que será mercantilizada no contato turístico parece ser a chave encontrada em determinados locais para que o turismo se desenvolva.

Porém, antes de seguir para este aspecto do argumento quero retornar ao outro tipo de turista presente na fala de meu interlocutor, o turista que deseja interação, aventura e uma experiência genuinamente autêntica. Definido como aquele que tem o passaporte todo carimbado, o que deseja aventura e abre mão do conforto, este

11 Fonte: <http://www.riu.com/pt/Paises/cabo-verde/boa-vista/hotel-riu-touareg/index.jsp>

tipo de viajante busca interação e os locais também devem saber ler suas representações no sentido de correspondê-las. É para este turista que a principal vila da ilha, a Vila de Sal-Rei, se prepara com pequenas pousadas no estilo *Bed&Breakfast*, bares com música e dança tradicional, lojas de artesanato e agências locais de turismo que oferecem passeio e diversão conduzidos por guias locais.

Cada um a sua maneira afirma vivenciar experiências exóticas. Mas são os últimos que criam vínculos com os locais, deixam a ilha com tristeza e levam na memória dias de pura magia. Segundo dados de uma agência turística italiana com sede na Vila de Sal-Rei, mais da metade dos italianos interessados em interagir com a população local retorna à ilha para uma nova temporada de férias duas ou três vezes. O motivo principal é a saudade que sentem dos amigos que fizeram numa primeira visita, da alegria e dos bons momentos que viveram na ilha. Dos que retornam e recomendam uma temporada a amigos na Europa, as mulheres são a grande maioria.

Os atrativos naturais são o cartão de visita da Boa Vista, mas a experiência com a cultura local é o que parece deixar marcas. Um jornalista cabo-verdiano comenta que esta é uma “ilha com alma, a mesma que recebe quem a visita com hospitalidade que já não se encontra em todo o país”. Então, se as belezas naturais atraem para uma primeira visita, é a hospitalidade do boa-vistense que deixa saudades e faz o turista voltar. Mesmo aqueles que não estão em busca de interação com os locais, encontram nos hotéis a receptividade dos funcionários, especialmente os “animadores”. O grupo de animadores que trabalha nos hotéis é formado por moças e rapazes jovens e bonitos que têm a função de animar os hóspedes, ou seja, acompanhá-los nas refeições, nos passeios pelas praias, nas atividades esportivas e de lazer, são eles que dançam nas noites cabo-verdianas dos hotéis e acompanham os turistas nas investidas noturnas a danceterias e bares. A relação com estes jovens pode ser intensa e culminar em amizade ou relação amorosa.

Enquanto estes têm uma experiência “controlada” com a população local, o outro diz interagir mais intensamente com a população da vila, frequenta restaurantes locais, vai ao mercado, aos bares, faz passeios com os condutores (espécies de taxistas) que os

guiam por excursões nas mais belas praias, tentam aprender palavras em crioulo, acabam por se juntar às maltas de jovens nas noites de paródia, chegando a visitar suas casas e conhecer as famílias. Esses turistas são caracterizados como pessoas simples, “brancos sem frescura”. Nesse caso, o encontro vai além dos funcionários do hotel ou de um grupo que está mais próximo do ambiente preparado para receber o turista e chega a uma parcela da população que não está, necessariamente, em busca de envolvimento com outros.

Na enquete que realizei em 2005 com 46 italianos e italianas identificados pelos boa-vistenses como “turistas sem frescura”, 28 estavam em sua segunda ou terceira visita à ilha e, daqueles que a visitavam pela primeira vez, 14 diziam querer retornar em outra oportunidade. As razões para o retorno eram sempre as mesmas: a ilha é um paraíso, as pessoas amigas e as memórias dos dias vividos são mágicas. Uma das informantes se dizia à procura de um lugar tranquilo para descansar do *stress* da vida na Europa quando procurou Boa Vista pela primeira vez, mas acabou por encontrar muito mais, encontrou amigos e agora não podia mais passar um ano sem voltar à ilha para viver dias agradáveis (utiliza a expressão *sab* em crioulo para enfatizar seu sentimento).

O ponto comum nos dois grupos de visitantes é a descrição da temporada na Boa Vista como uma experiência única e mágica. Mas para aqueles que retornam duas categorias marcam seu discurso de forma especial: além da magia da ilha, a disponibilidade da gente. Na visão deste turista que retorna ou que indica a ilha a amigos em seu país, a localidade encanta porque o boa-vistense é simpático, é bonito e é disponível. Além disso, é uma ilha particular, com uma magia que só ela tem. Este tipo de discurso também é apropriado pelos agentes de viagens nos *sites*, folders e guias sobre o local.

Dentre a população em geral, são os jovens os que mais se beneficiam do turismo. Para estes, o vínculo criado com italianos representa *status* e mais uma oportunidade possível de seguir para a emigração. A maioria deles quer entrar no mercado turístico como recepcionista, guia e, especialmente, como animador. Outros se organizam de forma mais independente, alugando carros, trabalhando como taxistas, guias ou formando grupos de dança que

se apresentam nos hotéis e restaurantes. Há ainda, os “especialistas” em frequentar os ambientes mais procurados por turistas na busca de algum tipo de aproximação. A população jovem local se beneficia do contato com o turista muito além da remuneração financeira, e isso é mais intenso para aqueles que trabalham como animadores. Além do dinheiro, eles recebem presentes e até a possibilidade de ir para o estrangeiro levados por um deles.

Daniela é uma negra de 23 anos esguia e bela. Tem o cabelo sempre bem penteado em estilo africano e as roupas são cuidadosamente escolhidas para valorizar o corpo. Quando a conheci, trabalhava no Hotel *Marine Club* como animadora e, mesmo nas horas de folga, a encontrava acompanhada por um ou mais italianos e italianas. A moça falava a língua com fluência e fazia bom uso de todos os seus atributos para conquistar a simpatia e a “amizade” dos visitantes. Apesar de reclamar algumas vezes dos “brancos” que estavam sempre a demandar sua companhia, me elencava as inúmeras vantagens do trabalho como animadora no hotel: as gorjetas, a convivência com pessoas diferentes, a possibilidade de sair da Boa Vista, os presentes que ganhava e a vida movimentada caracterizada pelo fato de não ter tempo para outras coisas, por viver cansada, e correndo entre casa, hotel e atividades com turistas. Além do trabalho no hotel era sempre convidada a participar das noites cabo-verdianas para desfilar trajes típicos da África, apresentar as danças tradicionais e, por fim, ensinar aos turistas alguns tipos de danças.



Apresentação de noite cabo-verdiana no Hotel *Marine Club*
(Foto: *Andréa Lobo*)

A difusão de um estilo de vida tal como o de Daniela e de muitos outros jovens na faixa etária de 17 a 30 anos tem influenciado alguns aspectos interessantes do padrão de vida local. O primeiro aspecto é a tendência, entre a população mais jovem, de se fixar por mais tempo na ilha, dedicando-se aos trabalhos ligados ao turismo¹². Mas o que mais nos interessa aqui é a construção de uma identidade local que atenda as expectativas que os turistas constroem ao buscar Cabo Verde como destino de férias.

Como afirma Urry (1990), o olhar do turista é construído através da diferença com formas não-turísticas de experiência social. Tal olhar não é individualizado, é socialmente construído em processos complexos de construção de um lugar como turístico graças a determinados atributos. Porém, como tenho abordado aqui, não existe um único olhar turístico, pois este varia de acordo com o grupo social, as trajetórias e o período histórico que condicionam a formação de preferência sobre o que ver e visitar (Santos, 2009:49).

Uma vez que o primeiro contato que o turista tem com o local não é o local em si, mas uma representação dele feita pelo marketing turístico, passa a ser interessante refletir sobre este processo de produção do local por especialistas que veiculam um discurso promocional do lugar turístico em linguagem publicitária.

A group of ten major and five minor islands of volcanic origin, arranged In: a semicircle In: the Atlantic Ocean: this is the archipelago of Cape Verde, natural heritage of rare beauty, made up of pristine white beaches and desert alternating with slices of green valleys that are gradually become an international tourist landmark for lovers of relaxation and untouched nature. The contact with the population In: the smaller islands is one of the ways to discover the soul of the proud and dignified people of Cape Verdean. In: Boa Vista you can breathe the magic of Africa, thanks to the boundless deserts, endless beaches and pristine oasis and is considered an itself island, pure and wild nature, In: contrast with the friendliness of its 3.500 inhabitants concentrated for the

12 Juntam-se aos boa-vistenses outros grupos de jovens trabalhadores vindos da ilha do Sal e de São Vicente que já possuem experiência no ramo do turismo e vão para Boa Vista complementar a mão de obra local neste setor.

most part *In: Sal Rei, the capital. Its appeal is to the places where time flows peacefully, when the hours are marked by the desires and not by the clock.*¹³

About 500km off the coast of West Africa is a scattering of islands that together comprise a fascinating nation. Cape Verde is a challenging place. The islands are warm and sunny all year, ranging from an average of 24C In: January to 30C In: September.

The people are a unique race – part African, part Portuguese, part any race with the temerity to land In: this isolated, wave-pummelled place since their discovery In: the mid 15th-century. Their history, until late last century, was a bleak and moving one, and the people are infused with a poetry and musicality that reflects their melancholy past.

*In: summary, Cape Verde is not a nation for people who expect to be served a dream holiday on a plate. It's for people who have a little bit of the adventurer In: them, who are curious about people and place, who will lap up the oddities that island life might throw at them.*¹⁴

*It's not just open ocean that separates Cape Verde from the rest of West Africa. Cool currents, for example, keep temperatures moderate, and a stable political and economic system help support West Africa's highest standard of living. The population, who represent varying degrees of African and Portuguese heritage, will seem exuberantly warm if you fly In: straight from, say, Britain, but refreshingly low-key if you arrive from Lagos or Dakar.*¹⁵

Se, por um lado os sites e guias apresentam as ilhas a partir de símbolos que nos remetem a uma experiência única, genuína e essencialmente cabo-verdiana – ilhas, praias de água cristalina, solo vulcânico, beleza rara, paraíso, nativos com uma mistura singular, calma, segurança e atemporal; por outro ampliam o escopo desta experiência ímpar ao inseri-la em um contexto maior geográfica e

13 Fonte: Site do Hotel *Marine Club* (<http://www.marineclubresort.com/>)

14 Fonte: <http://www.independent.co.uk/travel/africa/travellers-guide-cape-verde-2120058.html>

15 Fonte: *West Africa Travel Guide*

culturalmente, a África. Cabo Verde então, é mais do que uma experiência singular, é um lugar no qual você pode respirar a “magia da África”, afinal, estamos em um “fascinante país que se encontra a 500 km da costa ocidental africana”. O portal oficial de turismo de Cabo Verde explora, ainda, uma faceta importante das ilhas africanas: a segurança de estar em África, mas em um país com uma história marcada pela estabilidade política e econômica.

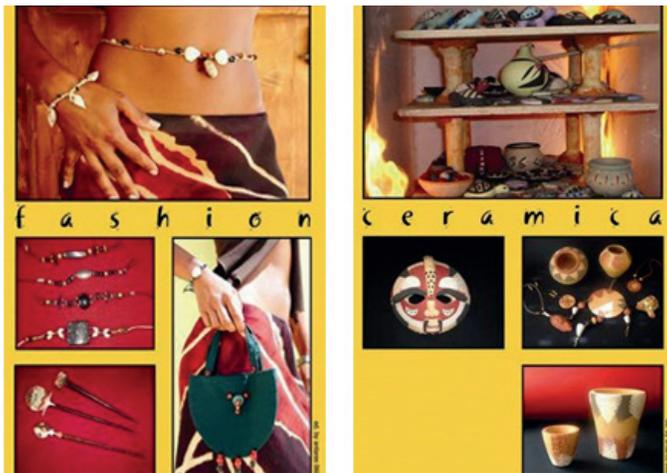
As imagens produzidas sobre o arquipélago exploram, portanto, a ambiguidade que permeia a identidade do cabo-verdiano ao longo de sua história, a especificidade das ilhas, do povo e da cultura (graças ao processo de mestiçagem e criouliização) e a pertença ao continente africano. O jogo de aproximação e distância com uma experiência genuinamente africana assume uma nova forma, aquela que “vende” Cabo Verde como um produto turístico.

Porém, mais do que analisar os símbolos presentes no discurso publicitário que produzem Cabo Verde para um público externo, é fundamental refletir sobre a circularidade deste discurso. As imagens aqui apresentadas, embora destinadas a um público externo, são apropriadas pela população local no sentido de não frustrar as expectativas dos fregueses. É neste processo circular de produção para fora e auto-produção identitária que vemos a tensão criativa entre caboverdianidade e africanidade ressurgir com novos elementos, na construção da natureza e cultura local para um público específico, o turista.

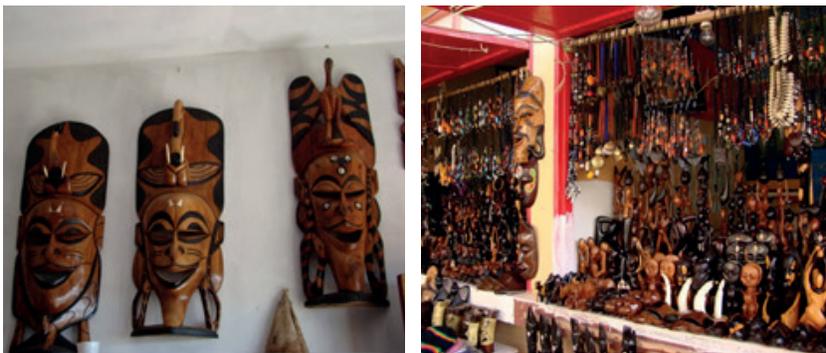
É nesse sentido que vemos jovens como Daniela vestidas com roupas feitas de tecido africano, espetáculos de música e dança que misturam sons locais e tradicionais com coreografias e ritmos da África Ocidental, a veiculação de estilos de música e dança como o Funaná e o Batuque da Ilha de Santiago (a mais africana) cada vez mais presentes nas atrações culturais da Boa Vista como representantes da “cultura caboverdiana”.¹⁶ Mas são

16 As especificidades de cada ilha e a oposição das mesmas em dois grupos, o grupo de barlavento e sotavento, são marcadores fortes da identidade do arquipélago, podendo ser contestado, inclusive, o uso da categoria identidade no singular. Um forte marcador destas diferenças está justamente na africanidade mais fortemente associada ao grupo de sotavento, do qual a ilha de Santiago faz parte. Boa Vista faz parte do grupo de barlavento.

nas lojas de *souvenirs* que vemos as imagens de África surgirem com toda a sua força no contexto do turismo local.



Fonte: Artesanato Di Terra (*site*)



Barraca com artesanato africano
(Foto: Andréa Lobo)

Kasfir (1999) afirma que os *souvenirs* são objetos que sintetizam a autenticidade do encontro entre o viajante e o romantizado nativo. Para o autor, após o fim da viagem os souvenirs são a lembrança ou fragmentos da experiência vivida, são referências metonímicas de uma vivência cultural mais ampla que será lem-

brada e objetificada. Enquanto um *token* de lembrança de uma pessoa, um lugar ou um evento tais objetos têm ainda uma dimensão compartilhada, ou seja, o significado social do souvenir é partilhado entre quem vende, quem compra e quem o vê. Nesse sentido, é um poderoso marcador da experiência vivida e da qual se deve levar, guardar e partilhar lembranças.

Entendendo a importância dos souvenirs no mercado turístico, em Cabo Verde (para além das lojas nos hotéis) muitos empreendedores locais têm investido em pequenas lojas de artesanato que comercializam algum artesanato local e muitos objetos que não poderiam ser classificados como genuinamente cabo-verdianos, mas sim, africanos. São panos, estátuas, máscaras, colares, brincos, braceletes e demais bugingangas oriundos dos mais diversos países do continente, mas prioritariamente daqueles da África Ocidental.



Barraca de Guineenses no Mercado de Sucupira, Cidade da Praia
(Foto: Andréa Lobo)

E estes objetos não seguem para Cabo Verde sozinhos, guineenses, senegaleses, nigerianos e outros povoam as feiras e as ruas de Cabo Verde vendendo a arte africana para turistas. A presença destes africanos de origens diversas, chamados pejorativamente de *mandjacos*,¹⁷ é fundamental para a dinâmica do

¹⁷ Sobre migração da África Ocidental para Cabo Verde ver a tese de Clementina

turismo na ilha, uma vez que são eles os responsáveis pela venda e fornecimento de artigos africanos artesanais e *souvenirs* que os turistas tanto procuram para comprar. Mas, além disso, levanto a hipótese de que, num ambiente em que europeus vão buscar o exótico, os *mandjacos*, mediados pelos produtos trazidos de seus países de origem e vendidos para os turistas, representariam o valor de ser da África nesta sua parte tão pouco africana.

ENCONTRANDO A ÁFRICA PERDIDA

Uma parte da bibliografia sobre turismo centra na descrição da relação entre turista e a população local como efêmera e geralmente resumida à questão de mercado, onde os turistas são consumidores e os locais são fornecedores de bens e serviços (ver Cohen, 1984; Smith, 1989). O encontro poderia ser classificado como essencialmente transitório e assimétrico. A efemeridade das relações propiciaria a exploração, o engano e a desonestidade que seriam moeda corrente na relação entre turistas e população local, justamente porque nenhuma das partes envolvidas se sentiria comprometida com as consequências de sua ação (Cohen, 1984:379) numa espécie de versão globalizada da “reciprocidade negativa” analisada por Sahlins em “*Stone Age Economics*” (1974).

Outros estudos (Nash, 1996; Bindá, 1996; Chambers, 1997) buscam mostrar que o relacionamento turístico é mais complexo. Como toda relação humana em sociedade, tem um importante grau de imprevisibilidade, não podendo ser generalizado e nem predeterminado por modelos genéricos. As reações de turistas e populações locais podem ser diversas mesmo dentro de uma cultura pensada como relativamente unificada (sobre este tema ver estudos sobre os esquimós (Smith, 1989) e os índios Pataxó (Grunewald, 2001).

O turismo pode ser percebido enquanto um encontro que tem o poder de mudar perspectivas preexistentes (ver Bindá, 1995 e Chambers, 1997). Tal encontro gera formas diferenciadas de relações, de conceber e atuar sobre espaços, formas com as quais as populações que ocupam pontos de atração turística passam a

Furtado, 2012.

ter que negociar. Permeado por formas discursivas que *fazem* o lugar enquanto mercadoria, a entrada no mercado produz não somente imagens do lugar para um público externo, mas discursos e práticas apropriados pela população num processo de valorização do local que acaba por reconfigurar identidades, além de atrair novos atores que são incorporados num programa de criação de infraestruturas que viabilizem tal projeto.

Muito além de novas perspectivas econômicas e de desenvolvimento, o turismo (re)cria percepções diferenciadas da realidade, novos costumes, valores e formas de vida que redimensionam as práticas sociais locais. A população local longe está de ser vítima de todo esse contexto, como afirma Bruner (1992), as identidades não são dadas neste processo, são performadas por pessoas com agência e que têm escolhas. Por outro lado, as fronteiras não são fixas, turistas e nativos invadem os espaços uns dos outros criando campos de interação nem sempre previstos e controláveis.

O presente artigo teve por objetivo explorar as novas facetas que a tensão identitária que marca a formação da nação cabo-verdiana assume quando as ambiguidades de ser e não ser África ocupam um lugar estratégico em sua representação por um olhar externo e em sua autorrepresentação para um outro.

Alguns pesquisadores têm argumentado que a nação cabo-verdiana sofre de uma “esquizofrenia identitária” expressa nas ambivalências que têm marcado as relações de Cabo Verde com o continente africano e que esta é resultado de um longo processo de internalização e posterior externalização de um *habitus* que ao mesmo tempo em que afirma sua especificidade e seu cosmopolitismo, enfatiza sua aproximação cultural com o Ocidente e recusa sua inserção cultural e identitária em África (Furtado, 2013; Anjos, 2003). Tais autores, apesar de sinalizarem que o movimento pendular ora em direção a Europa ora em direção à África seria a marca desta “esquizofrenia”, em sua análise exploram muito pouco os momentos da história do arquipélago em que há uma aproximação positiva com o continente. Segundo sua perspectiva, a mestiçagem como marca fundamental do cabo-verdiano que o aproxima do Ocidente negaria ou invisibilizaria a condição negro-africana.

De minha parte, prefiro ficar com a ideia de ambiguidade em sua forma mais plena. Como afirma Vasconcelos (2007), no decurso das transformações políticas que marcaram o século XX no arquipélago o estereótipo positivamente valorado foi ora europeu ora africano, ou seja, ambos sempre estiveram presentes na consciência da caboverdianidade, ambos foram internalizados em Cabo Verde. Certa vez, em uma conversa com um intelectual cabo-verdiano este me relatou que a própria representação cartográfica do arquipélago ao longo de sua história materializou este elemento estruturador da cultura local, estando localizado geograficamente mais próximo ou mais distante dos continentes ao sabor dos desejos dos cartógrafos e dos interesses políticos de então.

Toda esta discussão reaparece no discurso turístico de maneira estratégica, menos como um dilema e mais como um atributo a ser devidamente explorado na construção do país no concorrido mercado turístico global. Ser e não ser África são atributos que jogam a favor do arquipélago tanto nos discursos dos operadores turísticos quanto nas práticas locais de autorrepresentação. Indo além, esta ambiguidade é também apropriada pelo turista que pode desfrutar tanto das características intrínsecas de viajar para ilhas paradisíacas perdidas em pleno Oceano Atlântico, mas não tão perdidas assim, pois logo ali está o continente africano com todo seu exotismo, este, se não vivido plenamente em um pedaço de África tão pouco africano, pode ser levado na bagagem como um souvenir, uma lembrança de ter estado em algum lugar da África.

BIBLIOGRAFIA

- AMARANTE, N. 2012. *Turismo Cultural: as potencialidades turísticas do Pano de Terra de Santiago em Cabo Verde*. Dissertação de Mestrado. Universidade do Minho.
- ANJOS, J.C.G. 2003. “Elites Intelectuais e a Conformação da Identidade Nacional em Cabo Verde”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 25(3):580-606. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2003000300008>
- BINDÁ, A. 1995. *Viajar é mais*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGS do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Brasília.
- BRUNER, E. M. 2009. *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CHAMBERS, E. (ed.). 1997. *Tourism and Culture, an applied perspective*. New York: University of New York Press.
- COHEN, E. 1984. “The sociology of Tourism: approaches, issues and findings”, *Annual Review of Sociology*, 10:373-392.
- COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J. 2009. *Ethnicity, Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DIAS, J. B. 2004. *Mornas e coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação*. Tese. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. Brasília.
- FURTADO, C. 2013. *Cabo Verde: dilemas étnico-identitários num território fluido*. Ciências Sociais Unisinos 49(1):2-11.
- FURTADO, C. 2012. *As migrações da África Ocidental em Cabo Verde: atitudes e representações*. Bruxelas/Praia. Tese de Doutorado. Universidade Livre de Bruxelas/ Universidade de Cabo Verde.
- GERMANO LIMA, A. 1999. “Ilha da Boa Vista”, *Revista Fragata*, 22.
- GRUNEWALD, R. 2001. “Turismo e o ‘resgate’ da cultura Pataxó”. In: Álvaro Banducci; Margarita Barretto (org.), *Turismo e Identidade local: uma visão antropológica*. Campinas: Papirus.
- INE - Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde. *Análise dos principais resultados do inquérito à movimentação de hóspedes em 2008*. Disponível em www.ine.cv

INE - Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde. *Análise dos principais resultados do inventário anual aos estabelecimentos hoteleiros em 2008*. Disponível em www.ine.cv

KASFIR, S. L. 1999. "Samburu Souvenirs: Representations of a Land In: Amber". In: PHILLIPS, Ruth B.; STEINER, Christopher B. (orgs.). *Unpacking Culture: Art and Commodity In: Colonial and Postcolonial Worlds*. Berkeley: University of California Press, p. 67-83.

LOBO, A. 2001. *Seca, Chuva e Luta: reconstruindo a Paisagem em Cabo Verde*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. Brasília.

_____. 2012. "Do feio ao belo. Aridez, seca, 'patrimônio natural' e identidade em Cabo Verde. In: SANSONE, Lívio. *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: ABA Publicações.

MOTA, L. 2014. *Turismo: os segmentos de maior valor econômico para a Ilha de Santo Antão*. Licenciatura em Turismo. ISCEE.

NASH, D. 1996. *Anthropology of Tourism*. Oxford: Pergamon.

PHILLIPS, R. B.; STEINER, Christopher B. (orgs.). 1999. *Unpacking Culture: Art and Commodity In: Colonial and Postcolonial Worlds*. Berkeley: University of California Press.

SAHLINS, M. 1974. *Stone age economics*. London: Tavistock.

SANTOS, M. C. 2009. *Turismo em Cabo Verde: um estudo exploratório*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Lisboa.

SMITH, V. 1989. *Hosts and Guests: the anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

TRAJANO FILHO, W. 2003. "Uma experiência singular de criouliização", In: *Série Antropológica*, 343. UnB: Brasília.

URRY, J. 1990. *The Tourist Gaze – leisure and travel In: contemporary societies*. London: Sage Publications

VASCONCELOS, J. 2007. *Filhos da terra, ou Lamarck em Cabo Verde*. Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Lisboa.

Sons com alma: a construção da “música africana”

Juliana Braz Dias

Angélique Kidjo, cantora nascida no Benim e apontada como a “rainha da música africana” (McNulty, 2012), recentemente viu seu álbum *Eve* (2014) ocupar a primeira posição na lista dos discos mais vendidos, na categoria “mundo”, conforme indicado pela Billboard.¹ O caso segue uma sequência de exemplos semelhantes, como o do grupo sul-africano Ladysmith Black Mambazo, com relação ao álbum *Raise Your Spirit Higher: Wenyukela* (2003), e o do cantor e instrumentista malinês Ali Farka Touré, cujo álbum *The Source* (1993) ocupou a posição de disco mais vendido durante meses, ao longo do ano de 1993, segundo a Billboard.

Não é exatamente uma novidade a repercussão positiva que tem a produção musical africana em determinado nicho de consumidores nos Estados Unidos e em países da Europa. Quando se tornou possível gravar os sons, a música ganhou a capacidade de circular, distanciando-se de seu contexto original de produção, alcançando novos ouvintes e alimentando uma poderosa indústria especializada na venda desse produto. Ao circular, porém, a música é necessariamente ressignificada. O som gravado é um som

¹ Este e os demais dados referentes às listas de discos mais vendidos seguem as informações disponíveis em: <http://www.billboard.com/charts>.

mediado pela tecnologia (Katz, 2004) e por um conjunto de ações que atribuem às músicas novos sentidos.

Neste artigo, procuro examinar o que acontece com as músicas africanas quando alcançam novos contextos.² Em particular, interessa-me observar as ideias e os valores que são agregados a estas produções sonoras ao longo de sua travessia rumo ao Ocidente. Como são recebidas por esses novos ouvintes? Sob que rótulos são classificadas? Quais são as imagens associadas às músicas africanas quando elas se encontram, por assim dizer, fora de casa? E como estas imagens podem afetar a experiência íntima e subjetiva de ouvir uma canção?

Opto por abordar a “música africana” não pelo ponto de vista de seus produtores, nem de seus consumidores, mas dos mediadores que as fazem chegar a variados contextos Ocidentais. Direciono a atenção a gravadoras e lojas de discos que surgem como atores fundamentais na atribuição de sentido aos produtos que comercializam, influenciando em última instância a experiência musical.

CLASSIFICAÇÃO E PODER

Início esta reflexão sobre as músicas africanas examinando as maneiras como elas têm sido categorizadas pela indústria musical nos Estados Unidos e na Europa. O próprio termo “música africana” é uma construção posterior à criação musical. Ele é uma espécie de rótulo, produto de um sistema classificatório particular, fundado em critérios que não são inerentes à música. Relações são forjadas, conectando, por exemplo, um solo de violão cabo-verdiano às performances dos percussionistas de Burundi ou à música de tradição sufi encontrada no Marrocos. Gêneros e subgêneros são criados de modo a aproximar ou distanciar produções musicais, ordenando um universo originalmente heterogêneo. E os princípios que subjazem determinada classificação dos sons merecem aqui nossa atenção.

² Este texto é uma versão ampliada do argumento exposto originalmente no trabalho “*African Music: Soulful sounds of a continent*”, apresentado na 110^a reunião anual da *American Anthropological Association*, realizada em Montreal, Canadá, em 2011.

A construção de sistemas classificatórios não é uma preocupação nova na antropologia, estando no cerne das discussões na disciplina desde seus primórdios. Em 1903, na obra *“De quelques formes primitives de classification: Contribution à l'étude des représentations collectives”*, Durkheim e Mauss já indicavam a importância da função classificatória. Seja no totemismo australiano ou nas classificações científicas – exemplos paradigmáticos do primitivo e do moderno, no pensamento dos autores – encontramos sempre um esforço de construção de “sistemas de noções hierarquizadas”, nos quais as coisas encontram-se dispostas em grupos que mantêm uns com os outros relações definidas, formando um todo no seu conjunto (Durkheim, Mauss, 1981[1903], p. 197). Estamos diante da universalidade dos “hábitos mentais em virtude dos quais concebemos os seres e os fatos sob a forma de grupos coordenados e subordinados uns aos outros” (ibid., p. 203).

Criar categorias é, portanto, uma atividade humana fundamental. E por ser uma forma de ordenar o mundo e de moldar a percepção sobre ele, é também um ato de poder. Um exemplo disso – e que aqui nos interessa especialmente – é a experiência colonial. Indo além da exploração econômica e da dominação política, os regimes coloniais representaram grandes empreendimentos direcionados a instaurar uma visão de mundo singular e a impor o compartilhamento de um conjunto de categorias e valores que classificavam as pessoas e as coisas, construindo hierarquias.

Nos regimes coloniais, muita energia foi investida na construção de categorias sociais – particularmente, na definição da dicotomia fundamental entre “colonizador” e “colonizado”. A existência dessas duas classes em oposição, é claro, não estava dada naturalmente. Portanto, como apontam Cooper e Stoler (1997, p. 3-4), uma gramática da diferença precisava ser contínua e atentamente construída para a legitimação dos impérios. O sucesso do empreendimento colonial dependia da criação e manutenção de uma percepção do mundo fundada em relações de identidade e alteridade, devidamente valoradas. Era preciso definir o status de cada pessoa na nova estrutura forjada pelo colonialismo. Se

a realidade social era complexa e plural, categorias como “civilizado”, “assimilado”, “moderno” e “primitivo” vinham simplificar, distinguir e hierarquizar. Quanto menos claras as fronteiras, mais a administração colonial investia na imposição de sistemas classificatórios:

Uma grande burocracia colonial ocupou-se, especialmente a partir da década de 1860, com a classificação de pessoas e de seus atributos, com censos, *surveys* e etnografias, com o registro de transações, a delimitação de espaços, o estabelecimento de rotinas e a padronização de práticas. (Cooper, Stoler, 1997, p. 11; *tradução minha*)

Investiam, assim, na categorização das pessoas e na definição e naturalização de novas unidades sociais. A própria ideia de “África” foi um instrumento de homogeneização e essencialização útil para as definições do império (*ibid.*, p. 11). A África era o “outro” a partir do qual a ideia de Europa se consolidava. Mais do que representar a divisão entre dois continentes, o termo implicava a divisão entre duas classes de pessoas: europeus e africanos, colonizadores e colonizados.

A questão que necessariamente se coloca diante desse quadro é: o que acontece hoje nos contextos pós-coloniais? Como as categorias do colonialismo e sua lógica de exclusões e inclusões se revelam atualmente? Por certo, algumas categorias e valores são questionados, outros tantos são reproduzidos, às vezes ligeiramente modificados. A reprodução de categorias sociais originadas nos regimes coloniais pode ser encontrada em diferentes contextos: de persistentes representações raciais a formas contemporâneas de classificação e hierarquização de hábitos, tipos de conhecimento, línguas, crenças religiosas, gostos etc. Nas seções seguintes, direcionarei a atenção para o mercado musical como um dos casos em que a reprodução e a adaptação de categorias coloniais podem ser observadas. Examinarei o processo de categorização das músicas africanas em gêneros e subgêneros, buscando destacar as continuidades e descontinuidades entre esse cenário musical e os modos coloniais de classificação do mundo.

O MERCADO DE MÚSICAS DO MUNDO

As músicas africanas que chegam aos consumidores da Europa e dos Estados Unidos mediadas pela indústria musical são associadas a um nicho desse mercado que ficou conhecido como *world music* ou “músicas do mundo”.³ Trata-se de um universo muito particular que merece ser detalhado, tendo em vista o argumento aqui desenvolvido. Para o consumidor, a *world music* é um tipo de música encontrado em lojas de discos especializadas, preparadas para atender às demandas de um público alternativo, disposto a conhecer sonoridades oriundas de lugares distantes. De acordo com o *website Oxford Dictionaries*, o termo *world music* diz respeito à “música tradicional do mundo em desenvolvimento”.⁴ Um pouco menos econômica é a versão eletrônica do dicionário *Merriam-Webster*, que define o termo como “música popular originada em ou influenciada por tradições musicais não-Ocidentais, tendo frequentemente um ritmo dançante”.⁵ Ambas as tentativas de definição se baseiam em uma oposição fundamental que coloca de um lado as “músicas do mundo” e, de outro, as produções musicais do mundo desenvolvido ou Ocidental.

De fato, é difícil precisar o que se entende por “músicas do mundo”. Estamos diante de uma categoria que engloba diferentes estilos de música, dos mais distintos lugares. O caráter “tradicional” da música – o que quer que isto signifique – também não é suficiente para uma delimitação da categoria, já que ela abarca igualmente experimentações contemporâneas, baseadas na mistura de estilos. A chave para sua compreensão está, como

3 Noto que a indústria cultural não é a única mediadora nesse percurso trilhado pelas músicas africanas. Outros mediadores têm favorecido a circulação de tais produções musicais, como é o caso dos etnomusicólogos e sua cooperação para a manutenção de acervos sonoros em instituições de ensino e pesquisa. O foco deste artigo, porém, recai sobre a indústria cultural e suas particularidades no tratamento dado às músicas de origem africana.

4 Disponível em: http://www.oxforddictionaries.com/us/definition/american_english/world-music?q=world+music.

5 Disponível em: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/world%20music>.

indicado acima, em sua vinculação (direta ou indireta) com um universo “não-Ocidental”. É a música do “outro”, tendo como referência um público de ouvintes europeus e norte-americanos.

A história da popularização do termo é reveladora. Embora ele já tivesse sido sugerido pelo etnomusicólogo Robert E. Brown na década de 1960, foi nos anos 1980 que seu uso se tornou corrente. Sua retomada parece estar ligada a um evento particular. Segundo a explicação de Philip Sweeney em *The Virgin Directory of World Music*, reproduzida por Taylor (1997, p. 2-3), a categoria teria surgido em Londres, em 1987, como resultado de uma série de encontros entre representantes de gravadoras independentes e outros profissionais ingleses envolvidos na divulgação de músicas produzidas em várias partes do mundo. Era preciso criar uma identidade entre produtos tão diversificados. Precisavam de uma espécie de rótulo, uma categoria que abarcasse tal diversidade, facilitando a entrada dessas músicas no mercado. Nesse contexto, o termo *world music* pareceu ideal: em menos de três anos já era frequentemente usado na indústria musical da Europa e dos Estados Unidos.

Como desenvolvo em outro trabalho (Braz Dias, 2012), considero o caso da *world music* especialmente revelador no que toca à arbitrariedade inerente à construção dos gêneros musicais. A classificação das músicas em diferentes “estilos”, algo já naturalizado por nós, mostra-se resultado de fatores de ordens diversas. São interesses, valores e práticas que em muito ultrapassam o domínio propriamente musical. No presente artigo, interessamos investigar que ideias são acionadas para distinguir as produções sonoras cobertas pelo rótulo de “músicas do mundo” e, mais especificamente, as “músicas africanas”. Que atributos são a elas vinculados, dissociando-as do conjunto (também variado) de músicas ocidentais?

No caso da *world music*, a discussão é claramente atravessada pela noção de alteridade. A categoria “músicas do mundo” é atribuída às práticas musicais não-Ocidentais, em uma ilustração perfeita da ideologia que separa o Ocidente e o resto do mundo. Trata-se de uma categoria criada para referir-se ao “ou-

tro”, definindo as experiências musicais, classificando-as e estabelecendo hierarquias. O Ocidente cria a ideia de *world music* e, ao fazê-lo, reforça uma visão particular sobre o mundo – mundo este que se torna nomeado e, assim, controlado. Apesar de estarmos lidando com um fenômeno relativamente recente, verificável nas últimas três décadas e apresentado com ares de novidade, suas bases repousam sobre um discurso conservador, que reproduz antigos padrões de desigualdade. Conforme argumenta grande parte dos pesquisadores que se dedicam a estudar a circulação global de música, a *world music* é a reedição de um modelo de trocas musicais assimétricas, prevalente desde os encontros coloniais (ver, por exemplo, Erlmann, 1999; Taylor, 1997; Frith, 2000).⁶ A oposição fundamental em que a categoria está baseada – representada pela expressão clássica, em inglês, “*the West and the rest*” – reproduz velhas concepções sobre a diferença, tão caras aos regimes coloniais e ainda significativas, mesmo que ligeiramente alteradas, nos contextos pós-coloniais.

A WORLD MUSIC E SUAS FRONTEIRAS INTERNAS: LOCALIZANDO AS MÚSICAS AFRICANAS

Como parte de um sistema classificatório, a categoria “músicas do mundo” só é plenamente compreensível se observarmos suas fronteiras – não apenas as externas, mas também as internas. Tendo em foco as relações que definem o gênero e suas subdivisões, podemos melhor acessar a ideia de “música africana” veiculada pela indústria cultural.

Para seguir com esta reflexão, tomarei como estudos de caso uma gravadora de *world music* e uma loja de discos, examinando cuidadosamente as maneiras como classificam os produtos vendidos sob o rótulo “músicas do mundo”.

⁶ Para uma revisão dos estudos antropológicos e etnomusicológicos sobre os processos de globalização musical, abordando inclusive outros argumentos concorrentes que destacam a originalidade do contexto atual, ver Stokes (2004).

A PUTUMAYO E SUAS CATEGORIAS MUSICAIS

Putumayo World Music é uma gravadora que existe desde 1993, com sede em Nova York, voltada exclusivamente para o mercado das músicas do mundo. No material de divulgação da empresa, o fundador Dan Storper enfatiza que seu principal objetivo é “apresentar pessoas a outras culturas através de músicas melódicas e alegres que seguramente fazem você se sentir bem”.⁷ Todo o marketing da Putumayo gira em torno de uma ideia de celebração da diversidade. Apresentam-se como desbravadores, viajando pelo mundo em busca de novas músicas e novos artistas com os quais o público ainda não está familiarizado, mas que vai descobrir e apreciar, por meio do trabalho pioneiro da empresa.

Especializada em elaborar compilações temáticas, a gravadora propõe a construção de uma conexão entre o tradicional e o contemporâneo. Seus produtos são distribuídos em mais de 80 países e, segundo o próprio material de divulgação da empresa, seu público alvo consiste de *cultural creatives*. Trata-se de um termo cunhado por Paul H. Ray e Sherry R. Anderson (2000) para referir-se a um segmento da sociedade Ocidental (norte-americana, em particular) com alto nível de educação formal, cujas preocupações remetem a temas como espiritualidade, preservação do meio ambiente e combate à desigualdade social. São indivíduos de maior poder aquisitivo e que se interessam pelas artes e pelo conhecimento de pessoas, lugares e coisas diferentes ou exóticos. E é com esse público em mente que a Putumayo investe na estratégia de fornecer um produto que se pretende mais do que um conjunto de novas canções. O material propriamente musical – isto é, o disco – vem acompanhado de um encarte com várias informações sobre os artistas e seus respectivos países de origem. Um CD da Putumayo é anunciado como resultado de cuidadosa pesquisa, voltado a consumidores instruídos, em busca de mais conhecimento sobre o mundo.

⁷ Trecho extraído de vídeo promocional, disponível na página da Putumayo na Internet. Na língua original: “*The central idea was to introduce people to other cultures through melodic upbeat music that is guaranteed to make you feel good*” (Dan Storper, em: <http://www.putumayo.com/AboutUs>).

Outra característica relevante da marca é sua identidade visual. Todas as capas de CD trazem trabalhos da ilustradora britânica Nicola Heindl. São desenhos especialmente coloridos, de traços simples, quase infantis, que se aproximam do que conveniou-se chamar de arte *naïf*, isto é, ingênua. Como veremos adiante, tal opção implica a associação imediata das músicas veiculadas pela Putumayo com uma série de valores que ajudam a compor a imagem das músicas do mundo ou, em outras palavras, do “outro”, não-Ocidental.

Neste trabalho, importa particularmente observar como a Putumayo estabelece a categorização desse conjunto heterogêneo que são as músicas do mundo. Como a gravadora organiza, em suas compilações, produções musicais de lugares tão distintos? Que fronteiras cria e que ligações estabelece dando uma suposta concretude ao que, a princípio, parece tão amorfo?

Proponho, para tanto, um breve passeio pelo website da empresa. Ao clicar na seção “CDs”, temos acesso ao catálogo da gravadora, organizado em um menu com 14 itens: África, América, Ásia, Austrália, Blues/Jazz, Brasil, Caribenha/Reggae, Europa, Global, Groove, Datas Festivas (em inglês, *Holiday*), Latina, Oriente Médio e CDs Infantis (esta última, *kids CDs*, é uma coleção que se pretende educativa, provocando a curiosidade das crianças sobre o mundo). Vale notar que esta categorização apresenta certa variabilidade, de acordo com a própria dinâmica dos lançamentos da gravadora e a disponibilidade do seu catálogo. Por exemplo, uma consulta feita ao mesmo *website* três anos antes revelaria outros itens – Louisiana e Lounge – que cederam lugar para duas novas categorias, América e Austrália.⁸

A principal observação a ser feita diante de tal lista remete à multiplicidade de critérios que se sobrepõem na classificação das músicas. A definição das categorias baseia-se, a princípio, em um critério geográfico, mas logo muda para uma classificação fundada em gêneros musicais. A listagem segue alternando tais

⁸ Todas essas informações foram obtidas em consulta ao *website* da Putumayo (<http://www.putumayo.com/home>), em dois momentos distintos: novembro de 2011 e junho de 2014.

critérios. De um lado, encontramos África, América⁹, Ásia, Austrália, Brasil, Caribenha, Europa, Latina¹⁰ e Oriente Médio – em diferentes escalas, com referência a continentes, regiões e países. De outro lado, podemos ver gêneros musicais já consolidados no senso comum: blues, jazz e reggae.

Mas a classificação vai se tornando ainda mais complexa, atravessada por diversas lógicas concorrentes. Refiro-me, por exemplo, ao Groove, que pode ser entendido de forma um tanto imprecisa como uma sensação rítmica, uma percepção subjetiva do aspecto dançante de certas músicas, aplicável a vários gêneros. Pouco precisa é também a definição da categoria *Holiday*, que remete a datas festivas, como o Natal e o Hanukkah, celebradas ao ritmo do jazz, blues, reggae, ska e músicas celtas. E o que dizer da categoria Global como um subgênero da *world music*? Parece-me demasiado redundante...

A sobreposição de critérios distintos revela um sistema classificatório cuja lógica é um tanto frágil. O fato de que esse sistema é alterado ao longo do tempo, com a exclusão e a inclusão de novas categorias, também reforça sua instabilidade e falta de rigor. O que lhe confere, portanto, legitimidade? Certamente, as aproximações e os distanciamentos que subjazem a construção dessas categorias musicais não podem ser encontrados nas relações intrínsecas às formas musicais em questão. Trata-se de um conjunto tão heterogêneo que a tarefa de apontar identidades entre seus elementos revela-se desafiadora. A construção de grupos coordenados e subordinados é feita, então, não com base nas qualidades inerentes aos elementos organizados, mas em valores e sentimentos que são a eles associados.

Vejamos, por exemplo, o caso da coleção Ásia. Ela coloca lado a lado um CD denominado *Yoga* (2010) – com músicas para “meditação e relaxamento”, produzidas por artistas de várias partes do mundo – e o CD *Turkish Groove* (2006), descrito como

9 Isto é, Estados Unidos da América, incluindo jazz, blues, zydeco e músicas de indígenas norte-americanos.

10 Isto é, América Latina, incluindo salsa, rumba, mambo, chá-chá-chá, cumbia, tango e música andina.

“um mosaico musical de sabores dos Balcãs, da Ásia Central e do Oriente Médio, misturados com um sofisticado pop global e músicas de dança”. O vínculo entre os dois discos não pode ser encontrado nas semelhanças entre os estilos de música que oferecem ao público. Não pode ser encontrado sequer numa origem comum dos artistas. A identidade construída entre os dois CDs fundamenta-se numa noção de “oriente”, permeada por valores que já inspiraram as ricas reflexões de Edward Said (1978).

O exemplo da coleção América é ainda mais revelador. Nela, encontramos a junção de produções musicais tão distintas como o CD *Native America* (2014), trazendo músicas indígenas dos Estados Unidos e do Canadá, e o CD *Jazz* (2011), com gravações de clássicos do gênero por Luis Armstrong, Billie Holiday e Nina Simone, entre outros. Claro está que não há uma relação direta entre esses estilos, se tivermos em mente apenas critérios musicológicos. Contudo, indígenas e negros norte-americanos constituem igualmente, no imaginário nacional, um “outro interno”, representantes do mundo não-Ocidental no interior da própria América.

Diante das intenções deste artigo, proponho agora focarmos especificamente na categoria África. Ela abarca várias compilações que, uma vez mais, estão organizadas a partir de distintos critérios. Podemos observar uma classificação que toma os Estados-nacionais como unidade principal (sem menção a seus grupos étnicos): *South Africa* (2010), *Cape Verde* (1999), *Mali* (2005), ou ainda *Congo to Cuba* (2002). São todos países que têm revelado significativo sucesso no mercado das músicas do mundo.

Tal categorização vem atravessada por outra com base em critérios musicais. São termos que aparecem nos títulos das compilações, remetendo a gêneros já consolidados no senso comum ou a determinados aspectos musicais das canções: *African Beat* (2013), *African Reggae* (2009), *Acoustic Africa* (2006), *African Groove* (2003) e *African Blues* (2012). Percebe-se que a ideia de “África”, importante para a política dos impérios coloniais, continua plenamente operante.

Alguns CDs mesclam ainda noções musicais a critérios geográficos, com delimitações regionais, como é o caso de *Sahara Lounge* (2004)

e *North African Groove* (2005) – ambas categorias construídas em oposição à África Negra. E somam-se ainda outros títulos, que não parecem se encaixar em nenhum dos dois critérios mencionados. É o caso de *Women of Africa* (2004), que introduz um recorte de gênero, e de *African Party* (2011). Este último é definido como uma coleção de músicas africanas “cheias de diversão”, o que se procura reforçar pelos desenhos apresentados na capa do CD (fig. 1).¹¹ Noto, uma vez mais, que a aparente fragilidade desse confuso sistema classificatório é compensada pela solidez dos valores em que se sustenta.

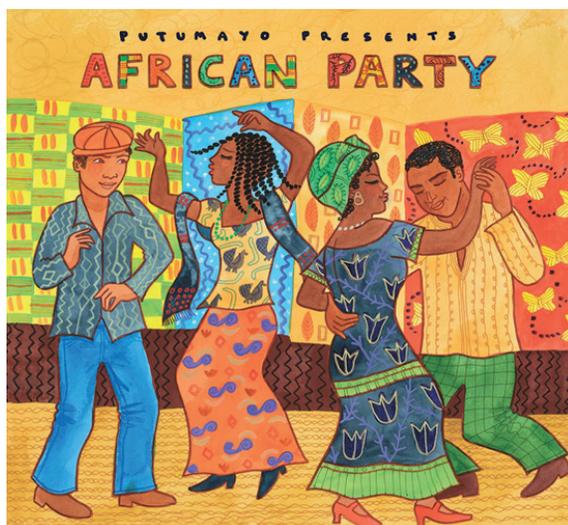


Fig. 1: Capa do CD *African Party* (2011).

Fonte: http://www.putumayo.com/putumayo_cds/africa.

FNAC: DIFERENTES CONTEXTOS, DIFERENTES CATEGORIAS

Não são apenas as gravadoras que precisam organizar seus respectivos catálogos em categorias variadas. Também as lojas que vendem discos diretamente ao consumidor têm que criar identidades e diferenças entre os produtos, instituindo certa ordem ao dis-

¹¹ Informações obtidas no *website* http://www.putumayo.com/putumayo_cds/africa, em dois momentos distintos: novembro de 2011 e junho de 2014.

tribuí-los em prateleiras distintas. Como pesquisadora e consumidora de música, tenho notado há algum tempo que lojas diferentes organizam diferentemente os produtos que colocam à venda. Tais sistemas classificatórios revelam um caráter contextual. Certas categorias só fazem sentido em circunstâncias específicas.

Para desenvolver este argumento, trago aqui um caso exemplar. Convido o leitor a passear por duas lojas virtuais da Fnac – a portuguesa e a francesa. A Fnac é uma cadeia de lojas fundada em 1954 na França, especializada em produtos eletrônicos e “culturais”, como livros e discos. É uma das maiores cadeias do gênero no mundo. Como de costume no caso de grandes marcas de alcance global, o investimento na manutenção da identidade da marca em qualquer lugar onde ela se estabeleça ocorre paralelamente à sua adequação a diferentes contextos locais.¹²

Navegando pelo *website* da Fnac Portugal, observamos que a seção musical denominada “mundo” está subdividida de acordo com um critério geográfico consistente: Europa, América, África e Ásia.¹³ Contudo, seguindo para um nível mais detalhado, podemos notar a sobreposição de lugares e gêneros musicais como critérios de classificação. Assim como no caso da Putumayo, temos países (Itália, França, Espanha) e regiões (Latina e Médio Oriente, entre outras), intercalados com gêneros musicais consolidados (flamenco, reggae, tango, salsa etc.) e em formação (Bollywood). Tal subdivisão pode ser melhor acompanhada na fig. 2.

Noto que determinadas músicas europeias são incluídas na categoria “mundo”. Não apenas a música celta, um típico exemplo de “outro interno” no universo da *world music* (ver Taylor, 1997, p. 7), mas também produções francesas, italianas e espanholas. Na Fnac portuguesa, porém, o fado e demais gêneros produzidos em Portugal ganham uma categoria exclusiva: “nacional”. Isto reforça a ideia

12 Caso paradigmático é apresentado na coletânea organizada por Watson (1997), que trata da expansão do restaurante McDonald’s em países asiáticos, revelando que a globalização se faz acompanhar de um processo de assimilação da marca pelas comunidades locais, implicando em sua ressignificação.

13 Informação obtida em: <http://www.fnac.pt/musica/Mundo/s40692#-bl=MMmusica>.

de que as músicas do mundo implicam, necessariamente, uma relação de alteridade. Curiosamente, a música brasileira também não entra, neste caso, como um exemplar de música do mundo, merecendo um espaço próprio. Possivelmente, a distância simbólica entre Portugal e Brasil não é grande o suficiente para sustentar uma percepção da ex-colônia como um “outro”.

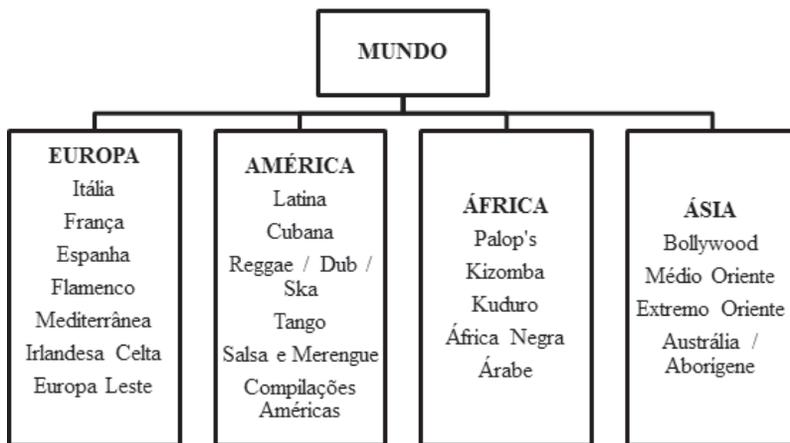


Fig. 2: Classificação das músicas do mundo pela Fnac portuguesa.

Se direcionamos a atenção mais cuidadosamente para a categoria “África”, descobrimos uma divisão entre a África Negra e a África Árabe, bem como a existência de um termo mais específico: o acrônimo Palop (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa). Palop é uma categoria particularmente significativa em Portugal. É a nomenclatura pós-colonial que equivale, de alguma maneira, ao antigo Império Português em África. É certo que seus termos são hoje menos comprometedores – não tem por base uma relação de dominação direta, e sim o uso comum de uma língua. Mas a continuidade entre esta categoria contemporânea e a percepção colonial do mundo não pode ser menosprezada. O mesmo se aplica à kizomba e ao kuduro, gêneros musicais originados em Angola, antiga colônia portuguesa em África.

Podemos imaginar que não encontraremos as mesmas categorias em uma visita à loja virtual da Fnac francesa. De fato, esta úl-

tima introduz categorias um tanto distintas: N'dombolo, Soukous, Camarões, Costa do Marfim, Senegal e o universo dos griots, entre outros (ver fig. 3).¹⁴ Todas elas são categorias especialmente significativas no mundo francófono.

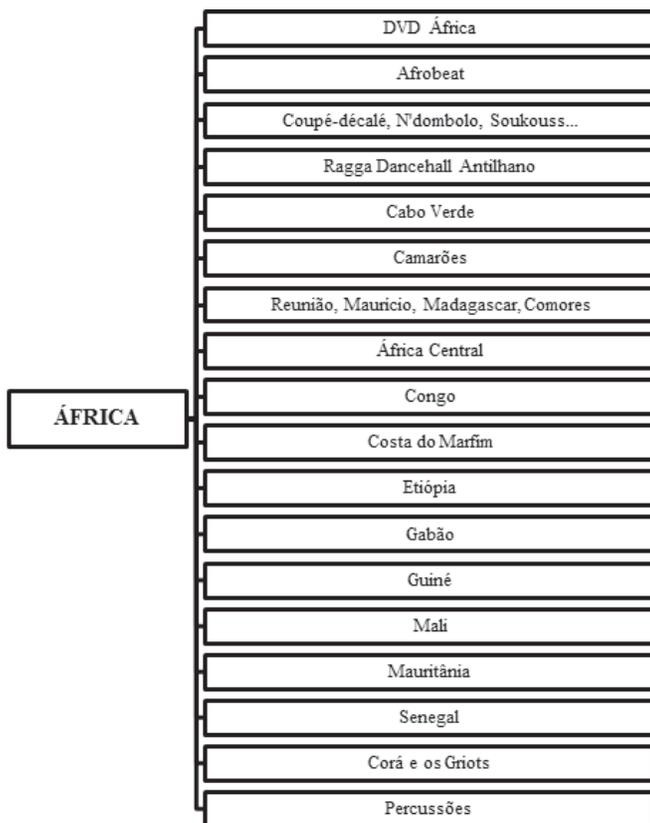


Fig. 3: Classificação das músicas africanas pela Fnac francesa.

Podemos observar dois pontos relevantes na classificação das músicas africanas feita pela Fnac francesa. Primeiro, destaco a resiliência da visão de mundo imposta pelo colonialismo. O interesse pela música do “outro” recai especialmente sobre a produção musical daqueles que um dia compuseram o Império Francês em

¹⁴ Informação obtida em: <http://musique.fnac.com/n592/Musiques-du-monde/Afrique#bl=MUMusiques-du-mondeARBO>.

África. Não se trata de um “outro” qualquer, mas do antigo “colonizado”, readequado ao contexto pós-colonial. É uma relação de alteridade que carrega também a marca da desigualdade de poder.

Em segundo lugar, chamo a atenção para o fato de que as classificações – esta última e todas as demais mencionadas – apesar de serem confusas, ganham um nível refinado de detalhamento. Poderíamos nos perguntar o porquê de tamanho esforço de categorização. Repito aqui a ideia já desenvolvida anteriormente de que esses sistemas classificatórios não se justificam pelos atributos próprios dos elementos que buscam organizar. Tanto é que são sistemas altamente instáveis – com grande frequência observo alterações nos itens relacionados nos *websites* citados. Mas, quanto menos evidentes as fronteiras, maior o investimento na construção desses sistemas classificatórios que buscam ordenar uma percepção sobre o mundo.

OS DISCURSOS SOBRE AS MÚSICAS AFRICANAS

Nesta última seção, venho examinar brevemente alguns dos discursos e das imagens construídos em torno da categoria “música africana”. Vimos que o esforço de classificação do mundo demonstrado pela indústria musical já reflete, em parte, o modelo colonial. Busco agora observar como o mercado global de música associa um conjunto de ideias aos rótulos que cria, construindo uma imagem da África e dos africanos que revela continuidades com relação ao ponto de vista colonial e algumas transformações características do contexto pós-colonial.

Diversos pesquisadores têm se dedicado a analisar os discursos atrelados ao universo da *world music*. Timothy Taylor (1997), por exemplo, procurou demonstrar como as representações contemporâneas sobre as músicas não Ocidentais reproduzem velhas sensibilidades sobre o “outro” e sua cultura. Tal sensibilidade está especialmente fundada na ideia de autenticidade. Trata-se de um critério ambíguo e polissêmico, que remete a um conjunto de outras ideias: novidade, originalidade, essência, verdade, espiritualidade e emoção (Taylor, 1997, p. 19). Além disso, são discursos que frequentemente se sustentam na noção de “ritmo”. Músicas não Ocidentais são usualmente descritas com

maior ênfase na dimensão rítmica, reproduzindo a antiga dicotomia que opõe o corpo ao intelecto (ibid., p. 20).

Algo semelhante pode ser observado no trabalho de Paulla A. Ebron (2002), que se dedicou a examinar como a música africana, em particular, têm sido produzida, circulada e consumida. Analisando obras como *African Music: A People's Art*, de Francis Bebey, e *African Rhythm and African Sensibility*, de John Chernoff, a autora indica que a categoria “música africana” tem sido construída a partir de duas noções básicas: a repetição rítmica e o sentimento de comunidade (Ebron, 2002, p. 33-34). Discursos acadêmicos com reverberações no senso comum fariam de tais atributos – a repetitividade e a coerção comunal – fatos vinculados não apenas à música, mas à África e a seus habitantes. Em contraposição, o Ocidente emergiria como o lugar da individualidade, da distinção e da complexidade (ibid., p. 34).

Proponho-me aqui a realizar semelhante exercício analítico, com foco especial nos produtos comercializados pela Putumayo. Ao ganhar o mercado, as músicas são transformadas em um produto, o qual inclui textos e imagens, fundamentais no direcionamento da percepção do ouvinte, associando determinadas sonoridades a todo um universo simbólico. Examinando os discos veiculados pela Putumayo e as formas de apresentação das músicas africanas, é possível perceber a emergência de três ideias centrais: espiritualidade, alegria e tradição.

MÚSICA E ESPIRITUALIDADE

Cada uma das categorias apresentadas no catálogo da gravadora Putumayo é introduzida por uma frase de efeito, capaz de rapidamente direcionar a atenção do consumidor para um conjunto de valores previamente definidos. Na seção “Ásia”, por exemplo, ganham destaque os sons de “terras ancestrais”; enquanto o Caribe é definido como um lugar de “músicas alegres para dançar”.¹⁵ Já a seção “África”, declaradamente uma das mais importantes da gravadora, é assim introduzida: “A Putumayo ce-

¹⁵ No original, em inglês: “joyful dance music”.

lebra a herança musical africana, cheia de alma, com coleções tão ricas e variadas quanto o próprio continente”.¹⁶

A noção de “música com alma” faz parte de um discurso que se repete ao longo das apresentações de vários discos que compõe a seção. A título de ilustração, podemos observar o álbum *Women of Africa* (2004), que é introduzido como “uma celebração de músicas inspiradoras e cheias de alma”.¹⁷

Tal caráter místico das produções musicais africanas combina-se à construção de certo exotismo com relação ao continente e seus habitantes, como podemos ver no texto que apresenta o disco *Cape Verde* (1999):

As remotas ilhas de Cabo Verde oferecem uma mistura original e primorosa de música com influências da África, de Portugal e do Brasil [...] mas com algo misterioso e evocativo que só pode ser associado ao romance dessas longínquas e exóticas ilhas. (CAPE VERDE 1999; tradução minha)

Espiritualidade e mistério são valores acionados na apresentação da música africana, reproduzindo um antigo olhar sobre o “outro”. Os povos africanos e suas produções artísticas têm sido representados, já há muito tempo, como místicos, profundos e ritualizados. No livro *Arte Primitiva em Centros Civilizados*, Sally Price (2000) mostra como a “arte africana” ganha valor no mercado Ocidental na medida em que se evidenciam suas conexões com usos rituais e a manutenção de um conjunto de crenças mágico-religiosas. A alteridade dos chamados “artistas primitivos” é construída por meio de uma retórica que destaca as superstições e os ritos na configuração de uma espiritualidade pagã, marcada pelo medo do desconhecido.

Como vimos, no mercado global de música, as representações sobre a África e os africanos não diferem muito. A ênfase não recai tanto sobre o que Price chamou de “o lado noturno do homem” (Price, 2000, p. 63), caracterizado por um temor primevo e irracional, mas, sim, sobre uma espiritualidade positivamente valorada – lembrando que, como afirma a referida autora, o “Nobre Selvagem e o Canibal

16 No original, em inglês: “Putumayo celebrates the soulful musical heritage of Africa with collections as rich and varied as the continent itself”.

17 No original, em inglês: “A celebration of soulful and inspirational music”.

Pagão são, na verdade, uma única figura, descrita por um Ocidental distante em dois diferentes estados de espírito” (ibid., p. 63). A espiritualidade africana surge no discurso da Putumayo como resquício de um caráter místico e profundo já desgastado no “mundo civilizado” que busca, por meio do consumo musical, recuperar suas origens.

MÚSICA E ALEGRIA

Enquanto os textos que descrevem as músicas veiculadas pela Putumayo direcionam o ouvinte para um universo místico repleto de crenças e práticas ritualizadas, as imagens que ilustram os discos destacam a alegria e o prazer associados a tais produções musicais. Uma explosão de cores indica ao ouvinte que essas são canções feitas para o divertimento e para a dança (fig. 1).

A música aparece como parte de um cotidiano marcado pela harmonia e pela brincadeira, ainda que num contexto de carências materiais (fig. 4). A emoção que agora aflora revela certa pureza e simplicidade infantil, reforçadas pelos traços de uma ilustração em estilo *naïf*, como já apontado.

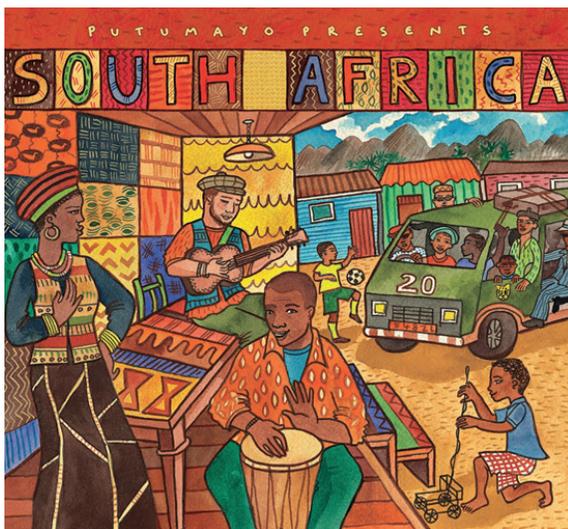


Fig. 4: Capa do CD South Africa (2010).

Fonte: http://www.putumayo.com/putumayo_cds/africa.

Noto que toda essa alegria, prazer e diversão conformam uma outra faceta da África e dos africanos, tais quais imaginados em contraste com o Ocidente “civilizado”. O mundo moderno e racional vai sendo construído, por oposição, como produto de um distanciamento das emoções mais genuínas, compensado agora nesse esforço de intercâmbio musical – ou, nos termos da gravadora, nessa busca por músicas que “seguramente fazem você se sentir bem”.

MÚSICA E TRADIÇÃO

Por fim, e acima de tudo, a “música africana” é apresentada pela Putumayo como o produto de um cuidado especial com o que é tradicional. As mulheres africanas são descritas como “portadoras da tradição”, desempenhando “um papel essencial na preservação da cultura africana, de canções de ninar entoadas para crianças sonolentas a cantos de celebração”. Os discos editados pela Putumayo, conforme o discurso da própria gravadora, revelam “músicos com profundas conexões com suas raízes”.

A ideia de “origem” é, portanto, um ingrediente a mais na construção desse objeto cobiçado pelo Ocidente. A África vai despontando nos textos veiculados pela Putumayo como o lugar de nascimento de gêneros musicais “originais”, que vieram a se desenvolver mais tarde em outras paragens. Boa parte dos elementos rítmicos da música popular contemporânea ocidental teria suas raízes nos ritmos africanos. Como destacado no website da gravadora:

[...] muitos dos estilos musicais estrangeiros que têm influenciado a música africana de hoje têm, eles próprios, origens africanas. Eles são apenas parentes há muito perdidos que agora retornam para casa. (Putumayo, 2014; minha tradução)

Contudo, o mundo pós-colonial não se alimenta apenas de uma busca incessante por suas raízes. O discurso da gravadora Putumayo, que tanto reflete o olhar colonial sobre a África, participa também da contemporânea exaltação das misturas. Os hibridismos aparecem nos textos veiculados pela gravadora como um valor tão forte quanto a tradição.

O disco *African Groove* (2003), por exemplo, é apresentado no website da Putumayo como um álbum onde “a tecnologia encontra as batidas tribais”. Trata-se de uma coletânea de músicas contemporâneas que revelam como “estilos modernos se fundiram com tradições africanas”.

Segue a mesma linha o disco *African Beat* (2013):

Em “African Beat”, a Putumayo apresenta artistas que são tão propensos a ter em seus iPods percussão africana tradicional, soukous e mbaqanga, quanto o mais recente dubstep europeu e o hip-hop dos Estados Unidos. Essas faixas revelam que, mesmo neste mundo globalizado e hi-tech, a divisão entre o passado e o futuro não é tão grande quanto pode parecer. [O disco] revela como o hip-hop, a música eletrônica e outros estilos musicais urbanos foram incorporados na música tradicional africana, levando-a em novas e surpreendentes direções. (Putumayo, 2014; minha tradução)

Todas as referências feitas à “tradição” ganham novos significados quando incorporadas como parte de uma ideologia da globalização. No universo da *world music*, a tradição é ainda mais valorizada quando associada à mudança. E a “música africana”, quando fora de casa, é tão mais valorizada quanto maior sua capacidade de reunir essas duas ideias contrastantes. Daí a elaboração de um discurso, por lojas e gravadoras, capaz de alinhar imagens aparentemente dissonantes a fim de agregar valor ao produto comercializado.

REFLEXÕES FINAIS

Concluo esta análise da construção da categoria “música africana” pela indústria cultural enfatizando a importância de estarmos igualmente atentos às continuidades e às discontinuidades no que toca às imagens geradas pelo olhar colonial. Lojas e gravadoras forjam uma categoria de “música africana” com ares essencialistas e homogeneizantes, reproduzindo velhas atitudes com relação ao “outro”, não Ocidental. Mas os novos essencialismos de hoje não podem ser simplesmente compreendidos como uma busca pela pureza cultural. Em contraste com antigos valores coloniais, fundados na preocupação constante com o

estabelecimento de fronteiras, os essencialismos emergentes são associados de maneira engenhosa às ideologias da modernidade e da globalização, marcadas pelo elogio da mistura. Eles tornam evidentes a paradoxal combinação da tradição e do hibridismo, das raízes e da transformação, da origem e dos fluxos globais que caracterizam a contemporaneidade.

BIBLIOGRAFIA

- ACOUSTIC AFRICA. Nova York: Putumayo World Music, 2006. 1 disco sonoro.
- AFRICAN BEAT. Nova York: Putumayo World Music, 2013. 1 disco sonoro.
- AFRICAN BLUES. Nova York: Putumayo World Music, 2012. 1 disco sonoro.
- AFRICAN GROOVE. Nova York: Putumayo World Music, 2003. 1 disco sonoro.
- AFRICAN PARTY. Nova York: Putumayo World Music, 2011. 1 disco sonoro.
- AFRICAN REGGAE. Nova York: Putumayo World Music, 2009. 1 disco sonoro.
- ALI FARKA TOURÉ. The Source. Londres: World Circuit, 1993. 1 disco sonoro.
- ANGÉLIQUE KIDJO. *Eve*. St. Monica: Records, 2014. 1 disco sonoro.
- BILLBOARD. Charts. Disponível em: <http://www.billboard.com/charts>. Acesso em: 30 de abril de 2014.
- BRAZ DIAS, Juliana. “Música cabo-verdiana, música do mundo. In: BRAZ DIAS, Juliana; LOBO, Andréa de Souza (orgs.). *África em Movimento*. Brasília: ABA Publicações, 2012.
- CAPE VERDE. Nova York: Putumayo World Music, 1999. 1 disco sonoro.
- CONGO TO CUBA. Nova York: Putumayo World Music, 2002. 1 disco sonoro.
- COOPER, Frederick; STOLER, Ann Laura. “Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda”. In: COOPER, Frederick; STOLER, Ann Laura (orgs.). *Tensions of Empire: Colonial Cultures In: a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. “Algumas Formas Primitivas de Classificação”. In: RODRIGUES, José Albertino (org.). *Émile Durkheim: Sociologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1981 [1903].

EBRON, Paulla A. *Performing Africa*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2002.

ERLMANN, Veit. *Music, Modernity and the Global Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FNAC FRANCE. Musique, CD, Vinyl, Live: Afrique. Disponível em: <http://musique.fnac.com/n592/Musiques-du-monde/Afrique#-bl=MUMusiques-du-mondeARBO>. Acesso em: 16 de nov. 2011.

FNAC PORTUGAL. Música, CDs, DVDs, Vinil: Mundo. Disponível em: <http://www.fnac.pt/musica/Mundo/s40692#bl=MMmusica>. Acesso em: 16 de nov. 2011.

FRITH, Simon. The discourse of World Music. In: BORN, Georgina; HESMONDHALGH, David (orgs.). *Western Music and its Others: Difference, representation, and appropriation In: music*. Berkeley: University of California Press, 2000.

JAZZ. Nova York: Putumayo World Music, 2011. 1 disco sonoro.

KATZ, Mark. *Capturing Sound: How technology has changed music*. Berkeley: University of California Press, 2004.

LADYSMITH BLACK MAMBAZO. *Raise Your Spirit Higher: Wenyukela*. Ashtead [Inglaterra]: Wrasse Records, 2003. 1 disco sonoro.

MALI. Nova York: Putumayo World Music, 2005. 1 disco sonoro.

McNULTY, Bernadette. BT River of Music: Angélique Kidjo interview for London 2012. *The Telegraph*, 13 de jul. 2012. Disponível em: <http://www.telegraph.co.uk/culture/music/9396299/BT-River-of-Music-Angelique-Kidjo-interview-for-London-2012.html>. Acesso em: 30 de abr. 2014.

MERRIAM-WEBSTER. *World music*. Disponível em: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/world%20music>. Acesso em: 20 de jun. 2014.

NATIVE AMERICA. Nova York: Putumayo World Music, 2014. 1 disco sonoro.

NORTH AFRICAN GROOVE. Nova York: Putumayo World Music, 2005. 1 disco sonoro.

OXFORD DICTIONARIES. World music. Disponível em: http://www.oxforddictionaries.com/us/definition/american_english/world-music?q=world+music. Acesso em: 20 de jun. 2014.

PRICE, Sally. *Arte Primitiva em centros civilizados*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

PUTUMAYO. *About us*. Disponível em: <http://www.putumayo.com/AboutUs>. Acesso em: 21 de jun. 2014.

_____. Africa. Disponível em: http://www.putumayo.com/putumayo_cds/africa. Acesso em: 16 de nov. 2011 e 21 de jun. 2014.

_____. Home. Disponível em: <http://www.putumayo.com/home>. Acesso em: 16 de nov. 2011 e 21 de jun. 2014.

RAY, Paul H.; ANDERSON, Sherry Ruth. *The Cultural Creatives: How 50 Million People Are Changing the World*. Nova York: Harmony Books, 2000.

SAHARA LOUNGE. Nova York: Putumayo World Music, 2004. 1 disco sonoro.

SAID, Edward. *Orientalism*. Nova York: Pantheon, 1978.

SOUTH AFRICA. Nova York: Putumayo World Music, 2010. 1 disco sonoro.

STOKES, Martin. Music and the Global Order. *Annual Review of Anthropology*, v. 33, p. 47-72, 2004.

TAYLOR, Timothy D. *Global Pop: World Music, World Markets*. Nova York: Routledge, 1997.

TURKISH GROOVE. Nova York: Putumayo World Music, 2006. 1 disco sonoro.

WATSON, James (org.). *Golden Arches East: McDonald's In: East Asia*. Palo Alto [EUA]: Stanford University Press, 1997.

WOMEN OF AFRICA. Nova York: Putumayo World Music, 2004. 1 disco sonoro.

YOGA. Nova York: Putumayo World Music, 2010. 1 disco sonoro.

Do N'gola Ritmos ao Projeto Kalunga: música popular, construção de identidades e trânsitos atlânticos contemporâneos entre Brasil e Angola¹

Maurício Barros de Castro

Este artigo focaliza a história recente de Angola entre o período que cobre o surgimento de dois eventos político-culturais ocorridos no país: o N'gola Ritmos e o Projeto Kalunga. O N'gola Ritmos, criado em 1947, e o Projeto Kalunga, realizado em 1980, demonstram um diálogo contemporâneo existente entre o Brasil e o país africano. O que nos diz esse diálogo é que se torna importante analisar.

N'gola Ritmos é o nome do grupo musical que, influenciado pelo samba, iniciou a retomada do semba e da cultura local angolana motivados pela resistência ao colonialismo português. O Projeto Kalunga foi uma missão que trouxe a Angola 65 artistas brasileiros, a convite do então presidente Agostinho Neto, líder do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA). A caravana brasileira realizou shows em três cidades angolanas; Luanda, Benguela e Lobito. Este artigo busca mostrar a contribuição do trânsito atlântico contemporâneo entre Brasil e Angola na construção das identidades nacionais e diaspóricas existentes

¹ Uma versão preliminar desse artigo foi publicada com o título “Memória do Projeto Kalunga: música popular e construção de identidades entre Rio de Janeiro e Luanda (1975-1980)”. In: FERRETI, Sergio: *Museus afrodigitais e políticas patrimoniais*. São Luiz: Edufma, 2102. pp. 63-92.

nos dois países, muitas vezes representadas pela cultura popular, no caso o samba e o semba.

Assim, busco reconstituir a trajetória do N'gola Ritmos e do Projeto Kalunga com o intuito de analisar o diálogo cultural e político existente entre Brasil e Angola. Através de relatos, notícias de jornais, letras de música e levantamento bibliográfico espero trazer à tona esta memória esquecida que revela o impacto da África no Brasil contemporâneo e as devoluções da cultura brasileira em Angola. A partir da reconstituição da memória desses dois eventos é possível refletir sobre as mútuas influências, devoluções, recriações e invenções presentes nas culturas mediadas pelo “Atlântico Negro” (Gilroy, 2001).

Para apresentar estes dois eventos devo começar pelo mais recente, porque foi através do Projeto Kalunga que cheguei ao N'gola Ritmos e às reflexões que movem este trabalho. O motivo desse fio condutor é que nas memórias do Projeto Kalunga a relação entre samba e semba surge em diversas narrativas, nas entrevistas, nos textos dos jornais, nas letras das canções. Assim, o N'gola Ritmos se apresenta como o principal evento musical capaz de dialogar com a missão de músicos brasileiros que desembarcou em Angola.

A missão que partiu do Rio de Janeiro levou para Angola grandes nomes da música brasileira. Dorival e Danilo Caymmi, Chico Buarque, Edu Lobo, Francis e Olivia Hime, Elba Ramalho, Geraldo Azevedo, Clara Nunes, Dona Ivone Lara, Djavan, Cristina Buarque, Miucha, Grupo Nosso Samba, Martinho da Vila, João do Vale e João Nogueira se apresentaram para o público angolano. A ideia inicial, porém, não era convidar tantos músicos. O convite para se apresentar em Angola feito por Agostinho Neto se restringia a Chico Buarque. Este, por sua vez, convidou o produtor Fernando Faro para dirigir o show. Faro aceitou a tarefa, mas fez uma proposta mais ampla. Segundo contou:

Era uma época em que eu vivia na casa do Chico Buarque, e eu cheguei lá, em 1979, e ele me disse assim: “Baixo, eu recebi uma ligação do pessoal de Angola, da parte do Agostinho Neto, me convidando para um show em Luanda. Eu quero saber o seguinte: você topa dirigir?”. Eu disse: “Poxa, baixo, Angola? Como é

que faz? Tem certeza que você quer ir?”. Ele disse: “Ah, quero”. Eu disse: “Eu acho desperdício a gente ir, nós dois, fazer um show em Luanda, no Teatro Karl Marx. Eu achava legal se fosse um grupo como raramente se reuniu no Brasil para ir lá prestar solidariedade ao povo que libertou sua terra”. Ele disse: “Mas será que dá?” Eu disse: “Ué, vamos tentar”.

Fernando Faro e Chico Buarque conseguiram levar para Angola um “grupo como raramente se reuniu no Brasil”. A última apresentação - de volta a Luanda, após terem passado por Benguela e Lobito - aconteceu na Plaza de Toros. Na ocasião, os compositores angolanos Felipe Mukenga, Rui Mingas e Valdemar Bastos participaram do show e cantaram com os músicos brasileiros. O evento terminou com todos cantando *Cio da Terra*. Faro dedicou algumas das poucas linhas escritas que existem sobre o Projeto Kalunga a este final emocionado:

Era o último show num lugar chamado Plaza de Toros. Artistas brasileiros e angolanos se apresentavam juntos. Aí estavam Caymmi, Djavan, Chico ao lado de Valdemar, Felipe Mukenga etc. O show estava terminando, caía a noite. O pessoal ia se arrumando para o número final, subindo todos para o palco, cantando *Cio da Terra*. Eu estava ali no meio da praça, na mesa de som. Tudo terminado, eu me debrucei sobre a mesa, cabeça escondida entre os braços e não pude conter a emoção. Senti os olhos molhados. Percebi que uma mão me tocava os ombros. Olhei, era o Chico. Que me abraçou, encostava sua cabeça na minha e dizia: “Você conseguiu, Baixinho”. Eu pensei: a pessoa do verbo estava errada. Não era “você conseguiu”. Teria de ser “nós conseguimos”...

Naquele momento se encerrava uma viagem de 18 dias em Angola, onde os artistas brasileiros viveram intensamente a cultura local do país.

OS SIGNIFICADOS DE KALUNGA

O nome ‘Kalunga’ foi ideia de Fernando Faro, embora o significado da palavra para os angolanos fosse diferente do que pensava o produtor. Segundo contou:

Eu me lembro que quando Chico me chamou, ele disse “Como que a

gente vai chamar?”. Eu disse: “Vai chamar Kalunga”. Ele disse: “Por que Kalunga?” Eu disse: “Baixo, Kalunga... tem um ensaio do Mário de Andrade sobre a Kalunga do maracatu, Kalunga é aquela bonequinha do maracatu que a rainha passa para todas as figuras para reenergizar as pessoas”. “Será que é isso mesmo, Baixo?”. Eu disse: “É. Vamos ligar para o Américo...” (que era um cara de cultura de Luanda) “...para saber o significado da palavra Kalunga”. Aí ligou às 11 horas da manhã, 8 horas da noite a ligação foi completada. Aí ele falou com os caras e disse “Pô, Baixo, sabe o que é Kalunga? É amor, morte, mar”. Eu disse: “Bate tudo”. Aí pusemos o nome Kalunga².

O significado de Kalunga estava ligado às crenças místico-religiosas da África Central. Foi o que percebeu Robert Farris Thompson ao se deparar com o sentido da cruz no cosmograma do Congo. Apoiado nos estudos de Wyatt MacGaffey, o historiador da arte explicou que a cruz do Congo “não significa a crucificação de Jesus pela salvação da humanidade”. Ao contrário, se aplicava à “visão do movimento circular das almas humanas sobre a circunferência das linhas que se entrecruzam”. Por isso as encruzilhadas são lugares considerados mágicos, escolhidos para rituais do candomblé e mitificados no jazz, aludem a um “importante símbolo de passagem e comunicação entre mundos” (Thompson, 1984, p. 109-108).

Martin Lienhard também identificou esta característica no significado de Kalunga. De acordo com ele, a linha horizontal da cruz, na percepção congoleza, se refere a um espaço de passagem. Segundo escreveu:

“Nos cosmogramas Kongo, Kalunga é uma barra horizontal que separa o hemicírculo da vida do hemicírculo da morte. Tanto o sol quanto os homens atravessam ciclicamente esta linha para “morrer” e para “renascer”. Kalunga ou “mar” representa, pois, um espaço ambivalente, positivo e negativo ao mesmo tempo”.

De acordo com o autor, “Kalunga – palavra de origem Kimbundu – é uma noção bem complexa em termos semânticos”. Portanto,

² Entrevista com Fernando Faro, realizada em 28 de setembro de 2005. Todos os relatos de Fernando Faro presentes neste artigo fazem parte desta entrevista, a exceção do identificado por citação bibliográfica.

da mesma forma que significa “mar”, Kalunga também quer dizer “morte”. O motivo disso, segundo Lienhard, é que “o mar, na cosmologia Kongo tradicional, era um espaço de transição que separa o reino dos vivos do reino dos mortos” (Lienhard, 2005, p. 55).

Corroborando com esta ideia, Robert Slenes explicou que “atravessar a Kalunga (simbolicamente representada pelas águas do rio ou do mar, ou mais genericamente por qualquer tipo de água ou por uma superfície reflectiva como a de um espelho) significava ‘morrer’, se a pessoa vinha da vida, ou ‘renascer’, se o movimento fosse no outro sentido” (Slenes, 1991;1992, p. 56).

O mar, portanto, seria a linha do Kalunga que os africanos atravessaram para “morrer” e “renascer” em terras americanas. Mesmo que muito do seu significado seja construído e que sua presença no Brasil não seja tão evidente, a idéia de Kalunga como a travessia do Atlântico coloca em foco as culturas transnacionais. Trata-se, portanto, da necessidade de entender “um conjunto de significados centrados no conceito de Kalunga” (Slenes, 1991; 1992, p. 56) que permanecem nas esferas culturais e políticas contemporâneas.

MEMÓRIA, ESQUECIMENTO, SILÊNCIO

O Projeto Kalunga aconteceu sem o reconhecimento oficial do governo brasileiro e não foi divulgado pela imprensa da época, ainda sob censura. Mesmo tendo sido o primeiro país a reconhecer a independência de Angola, que aconteceu em 1975, o Brasil ainda se mantinha vinculado ao bloco ocidental, liderado pelos EUA e Europa, e o governo militar da democratização não via com bons olhos a missão liderada por artistas vinculados à esquerda brasileira, que haviam organizado, em primeiro de maio de 1980, um show beneficente em homenagem ao dia dos trabalhadores, enquanto Luiz Inácio Lula da Silva, líder dos grevistas do ABC paulista, se encontrava na prisão.

Apesar de ter reunido grandes nomes da música brasileira em Angola, o Projeto Kalunga foi esquecido e silenciado no Brasil. O país ainda se encontrava sob o regime da censura, mesmo vivendo um processo de redemocratização. Devido às conotações polí-

ticas da missão africana, vinculada ao bloco comunista em plena Guerra Fria, se impôs o silêncio sobre a sua memória.

Um dos motivos do Projeto Kalunga ser um evento praticamente desconhecido e pouco mencionado na historiografia da música brasileira é o fato da missão não ter tido cobertura da mídia impressa no Brasil. Com exceção do jornalista Zózimo do Amaral, que mencionou a viagem dos artistas brasileiros numa pequena nota da coluna social que assinava no *Jornal do Brasil*, no dia 6 de maio, nenhum dos principais jornais do Rio de Janeiro e São Paulo (*O Globo*, *Jornal do Brasil*, *Folha de S. Paulo* e *Estado de São Paulo*) e nenhuma das duas principais revistas mensais do Brasil (*Isto É* e *Veja*) mencionaram a partida da delegação brasileira.

Qual o motivo deste silêncio? Como mostrou Michael Pollak, as operações de esquecimento estão por trás dos silêncios, das palavras não ditas, e são normalmente colocadas em prática em momentos de autoritarismo e repressão (Pollak, 1989). Apesar do processo de democratização no Brasil, em 1980 o país ainda vivia sob censura. No mesmo mês de maio em que o Projeto Kalunga percorria Angola, acontecia o Seminário Nacional sobre a Censura, do qual participaram diversas autoridades, intelectuais, jornalistas e artistas brasileiros, reunidos para discutir o tema.

Diante da censura que pairava sobre as redações, outro motivo que pode ter contribuído para o silenciamento do Projeto Kalunga na imprensa foi o aspecto político da missão; por isso a “turnê foi feita sem o reconhecimento oficial do governo brasileiro” (Caymmi, 2001: 471). O evento tinha uma clara posição política no cenário internacional polarizado pela Guerra Fria. Tratava-se não apenas de apoiar o povo angolano, mas também o sistema comunista e as idéias marxistas que denunciavam a luta de classes, o autoritarismo do sistema capitalista e incitavam os trabalhadores a lutarem por seus direitos. Angola, sob o comando de Agostinho Neto, fazia parte do bloco socialista, era aliada da URSS e de Cuba, tanto que os integrantes do Kalunga se apresentaram, no dia 10 de maio, no lugar que tinha o sintomático nome de Teatro Karl Marx.

Vale lembrar que no mesmo mês de maio o Papa João Paulo II percorria a África. A revista *Veja* o retratou como um “arauto da liberdade”, que, na viagem aos países africanos, “condenou o materialismo, o marxismo, o racismo, o aborto e defendeu a autonomia da Igreja e do Estado” (*Veja*, 1980, p. 50-52). É muito curioso que esta reportagem, publicada na *Veja* da semana que se iniciava em 14 de maio, venha justamente antes de outra que se intitulava “Apesar do Governo”. O “olho” da matéria dizia do que se tratava: “A trajetória de Chico Buarque em dezesseis anos de declarada oposição: uma carreira que provocou ódios no poder e respeito em toda a esquerda” (*Veja*, 1980, p. 60).

O texto se inicia anunciando que a peça “Calabar, o elogio da traição”, escrita por Chico Buarque e Ruy Guerra, censurada durante o período do AI-5, ia ser encenada em São Paulo, “com o patrocínio da Secretaria de Cultura do governo Paulo Maluf e sem cortes”. No entanto, explicava que os autores não estiveram na estreia, pois “estavam longe de promoções culturais de governos brasileiros - mais precisamente, embrenhados em promoções culturais do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), em Angola, onde Chico lidera, sem qualquer ligação com o erário, uma caravana de 34 artistas em turnê de simpatia por um governo marxista” (*Veja*, 1980, p. 60-61).

O número de participantes do Kalunga é quase o dobro do que a revista noticiou, mas o importante é entender porque esta notícia foi publicada na semana de 14 de maio, muitos dias depois que a caravana partiu, no dia 6 do mesmo mês. Algumas pistas surgem verificando os principais jornais do Rio de Janeiro e São Paulo de 14 de maio. Neste dia, os impressos *Folha de S.Paulo* e *O Globo* publicaram duas pequenas notícias, respectivamente, “Angola conhece música brasileira” e “Projeto Kalunga: a música brasileira em Angola”.

Por que estas notícias da *Folha de S.Paulo* e *O Globo* foram publicadas no dia 14 de maio? A resposta pode surgir observando as fontes das reportagens desses jornais. Ambas vieram de Lisboa, enviadas pela então agência de notícias do governo português, a Agência Noticiosa Portuguesa (Anop), criada pelo regime

instalado em 25 de abril de 1974. Portanto, as notícias publicadas na grande imprensa brasileira sobre o Projeto Kalunga foram editadas a partir da cobertura que a Anop fez da missão.

Pode-se dizer que a reportagem da agência portuguesa motivou o texto publicado pela *Veja* sobre Chico Buarque e as duas pequenas matérias da *Folha de S.Paulo* e de *O Globo*. Ao analisar estas duas últimas, é possível perceber que partiram da mesma matriz, tanto que, em algumas partes, o texto é o mesmo publicado nos dois jornais, mas é a edição do impresso carioca que traz alguns elementos interessantes. Diz a notícia:

A profunda intimidade dos ritmos angolano e brasileiro tem sido realçada não só nas declarações que os artistas têm feito à imprensa, mas até em algumas versões muito apreciadas de conhecidas canções angolanas...Esta identidade está na própria designação do espetáculo: Projeto Kalunga. A palavra Kalunga significa mar e é um nome comum à mitologia popular dos dois países” (*O Globo*, 1980, p. 33).

O texto se refere à identidade comum entre os dois países, forjada a partir de elementos mitológicos como o conceito de Kalunga. Mais uma vez, a questão da identidade está ligada ao compartilhamento de manifestações culturais que possuem características próximas e que constroem laços identitários.

NOTÍCIAS DE ANGOLA

Ao contrario das esparsas notícias que permearam os jornais e revistas brasileiros sobre o Projeto Kalunga, em Angola o evento contou com uma grande cobertura da imprensa, notadamente o *Jornal de Angola*, o único diário impresso do país. O veículo era a voz do governo angolano, mais precisamente o MPLA, que governava o país desde o fim da luta de libertação.

Isso explica também o motivo da cobertura intensa destinada à missão de músicos brasileiros. Convidado pela União Nacional dos Trabalhadores Angolanos (Unta), Chico Buarque ampliou o número de artistas que iriam participar do evento, mas foi a sua atuação como cantor e compositor engajado nos movimentos sociais de esquerda, membro do Partido Comunista e pre-

sença marcante nos espetáculos de apoio aos trabalhadores que motivou o convite da Unta. Tratava-se, portanto, de uma viagem reconhecida pelo governo angolano, uma situação oposta a do governo brasileiro, que não apoiou a missão do Projeto Kalunga.

Um dia depois do grupo aterrissar em solo angolano, o *Jornal de Angola* noticiou, em 8 de maio de 1980, a chegada da delegação, com uma reportagem cujo título dizia “Músicos brasileiros estão em Luanda”. O texto de abertura da matéria informava ao público a programação do Projeto Kalunga:

Uma caravana que integra mais de 50 músicos brasileiros – compositores, instrumentistas, intérpretes e sambistas de craveira, entre os quais Chico Buarque e Martinho da Vila, chegou ontem pela manhã a Luanda. Na capital darão dois espetáculos musicais nos dias 10 e 11, na Tourada e no Teatro Karl Marx, respectivamente.

Esta caravana, composta de músicos de várias tendências, sendo o grupo carioca de samba o mais representativo, deslocar-se-á ainda a Benguela e Lobito, onde brindarão a população local com dois shows que, esperamos, agradem a toda a gente que a eles puder assistir (*Jornal de Angola*, 1980: 2).

No dia seguinte, 9 de maio de 1980, o *Jornal de Angola* publicou outra reportagem sobre o Projeto Kalunga, desta vez sobre o ensaio dos músicos antes do primeiro show, com o título “Amanhã, na ‘Tourada’ estreia do ‘Projeto Kalunga’” (*Jornal de Angola*, 1980: 2). Finalmente, no dia do grande espetáculo de abertura, 10 de maio de 1980, uma reportagem de página inteira anunciava: “Hoje na Tourada – Embaixadores da música brasileira apresentam suas credenciais – Um abraço de samba e semba” (*Jornal de Angola*, 1980: 3).

Além de fazer referência às relações entre o samba brasileiro e o semba angolano, a reportagem apresenta os protagonistas do show, destacando a figura de Chico Buarque, “o músico brasileiro mundialmente conhecido, como compositor, poeta, instrumentista, cuja originalidade e conteúdo da sua mensagem libertadora, o seu tom revolucionário, fazem mexer com muita gente, incomodam o conservadorismo burguês”. Outra referência para

o público angolano era Martinho da Vila, “um sambista de voz rouca que canta em tom dolente as pequenas grandes coisas do Brasil”. A reportagem também destaca Dona Ivone Lara, Clara Nunes, Geraldo Azevedo, Djavan e Dorival Caymmi, todos artistas menos conhecidos em Angola até aquele momento. O *Jornal de Angola* também afirmou que se tratava da “maior caravana artística que já se deslocou do Brasil para um país estrangeiro. Ela integra 65 pessoas. Trinta e seis artistas, oito técnicos, nove assistentes de produção, dois diretores, cinco jornalistas e um produtor que é Wellington Lima” (*Jornal de Angola*, 1980: 3).

Em 13 de maio, dia que se comemora a abolição da escravatura no Brasil, o *Jornal de Angola* noticiou o show de abertura da série de apresentações do Projeto Kalunga, que aconteceu no dia 10 de maio, no espaço conhecido como a antiga Tourada, e no dia 11 de maio, no Teatro Karl Marx. O título da reportagem, que também ocupava página inteira do diário, é emblemático: “Cultura africana retornou na bagagem do Projeto Kalunga”. Um trecho da reportagem explicava a razão do título, pois tratava-se de uma “apresentação daqueles músicos que vieram devolver-nos um pouco do muito que nós lhes demos” (*Jornal de Angola*, 1980: 3).

O *Jornal de Angola* detalha as apresentações que aconteceram naquela noite. Esta é a última grande reportagem dedicada ao Projeto Kalunga. Outras matérias menores noticiam a apresentação do grupo em Benguela no dia 14 de maio – a reportagem foi publicada no dia 15 de maio (“Projecto Kalunga fez a sua apresentação”) no mesmo dia da apresentação do grupo em Lobito – e um encontro na União dos Escritores Angolanos, do qual participaram Dorival Caymmi, Chico Buarque e Ruy Guerra, em 18 de maio (“Dorival Caymmi na UEA: ‘cultura negra resistiu à dominação colonial”). O encontro havia acontecido no dia anterior, dia 17 de maio, e no dia em que esta matéria foi publicada, 18 de maio, o grupo realizou sua última apresentação em Angola, no mesmo lugar onde foi feito o primeiro show, na antiga Tourada, em Luanda.

De volta ao Brasil, alguns deles fizeram canções influenciados pela experiência africana. Uma música pouco conhecida do sam-

bista João Nogueira, *Lá de Angola*, foi inspirada na aventura do Projeto Kalunga. A letra afirma uma origem do samba na África: *Samba vem lá de Angola/ não vem da Bahia, não/ Samba vem lá de Angola/ não vem do Rio, não.*

ENTRE SAMBAS E SEMBAS

N'gola Ritmos é o nome do grupo musical angolano, criado em 1947, responsável pela “invenção do semba”, ritmo considerado representativo da identidade nacional angolana. De acordo com Maria J. Moorman: “A banda é geralmente creditada como criadora de um novo gênero musical, semba, associado com a nação emergente” (Moorman, 2008; 60).

Além de surgir como música nacional de Angola, o semba também é considerado como origem do samba. Conforme cantou o compositor angolano Dom Caetano na canção *Semba Dilema*, de 1997: *Eu Vim trazer meu semba / Sem querer trazer dilema / Mas é que o universo tem de saber / Que o rico samba/ Nasceu do meu semba.*

No entanto, semba significa umbigada, uma prática que não existe no samba contemporâneo. Ao contrário, estaria relacionado mais intimamente a uma outra manifestação cultural de dança e música que precedeu o samba no gosto popular do Império: o lundu. De acordo com o pesquisador angolano Mário Rui, o lundu é “uma dança que está relacionada com o Kaduke de Mbaka (Angola), e que veio a ser uma das danças mais populares em Luanda com o nome de masemba (umbigadas, plural de semba), que se caracteriza pelo encontro dos corpos, na umbigada” (Rui, 1999). Desta maneira, tudo indica que samba e semba são práticas distintas que ganharam um aspecto genealógico na ânsia de se inscrever uma origem africana nas culturas consideradas nacionais e folclóricas.

A nação é uma invenção moderna e recente, forjada no início do século XIX, “entendida como Estado-nação, definida pela independência ou soberania política e pela unidade territorial e legal” (Chauí, 2000;16). Antes disso, o termo não tinha este peso jurídico e era atribuído a grupos nascidos em um mesmo lugar, normalmente

vistos como pagãos pelos colonizadores, como foi o caso dos índios e negros. Não deixa de ser uma ironia, portanto, que as nações nas Américas tenham sido forjadas no contexto da escravidão, e que o sentido da palavra, anteriormente relacionado ao nativo, tenha sido apropriado para propagar um outro sentido, o de pertencimento territorial aos estados que surgiam. Os africanos escravizados, talvez com um objetivo similar - o de construir um pertencimento ao continente africano em terras estrangeiras - elegeram suas próprias nações. No Brasil, muitos *candomblés* se organizaram em forma de nações como jeje ou nagô, e são conhecidos, portanto, como “*candomblés de nação*”. De acordo com J. Lorand Matory:

Ainda hoje, muitos descendentes daqueles africanos raptados se reconhecem como integrantes de “nações diaspóricas”, para usar um termo que é especialmente comum na América Latina, mas que também não é raro na América do Norte (considere-se, por exemplo, que os negros norte-americanos têm um hino nacional). Há também as *naciones* arará, congo e lucumí em Cuba, assim como as nação jeje, congo-angola e nagô no Brasil (Matory, 1999;58).

O samba e o semba integram o universo destas “nações diaspóricas”, principalmente se levarmos em conta a importância da religiosidade na formação destas culturas profanas. O que torna possível conceber a cultura popular como um conceito ambivalente que representa, ao mesmo tempo, as identidades da “nação diaspórica” e da “nação territorial”. Por isso também é um conceito em permanente disputa para construção de identidades.

O mais instigante deste processo de transformação do samba em referência nacional, no Brasil, é que em Angola, apesar de suas particularidades relacionadas à formação histórica da nação e à luta anticolonial, assiste-se a um processo similar. Uma dessas similaridades pode ser encontrada no fato de que tanto o samba como o semba foram popularizados pela Radio Nacional do Brasil e de Angola, respectivamente.

Liceu Vieira Dias, um dos fundadores e líderes do N’gola Ritmos, foi quem apontou para a influência da música brasileira para revalorização da música angolana. Conforme narrou Marisa J. Moormam, referindo-se a Vieira Dias:

No final dos anos 1930, junto com outros jovens assimilados, ele formou o Grupo dos Sambas. Eles inicialmente tocavam música brasileira. Foi a música brasileira, ele disse, “que nos levou a descobrir nossa cultura e o valor que ela tem”. Através de uma prática musical estrangeira Vieira Dias e outros jovens da sua geração retornaram para a sua própria cultura. Uma prática cosmopolita os trouxe de volta para casa. Eles começaram a enfatizar sua africanidade e sua herança cultural que era tão depreciada pela sociedade colonial.

Musicólogos angolanos consideram que Vieira Dias foi quem traduziu as músicas de origem rural na música popular que era dançada na época e, fazendo isso, deslanchou o desenvolvimento da música popular urbana e em particular a forma conhecida como semba (Moorman, 2008; 63).

Considerado o principal articulador da retomada do semba e da língua quimbundo nas canções à frente do N’gola Ritmos, Liceu Vieira Dias foi preso, em 1959, pela Pide, a polícia secreta internacional portuguesa. Isto mostra que a proposta musical do grupo estava vinculada à resistência política. A influência e conhecimento da música brasileira levaria os músicos angolanos a reconstituir sua própria raiz musical e cultural. Uma busca levada adiante pelos antigos integrantes do Grupo dos Sambas, os quais, ao deixarem de cantar sambas brasileiros em português, iniciaram uma pesquisa sobre os ritmos tradicionais angolanos e criaram o N’gola Ritmos, em 1947. A busca pela identidade africana, evidentemente, estava ligada ao contexto político marcado pelo colonialismo português.

Interessados em descobrir suas raízes culturais, os músicos do N’gola Ritmos reinventaram a música de Angola e assumiram o semba como ritmo nacional do país, o que tinha conotações políticas que evidenciavam um projeto de nação angolana construída a partir de suas referências ancestrais. Conforme afirmou Marcelo Bittencourt:

Outro caminho escolhido, e que de certa forma tentava driblar a censura e as limitações impostas pela ditadura, foi a construção de uma visão nacionalista da cultura. O objetivo era recuperar o patrimônio africano, sistematicamente relegado pelas autoridades coloniais ao esquecimento, por meio da fundação de jornais

e revistas culturais. O material fornecido por essas publicações acabaria fornecendo uma importante base para as discussões políticas dos grupos independentistas, muitos já organizados de forma clandestina. É dessa época o aparecimento da revista *Mensagem*, do movimento “Vamos Descobrir Angola” e do grupo musical N’gola Ritmos que, por seus sugestivos nomes, explicitam a proposta mencionada. A revista, o movimento e o grupo musical não tinham um programa político de luta contra as autoridades coloniais, mas foram importantes como elementos mobilizadores e de conscientização daqueles que futuramente iriam encabeçar a luta anticolonial (Bittencourt, 2010; 135)

A redescoberta do semba, a partir do contato com o samba, se tornou mais um elemento da luta anticolonial.

A INVENÇÃO DO SEMBA

Pode-se dizer o trânsito entre Brasil e Angola contribuiu para construção da identidade nacional angolana representada pelo semba. O papel do samba, neste sentido, seria importante para a retomada do semba com o intuito de promover um rosto musical para Angola com base em motivos políticos. Desta forma, o “retorno” do samba ao país angolano alimentou os anseios revolucionários e se articulou à luta pela libertação do jugo colonial.

Os jovens músicos revolucionários angolanos transformaram o semba em música nacional, o que significa afirmar que este ritmo se constituiu numa importante referência identitária do país.

Um exemplo da relação do grupo que inventou o semba com a construção da identidade nacional angolana é o documentário realizado pelo artista plástico angolano Antonio Ole. Trata-se de *O ritmo do N’Gola Ritmos* (60’, Angola, 1978), apresentado como “um longa-metragem documental sobre o início da luta de libertação, ainda nos anos 50, e o papel desempenhado por esse grupo musical na luta clandestina, na conscientização política e na criação de uma nova música popular ligada à realidade angolana” (Dias, 2004; 20).

Lançado três anos após a independência de Angola, o filme é narrado pelo escritor Luandino Vieira, também preso pela Pide, a poli-

cia secreta portuguesa, durante a luta anticolonial, e traz relatos dos integrantes do N'gola Ritmos. Como afirmou Marisa J. Moorman:

“A banda se tornou um ícone, lembrada no poema de Agostinho Neto, *Içar da bandeira*, no romance de José Luandino Vieira, *A vida verdadeira de Domingos Xavier*, e no impressionante memorial de Jorge Macedo, *N'gola Ritmos* (um panfleto numa série intitulada *Trabalhadores no Nacionalismo Angolano*)”.

De acordo com a historiadora: “Todas essas vozes contribuíram para produzir uma memória dominante do N'gola Ritmos” (Moorman, 2008; 15).

Uma memória que não privilegia a trajetória do grupo em Portugal. Em 1964, quando Liceu Vieira Dias e Amadeu Amorim estavam presos, no auge do regime salazarista, o N'gola Ritmos se apresentou na Rádio e Televisão Portuguesa (RTP) ostentando as características de uma “tradição inventada”, visíveis principalmente nas representações simbólicas de seu vestuário. Os músicos angolanos se apresentaram vestindo roupas “tradicionais” africanas, evocando as sociedades tribais e sob o rótulo de “Folclore de Angola”.

Mas foi também “africanizando” músicas cantadas em português que o grupo obteve sucesso na Rádio Nacional de Angola, o que os levou a Lisboa, onde gravaram os dois únicos discos do N'gola Ritmos. Essa negociação com o poder colonial e sua celebração como grupo símbolo de Angola independente é uma das contradições que essa “memória dominante” apresenta. Ao que tudo indica, trata-se de um enredo mais complexo, como se pode perceber na entrevista de Antônio José, documentarista que lançou, em 2011, o filme *Tio Liceu e o N'gola Ritmos*, seguindo o trabalho iniciado por Antonio Ole.

Considero mítico o filme do António Ole. Sem este filme, sem o Ole e a sua autorização para utilizar imagens eu não conseguiria fazer este episódio. No filme do Ole, logo a seguir à Independência, os elementos dos N'gola Ritmos ainda estavam todos vivos (eu só apanhei dois). Ele centra-se no grupo e eu mais na figura do Liceu. Eu acrescento a tradução das letras em quimbundo. Uso sempre uma narrativa simples, com uma base pedagógica e sentido de humor. Neste meu filme há uma cena curiosa e que revela todo o espírito da história. Eles são presos por causa das letras, mas nos anos 60 o governador de Luanda convida os restantes membros dos Ngola Ritmos a virem a Portugal

fazer uma visita de boa vizinhança para dizerem que está tudo bem com as colônias. Era um programa da RTP, com o Carlos Cruz a dizer um texto daquela demagogia que ainda hoje existe em relação a África, sobre as bungavílias, a cor da terra, os cheiros, a saudade e que os NR eram um misto disso tudo, etc. E a seguir eles começam a cantar uma música de Carnaval que é a *Manazinha*. O mais ridículo é que quem vê isto acha divertido, pela música, porque ninguém percebia o quimbundo, e a letra fala precisamente das aves migratórias que eram os colonos e da *Manazinha* que, pela fome, teve um filho miserável, etc. E ali, em plena capital do regime, aquilo passou. Ao mesmo tempo estava o Liceu preso no Tarrafal por 10 anos. A própria *Muxima* tem dois sentidos, dois feiticeiros, que se pode interpretar como o colonialista e o autóctone que não se podem misturar.³

Diante dessas conexões, *O Ritmo do N'gola Ritmos* e *Tio Liceu e o N'gola Ritmos* podem ser considerados duas importantes fontes orais para entender o grupo. Outro aspecto importante levantado por Antônio José é a tradução das músicas do grupo cantadas em quimbundo. As letras das canções continham mensagens importantes para os angolanos dos museques – locais da população pobre considerados similares às favelas brasileiras – e do Bairro Operário – também reduto de intelectuais discriminados pelo sistema colonial, onde o N'gola ritmos surgiu. Além de convocar para a luta anticolonial, as músicas também eram orientações para sobreviver em meio à perseguição e violência policial. É o que se pode perceber no relato de Amadeu Amorim:

“Já havia a Pide e os bufos. Grupos que andavam de farolim na testa e na calada da noite matavam quem não fosse branco”. De acordo com a reportagem: “O Ngola Ritmos cantaram *Monami* que foi uma chamada de atenção aos jovens angolanos negros para que não saíssem de casa à noite”.⁴

Por meio das fontes orais presentes nos documentários citados, dos relatos transcritos nas entrevistas publicadas em jornais

3 *Novo Jornal de Angola*, abril de 2010 *Recordar Liceu Vieira Dias*. Disponível em <http://www.buala.org/pt/afroscreen/recordar-liceu-vieira-dias>

4 MATETA, Rosalina. “Nacionalistas falam do papel do conjunto N'gola Ritmos”. Disponível em: http://jornaldeangola.sapo.ao/20/0/nacionalistas_falam_do_papel_do_conjunto_ngola_ritmos

e revistas, e de um levantamento bibliográfico sobre a história cultural da Angola contemporânea, é possível reconstituir a trajetória do N'gola Ritmos, entendendo suas diversas fases como momentos que explicam também os diversos períodos pelos quais a luta anticolonial atravessou. Uma trajetória cujas pistas são dadas por Amadeu Amorim.

Eu e o Liceu fomos para prisão em 1959, o conjunto manteve-se com a força do Nino N'dongo que foi a Lisboa fazer um espetáculo e gravou dois discos, são os dois discos que existem, o resto são bobines. Depois da prisão de Liceu, da minha que era o bateria e cantor, o Zé Maria que era viola solo e ritmo, o Euclides foi transferido de Luanda para o Luso, ficou o Nino, depois entrou o Zé Cordeiro, o Gege, o Xodô, mantiveram o conjunto de pé, mas nunca mais foi aquela força homogênea, aquela batida segura perdeu-se um bocado, e quando ao voltar já estávamos descompassados. Eu e o Liceu depois da cadeia tínhamos que nos apresentar de 15 em 15 dias à polícia e estávamos proibidos disso e daquilo, veio a guerra, estivemos muitos anos com o recolher obrigatório, não se podia andar a noite, depois vieram as doenças, é preciso ver que o elemento mais novo do N'gola Ritmos tem 65 anos.⁵

Conforme lembrou o documentarista Antonio José: “..de repente o que acontece é que, com a própria independência, o grupo acaba. No fundo já tinha cumprido o seu papel”. A trajetória do N'gola Ritmos cobre a luta anticolonial, do seu início até a conquista da independência de Angola, trazendo contribuições para entender não apenas sua história, como também da formação do nacionalismo angolano, dos conflitos políticos e do entorno cultural que se tornou efervescente no país a partir dos anos 1940. Uma efervescência embalada pelo N'gola Ritmos. Como afirmou a escritora Ana Paula Tavares:

Entre quarenta e cinquenta, os quintais de Luanda acendiam-se ao ritmo do *N'Gola Ritmos* e a palavra prolongava-se em torno da discussão de temas angolanos, em busca de um movimento de renovação que colheria os seus primeiros frutos no “Movimento

⁵ MILONGA, Silva. “Salvem o N'gola Ritmos”. Disponível em: http://www.nexus-ao/milonga/ver.cfm?m_id=6838

dos Novos Intelectuais de Angola” (Tavares, 1999;127).

O N’gola Ritmos e a invenção do semba foram fundamentais para a formação da identidade nacional de Angola. Mas a contribuição do trânsito atlântico nesse processo também não pode ser esquecida.

CONCLUSÃO

A importância do trânsito entre Brasil e África na formação de identidades construídas nos dois continentes tem sido destacada em estudos como os de Matory. Em um de seus artigos, o pesquisador analisou o “papel pouco conhecido dos viajantes e nacionalistas negros no crescimento da hegemonia yorubá no Atlântico”. Matory se refere aos afrodescendentes que “voltaram à África e reingressaram no Brasil por diversas vezes”, aos comerciantes e “ilustrados africanos”. Viajantes negros que muitas vezes atuavam “como sacerdotes excepcionais ou como exemplos de uma tradição ‘puramente yorubá’ e como professores de inglês” (Matory,1998; 269).

Matory traça a trajetória de baianos filhos de libertos que retornaram a Lagos, então colônia britânica, onde aprofundaram os conhecimentos da língua inglesa e do yorubá, tornando-se muitas vezes sacerdotes do candomblé. Ao acumularem estes saberes valorizados na Bahia entre o final do século XIX e meados do século XX, africanos e negros baianos retornados de Lagos, como Eliseu Martiniano do Bonfim, influenciaram intelectuais como Nina Rodrigues, Edison Carneiro e Roger Bastide. Para Matory, eles “ajudaram a criar a ‘cultura yorubá’, a estabelecerem seu prestígio no perímetro Atlântico e a canonizarem como um padrão clássico de cultura africana no Novo Mundo” (Matory, 1998; 271).

A chamada “nação yorubá” corresponderia à região do Golfo do Guiné, na África Ocidental. No Brasil, “as nações convergentes de Congo e Angola”, na África Central, dizem respeito à “formação de uma ‘identidade bantu’ comum”, a qual, segundo Slenes:

“se chegou a acontecer, só podia ter sido o resultado de um processo complexo. Sugeri que para muitos africanos esse proces-

so iniciou-se, não na experiência compartilhada da terrível travessia para a América, mas antes disso, no suplício da viagem para costa, e começou pela descoberta de que a comunicação com os companheiros dessa viagem não era impossível” (Slenes, 1991/1992; 54-55).

Para Slenes, trata-se de uma identidade bantu forjada no contexto da escravidão, mas negociada na África Central, onde teve início. Conforme o pesquisador:

“Se a escravidão no Centro-Sul era africana, isto vale dizer que era bantu... No final do século XVIII e início do XIX, quase a totalidade dos escravos trazidos para esta região provinha de ‘Angola’ (isto é, dos portos de Luanda e Benguela, nesta ordem)” (Slenes, 1991/1992; 55).

Este movimento de viagem de angolanos para o Brasil não teve fim com a proibição do tráfico de escravos, em 1750. Um diálogo contemporâneo, muitas vezes esquecido e silenciado, permaneceu ao longo das décadas seguintes. Na década de 1940, existência do Grupo dos Sambas, em Angola, e a vinculação de seus membros, futuros fundadores do N’gola Ritmos, à luta anticolonial, faz pensar na importância do samba, música nacional brasileira, na construção da nacionalidade angolana.

Uma identidade nacional construída a partir da retomada da cultura local angolana, por meio da qual se contrapunha ao colonialismo português e à sua imposição cultural. Por isso passaram a cantar em qimbundo, para marcar a oposição à língua do colonizador (embora esta seja a referência em comum e de base da aproximação da música brasileira). É importante frisar também que ao me referir sobre a influência do samba na retomada do semba não estou afirmando que isto aconteceu no nível musical, mas sim político-ideológico. Pois as diferenças entre os dois ritmos são bastante perceptíveis, como se pode perceber na declaração de alguns músicos angolanos na reportagem publicada por um jornal brasileiro:

Não há como negar a semelhança do semba com o samba, muitas correntes defendem que o segundo veio do primeiro. No entanto, músicos do Quintal do Semba defendem outra tese. “Em-

bora haja uma semelhança, sobretudo rítmica, e na forma como o tambor é batido, há diferenças. Um brasileiro não vai confundir o samba com o semba, e vice-versa”, diz o cantor Paulo Flores. Tecnicamente, o semba está no 4x4, mas há aspectos bem peculiares. “O semba tem uma característica muito própria, que é a respiração, respira sempre ao meio, depois há muitas desdobragens, o guitarrista não toca no tempo, toca nos tempos invertidos, esse foi o aspecto rítmico que eu aprendi”, diz o saxofonista Nanuto.⁶

A importância do semba para formação do nacionalismo angolano é outro ponto importante a destacar. Como afirmou Marisa J. Moorman:

“é na e através da música popular urbana, produzida predominantemente nas favelas (musseques) de Angola, que homens e mulheres angolanas forjaram a nação e desenvolveram expectativas sobre nacionalismo e soberania política, econômica e cultural” (Moorman; 2008; 44).

Os músicos brasileiros participaram desta missão de “retorno” à África num momento em que, conforme explicou Renato Ortiz, “a questão do nacionalismo, tal como era considerada nos anos 60, deixa de ter sentido” (Ortiz, 1986, p. 78). Para os artistas engajados na causa do nacional-popular, nos anos 1960, tratava-se de um nacionalismo baseado na defesa da “autenticidade” da cultura brasileira, representada pelo povo. Por isso, as culturas reconhecidas como “estrangeiras” eram vistas como agentes da alienação e dominação cultural. De acordo com Marcelo Ridenti, entre os anos 1960-1970, os militantes se dividiam em grupos que “respiravam e ajudavam a produzir a atmosfera cultural e política do período, impregnada pelas idéias de povo, libertação e identidade nacional” (Ridenti, 2000, p. 25).

Ainda que se mantivessem identificados com o povo, os artistas engajados também vislumbraram a África como oportunidade para construir uma memória fundadora da cultura brasileira. De acordo com Silviano Santiago, entre os anos 1979 e 1981,

6 ASSUMPÇÃO, MICHELLE. “África mostra seu semba de quintal”. In: *Diário de Pernambuco*: 28 de Dezembro de 2003. Disponível em: http://www.old.pernambuco.com/diario/2003/12/28/viver7_o.html

quando ocorre a democratização no país, novas questões são colocadas no cenário cultural:

“Nesses três anos a que estamos nos referindo, a luta das esquerdas contra a ditadura militar deixa de ser questão hegemônica no cenário cultural e artístico brasileiro, abrindo espaço para novos problemas e reflexões inspiradas na democratização no país (insisto: no país, e não do país)” (Santiago, 2005, p. 56).

Ao final da luta, lacunas profundas ainda pairavam sobre a memória dos que lutaram pela democratização e reivindicaram, de maneiras distintas, o fim do autoritarismo. A África era uma destas indagações que surgia, uma questão colocada no momento por uma série de acontecimentos que iam desde as independências africanas aos movimentos pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos.

O Projeto Kalunga foi organizado por um setor politizado que atuou na área cultural através de canções e eventos. Sobre o critério de escolha dos músicos que participaram do evento, Faro explicou: “Chamamos pessoas sintonizadas na gente, com o que a gente pensava, Primeiro de Maio e tudo o mais. Com uma linha brasileira de cultura”.

Tratava-se, portanto, de um grupo de artistas que defendia a cultura brasileira e buscou a África como matriz importante para explicá-la diante das limitações da perspectiva nacionalista. Conforme afirmou Fernando Faro: “O que a gente percebe e que é claro para todos nós, é que as origens estão ali”.

O N’gola Ritmos e o Projeto Kalunga são eventos que remetem às travessias atlânticas entre Brasil e Angola e, conseqüentemente, à construção de identidades nacionais e diaspóricas. Pode-se dizer que este trânsito contribuiu para construção da identidade nacional angolana representada pelo semba. O papel do samba, neste sentido, seria determinante para a retomada do semba com o intuito de promover um rosto musical para Angola com base em motivos políticos.

BIBLIOGRAFIA

BITTENCOURT, Marcelo. *Dos jornais às armas: trajetórias da contestação angolana*. Lisboa: Veja Editora, 1999.

_____. *Estamos juntos. O MPLA e a luta anticolonial (1961-1974)*. Tese de doutorado, Niterói, UFF, 2002.

_____. “As relações Angola-Brasil: referências e contatos”. In: CHAVES, Rita, MACEDO, Tânia & SECCO, Carmem. *Brasil-África, como se o mundo fosse mentira*. Maputo: Imprensa Universitária/ Universidade de Mondlane, 2003. p. 87-116.

BOTEZELLI, J. C. Pelão – PEREIRA, Arley. *A música brasileira deste século por seus autores e intérpretes*. São Paulo: Serviço Social do Comércio, 2001.

CASTRO, Mauricio Barros de. “Memória do Projeto Kalunga: música popular e construção de identidades entre Rio de Janeiro e Luanda (1975-1980)”. In: Ferretti, Sergio (org.). *Museus Afro Digitais e políticas de patrimônio cultural*. São Luiz: EDUFMA, 2012. pp. 63-92

CAYMMI, Stella. *Dorival Caymmi: o mar e o tempo*. São Paulo: Editora 34, 2001.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

DA VILA, Martinho. *Kizombas, andanças e festanças*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998.

DIAS, José António Fernandes, “Conversando com António Ole”. In: *António Ole: marcas de um percurso (1970/2004)*, Culturgest, 2004.

DICIONÁRIO CRAVO ALBUM DA MÚSICA POPULAR BRASILEIRA. Disponível em: <<http://www.dicionariompb.com.br>>. Acesso em: 04 jun. 2011.

FARO, Fernando. *Baixo: homenagem ao maior produtor da MPB na televisão*. São Paulo: Cultura, 2007.

FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (org.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

FERNANDES, Vagner. *Clara Nunes: a guerreira da utopia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

FILHO, Pio Penna & LESSA, Antônio Carlos Moraes. “O Itamaraty e a África: as origens da política africana do Brasil”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: [s.n.], n. 39, jan.-jun. 2007.

FOLHA DE S.PAULO. “Angola conhece música brasileira”, p. 35, 14 maio 1980.

GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.

JORNAL DE ANGOLA. “Músicos brasileiros estão em Luanda”. 8th May 1980, pp. 2-10.

_____. “Amanhã na ‘Tourada’ estreia do ‘Projecto Kalunga’”. 9th May 1980, pp. 2-10.

_____. “Embaixadores da musica brasileira apresentam cartas credenciais”. 10th May 1980, p 3.

_____. “Cultura africana retornou na bagagem do Projecto Kalunga”. 13 de maio 1980, p. 2.

_____. “Projecto Kalunga fez a sua apresentação”. 15 de maio 1980, pp. 2-10.

_____. “Dorival Caymmi na U.E.A. ‘Cultura negra resistiu à dominação colonial’”. 18 de maio 1980, p. 2.

LIENHARD, Martin. *O mar e o mato: histórias da escravidão*. Luanda: Editorial Kilombelone, 2005.

MACEDO, Tania. *Angola e Brasil - Estudos Comparados*. São Paulo: Arte e Ciência / Via Atlântica, 2002.

MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes. “Léguas a nos separar”. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, RJ, ano 2, n. 19, abr. 2007.

MATORY, J. Lorand. “Jeje: repensando nações e transnacionalismo”. In: *Mana: Estudos de Antropologia social*. Rio de Janeiro: [s.n.], v. 5, n. 1, abr. 1999.

_____. “Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. In: *Horizontes Antropológicos*. Local: ed., v. 4, 1998. p. 263-292.

_____. “The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation”. *Comparative Studies In: Society and History*, 41, p 72-103,1999.

- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. “O samba é morena de Angola: oralidade e música”. *Revista História Oral*. n. 7, jun. 2004.
- MOORMAM, Marisa J. *Intonations: a social history of music and nation* In: Luanda, Angola, from 1945 to recent times. Ohio: University Press, 2008.
- O GLOBO. “Projeto Kalunga: a música brasileira em Angola”, 14 de maio de 1980, p. 33.
- POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, v. 2, n. 3, 1989.
- RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo: artistas da revolução, do CPC a era da TV*. São Paulo: Editora Record, 2000.
- RUI, Mario. *Histórias da música em Angola. Produção do Sector de Cultura e Imprensa da Embaixada de Angola*. Brasília, 05 de outubro 1999.
- SANTIAGO, Silviano. *A Viagem de Lévi-Strauss aos trópicos / Democratização no Brasil, 1979-1981 (Cultura versus arte)*. Brasília: Instituto Rio Branco, Fundação Alexandre Gusmão, 2005.
- SLENES, Robert. “Malungo Ngoma, vem: África descoberta e coberta no Brasil”. *Revista USP*, 12, p. 48-67, 1991-1992.
- SILVA, Marília T. Barboza da & OLIVEIRA FILHO, Arthur L. de. *Cartola; os tempos idos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Funarte/INM/DMP, 1989.
- THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit*. New York: Vintage Books Edition, 1984.
- TUPY, Dulce. “Eu descobri que não sou um artista de palco – entrevista com Chico Buarque”. In: *Jornal Movimento*, 14 a 20 de julho de 1980. p. 19.
- VEJA. “Arauto da Liberdade”. São Paulo: Editora Abril, 14 de maio de 1980. p. 50-52.
- _____. “Apesar do governo”. São Paulo: Editora Abril, 14 de maio de 1980. p. 60-65.

Imigrantes Oriundos dos Palop e Comunidades Católicas de Língua Portuguesa na Holanda

Mísia Lins Reesink

INTRODUÇÃO

Escrever um texto que lida com dois “desconhecidos” da maior parte do público brasileiro é tarefa difícil, pois requer a adoção de estratégias que deem conta desses dois “desconhecidos” e ao mesmo tempo ofereça uma análise antropológica pertinente. Esses dois “desconhecidos” que falo são: de um lado, a Holanda – até há pouco imaginada como país do bom futebol, da liberdade e liberalidade moral, dos *coffes shops* e, sobretudo, da tolerância e abertura para o estrangeiro; do outro, imigrantes oriundos de países do continente africano (particularmente, os que compõem o Palop - Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa) visto, imaginado ou tratado pela maioria de nós como uma unidade essencializada. O ponto de encontro são as “comunidades católicas de língua portuguesa”¹ na Holanda, localizadas em Den Haag (Haia) e Rotterdam. Se estou me referindo a comunidades de língua portuguesa, isto implica em dizer que ou-

¹ Comunidade de língua portuguesa, é o termo nativo. São três essas comunidade (Haia, Rotterdam e Amsterdam), porém, os dados para este artigo serão prioritariamente os da de Haia, e secundariamente da de Rotterdam, ficando os dados que se referem a de Amsterdam para outra oportunidade.

tros sujeitos que fazem parte desses grupos, em maior ou menor medida, precisam ser levados em conta nesta reflexão: ao lado de angolanos, cabo-verdianos, guineenses e moçambicanos, entram brasileiros, portugueses, o catolicismo e a Igreja Católica. O meu objetivo, então, é o de refletir sobre as interconexões (possíveis) entre Holanda, imigrantes africanos de língua portuguesa, migração e religião católica.

O desafio que se impõe, então, é o de como dar conta dessa complexidade dentro do escopo de um capítulo: dar uma visão geral do contexto, ou aprofundar um ponto particular e mais etnográfico desse contexto? Na minha avaliação, encontro-me diante de um *double bind*: de um lado, a discussão mais etnográfica e particular é a mais interessante, mas perde muito da sua compreensibilidade sem uma discussão do contexto mais amplo; do outro, tratar apenas da visão geral perde exatamente aquilo que mais interessa: a reflexão etnográfica. Na dúvida, resolvi adotar uma terceira e mais arriscada opção de tentar articular o geral com o particular. Para seguir este caminho, estarei utilizando tanto dados estatísticos e macrosociológicos, particularmente obtidos através dos bancos de dados nacionais e internacionais (ONU, União Europeia, Portugal e Holanda) e da literatura especializada; quanto os dados obtidos na minha pesquisa etnográfica², através de observações participantes, conversas informais e entrevistas gravadas. Aqui, duas ressalvas são necessárias: primeiro, números e estatísticas nos ajudam a por muitas coisas em perspectiva, sobretudo, quando estamos lidando com movimentos de pessoas que se contam por milhares ou milhões, mas seu valor aqui é heurístico – podem funcionar assim como o ponto de

2 A pesquisa de campo teve até agora duas fases: a primeira se refere às iniciais incursões ao campo entre dez/2009 e jan/2010, e entre dez/2010 e jan/2011. A segunda fase desenvolveu-se no período de janeiro a dezembro de 2012, contando agora com a uma bolsa pos-doc da Capes (desenvolvido na VU-Amsterdã, dentro do Programa de Cooperação Internacional Paulo Freire, entre UFPE e VU-Amsterdã) e com financiamento de pesquisa do CNPq/Edital Universal; uma terceira fase será realizada entre dezembro de 2014 e janeiro de 2015. Agradeço a Andrea D. Martins por ter me introduzido no campo e por compartilhar dados de seu campo comigo. Agradeço ainda o apoio e as críticas de E. Reesink.

partida para uma reflexão mais substancial e etnográfica do fenômeno; segundo, o risco do pouco de cada um, porém, é o de não ser suficiente nem de um lado nem de outro. Como já disse, porém, o chamado por alguns na Holanda “grande filósofo” Johan Cruyf: “*Elk nadeel heeft zijn voordeel en elk voordeel heeft zijn nadeel*”. Ou seja: cada desvantagem tem a sua vantagem, e cada vantagem tem a sua desvantagem.

Consciente das vantagens e desvantagens, estruturei o texto em quatro partes: na primeira, procuro contextualizar os processos e fluxos de migração de pessoas originárias dos países africanos no quadro mais amplo possível. Na segunda parte, pretendo fornecer um visão geral da Holanda, em particular, referente à questão dos imigrantes neste território e como aí se enquadram os imigrantes oriundos dos diferentes países africanos, e dos Palop em particular. Na terceira parte, e tendo em vista o tema migração, discutirei as minhas opções teóricas e conceituais na análise deste fenômeno, em que opto pelo uso do termo migração (designação geral do fenômeno) e seus derivados e classificadores: imigração, emigração, transnacional, refugiados/*asielzoekers* (usos específicos). Na última parte, adotarei um ponto de vista mais etnográfico para considerar as comunidades de língua portuguesa na Holanda.

MIGRAÇÃO E IMIGRANTES DE PAÍSES AFRICANOS

As inquietações e subseqüentes políticas e pesquisas referentes ao fenômeno das migrações têm estado cada vez mais presente nos debates de fóruns tanto acadêmicos quanto políticos. Neste sentido, a questão migratória aparece particularmente nas últimas duas décadas como um desafio acadêmico a ser compreendido e um problema sócio-político-econômico a ser resolvido, sem esquecer que estes pontos muitas vezes se inter cruzam. Dessa forma, a percepção geral é de uma intensificação surpreendente da mobilidade humana a partir dos anos oitenta do século XX, tomando proporções desconhecidas na primeira década do segundo milênio. Entretanto, a pergunta que se põe é se de fato esta mobilidade é tão fora do normal como a primeira vista pode

parecer: assim, segundo a Organização Mundial para a Imigração (OMI-ONU), a estimativa é de haver cerca de 214 milhões de imigrantes espalhados pelo mundo em 2011, representando apenas 3,1% da população mundial total. O mais significativo, entretanto, não é a baixa taxa, mas a sua estabilidade em torno de 2,9% a 3,1% desde que se começou a fazer tais estimativas, indicando que pelo menos nesse ponto há mais continuidades do que transformações.

No entanto, como lembra Brubaker (2005), apesar das estabilidades (não só nas taxas de migração, mas também nas práticas de migração, tais como: *remittances*, comunicação, idas e vindas, trocas, manutenções afetivas e práticas com os locais de origem³), não se pode negar que houve mudanças: não só em termos de facilidades e agilidades na comunicação, e conseqüentemente, intensificação de diferentes tipos de reciprocidade e ligações afetivas, mas sobretudo, pelo desenvolvimento de novas e reatualização de antigas rotas de migração. Nesse sentido, a partir dos anos cinquenta e sessenta do século vinte, surge como novidade os grandes fluxos de migração de cidadãos dos países do terceiro mundo para a Europa e da “troca” dos migrantes europeus pelos migrantes também do terceiro mundo que se dirigem aos Estados Unidos: é, portanto, esse fenômeno específico nos fluxos de migração internacional que vai atrair o interesse para os processos de migração internacional, tratado agora como um fenômeno transformado, com nova “natureza” e de proporções “jamais vistas”.

A importância de chamar a atenção sobre este ponto é justamente para se colocar em perspectiva a questão da migração internacional que é posta enquanto problema. Assim, a mudança principal parece ser, de fato, a origem dos imigrantes que chegam a determinados países, e as conseqüências sociais-culturais, políticas e econômicas que ambas as partes se defrontam nesses países de acolhimento. Ou seja: a intensidade e sua visibilidade parecem passar a existir quando determinados tipos de imigran-

3 Ainda fazendo referência ao que diz Brubaker (2005), são sobretudo as pesquisas históricas que demonstram essas continuidades na prática dos migrantes em diferentes períodos históricos.

tes atingem certos tipos de países. Contudo, como demonstram os dados estatísticos gerais e as séries históricas (OMI), a intensidade dos fluxos migratórios não só é historicamente estável, como, por exemplo, os países com maior população de imigrantes ficam fora do grupo dos países do primeiro mundo⁴.

É assim ainda que o continente africano, região de grandes fluxos migratórios, há muito tempo se depara com os *enjeux* socioculturais, políticos e econômicos que as migrações internacionais provocam, e que muitas vezes, vem acrescentar maiores dificuldades as já frágeis condições socioeconômicas de alguns de seus países. Dessa forma, quer por movimentos de migração sazonal tradicional, grandes secas, deslocamentos tradicionais, migração por conflitos políticos e/ou armados ou migração laboral, os intensos deslocamentos e mobilidade humana neste continente tem se constituído em uma questão ou problema de grandes proporções e implicações para os diferentes países e povos africanos.

Se olharmos agora para as últimas estimativas da OMI para o continente africano, em 2010, havia mais de 19 milhões de imigrantes de origem africana, sendo 46,8% desses mulheres; porém, a taxa em termos mundiais continua estável, com ligeira tendência para baixo, nas últimas décadas, representando 9,0% do estoque mundial de imigrantes⁵. Em termos quantitativos do impacto da imigração na população total do continente, há uma queda importante: assim, em 1990, 2,5% da sua população estava em situação de migração; em 2010 esta taxa cai para 1,9% (OMI-ONU). Os fluxos migratórios se dão para fora e internamente ao continente, o peso para fora ou para dentro dependendo do país e/ou região; contudo, em termos gerais, 75% da migração se dá para dentro da África, o que quer dizer que 3 em cada quatro imigrantes de origem africana migram intra-continente (entre países e/ou regiões), assim:

[O]s migrantes africanos movimentam-se dentro do próprio país e, quando ultrapassam as fronteiras, deslocam-se essencialmen-

4 Com mais de 80% de sua população composta por imigrantes, Qatar é o país com mais imigrantes (OMI-ONU).

5 Em 1975, essa taxa era de 10% (Tolentino, 2009).

te para países vizinhos, ou seja, dentro do continente (Tolentino, 2009:05)

A migração para dentro ou para fora do continente não é equilibrada, variando segundo a região, em que cidadãos dos países do norte da África (particularmente Argélia, Marrocos e Tunísia) migram mais para fora do continente, enquanto cidadãos dos países da região Subsaariana migram mais para dentro do continente. Como conclui Tolentino:

Como se espera ter ficado claro, os fluxos migratórios dão-se na sua maioria para dentro do continente. Onde se destacam as regiões ocidental e meridional pelas intensas dinâmicas internas. E onde se deverá destacar o grande número de países que são ao mesmo tempo, de origem e de destino de migrantes. A dinâmica na região norte é caracterizada pela emigração para regiões exteriores ao continente, e pelo fato de, ainda, constituir uma região de trânsito para os africanos do Sul do Saara (Tolentino, 2009: 12).

Para fora do continente, as regiões de maiores fluxos de migrantes são a América do Norte e a Europa, mantendo-se aqui o desequilíbrio entre regiões: assim, entre os que migram para estes dois continentes, 2 de cada 3 imigrantes originados da África Ocidental tem como destino a Europa, enquanto mais de 9 entre 10 migrantes da África do Norte se dirigem a Europa. Se há diferenças entre as regiões Norte e o Sul do Saara, há entretanto diferenças internas a essas regiões que contradizem os números mais globais. Assim, entre os países da África Ocidental, os migrantes cabo-verdianos que migram para um desses dois continentes em sua maioria seguem para os Estados Unidos (Grassi, 2007), já os de Guiné-Bissau migram para a Europa, preferencialmente Portugal e França (Machado 1998; Godinho 2007); vale notar contudo que, no que se refere a migração para fora ou para dentro do continente, os migrantes guineenses confirmam a regra geral, migrando em maior número para o Senegal.

Na Europa, são os africanos do Norte, particularmente, marroquinos, que possuem as maiores “comunidades” imigrantes, segundo a origem dos países africanos. Entre os imigrantes de países da região subsaariana, os maiores grupos tem origem em

Gana, Senegal, Somália, Nigéria, Congo, Etiópia e Cabo Verde (Ter Haar, 2000)⁶. Segundo os dados demográficos sistematizados pela Eurostat – Agência Europeia de Estatísticas, em 2010, os emigrantes de países africanos compunham 13% do total de imigrantes nos países da Comunidade Europeia (EU-27), incluindo aqui imigrantes dos EU-27⁷. Excluídos os cidadãos dos EU-27 que migram dentro do próprio espaço, a taxa de emigrantes oriundos da África sobe para 21.9% do total⁸, em que os marroquinos são 44,6% do estoque desses (Eurostat 2010).

Os países dos Palop: Angola (África Central), Cabo Verde (África Ocidental), Guiné-Bissau (África Ocidental), Moçambique (Leste Africano) e São Tomé e Príncipe (África Central), além das suas diferenças culturais e regionais, e possivelmente por causa delas, têm também diferentes trajetórias e dinâmicas migratórias ao longo de suas histórias. Por exemplo, enquanto que a imigração internacional cabo-verdiana, bastante conhecida na literatura sobre migração, é analisada como um fenômeno tradicional e de longa duração, e classificada geralmente como prioritariamente motivada por razões de trabalho e reunião familiar (p. ex. Grassi, 2007; Strooij, 2000; Batalha e Carling, 2008), em que mais da metade da população cabo-verdiana é de emigrantes; a migração internacional angolana, e por determinado perío-

6 Os dados de Ter Haar (2000) foram obtidos na Eurostat – Agência Europeia de Estatísticas para o ano de 1994. De lá para cá, a Eurostat adotou a prática de só divulgar os números por continente de origem do imigrante e/ou pelos maiores contingentes de migrantes por países fora da Comunidade Europeia. Nos dados demográficos consolidados de 2010, só as quinze principais nacionalidades de imigrantes foram relatadas; do continente Africano aparecendo apenas o nome de Marrocos entre os três primeiros lugares. Entretanto, tendo em vista sobretudo os dados obtidos nas estatísticas de refugiados/*asielzoekers* da Eurostat e das fontes de Portugal e de Holanda, pode-se supor que houve pouca alteração na lista apresentada por Ter Haar, com exceção do aumento considerável de migrantes angolanos, o que poderia agora incluí-los na lista de maiores contingentes nacionais oriundos da África Subsaareana.

7 EU-27 40%, América 15%, Ásia 16%, Oceania 2% e Europa não-EU-27 14% (Eurostat 2010). Segundo ainda estes dados, 9,4% (estrangeiros e naturalizados) da população total da EU-27 é nascida fora dos seus limites, os estrangeiros fazendo parte de 6,5% da sua população total.

8 Ásia 29%, América 24,4%, Não-EU-27 23% e Oceania 1,7%.

do de tempo, pode ser caracterizada, em grandes linhas, como de refugiados de guerra (p. ex. Van Wijk, 2007). Os migrantes originários dos Palop emigram preferencialmente para Portugal, sendo aí que se encontram as suas maiores “comunidades”. Entretanto, se de um lado, além de Portugal, os migrantes angolanos (Holanda, Inglaterra e Bélgica), cabo-verdianos (Holanda, Itália e Espanha), guineenses (França), tem expressividade relativa em outro ou mais país europeu; por outro, e segundo os dados que disponho, os imigrantes moçambicanos e de São Tomé e Príncipe tem alguma expressividade apenas em Portugal.

Se pensarmos em termos de escala evolutiva da migração de cidadãos dos Palop (e também brasileira) para Portugal, temos que, em 1990, apenas cabo-verdianos com 28.000 imigrantes (27,7% do total) e brasileiros com 10.500 imigrantes (10,4% do total) apareciam entre os cinco principais grupos de imigrantes (Eurostat 2004). Nos dados da Eurostat para 2003, há uma mudança considerável, com o crescimento de importância dos guineenses e angolanos: cabo-verdianos 52.400 (21,9%), brasileiros 24.900 (10,4%), angolanos 24.600 (10,3%) e guineenses 19.100 (8%). Em 2010, houve um decréscimo dos Palop, com as seguintes cifras: brasileiros 119.000 (27%), cabo-verdianos 44.000 (10%), angolanos 23.500 (5%) e guineenses 19.800 (4%) dos imigrantes (Serviço de Estrangeiros e Fronteiras de Portugal – SFE)⁹.

Antes de seguir adiante, é necessário se ter sempre em mente que quando se lida com dados estatísticos de imigrantes nos diferentes países ou regiões do globo, estes dados se referem, prioritariamente aos imigrantes legais e/ou com algum tipo de registro no país de acolhimento. O número de imigrantes ilegais ou não registrados é extremamente difícil de quantificar exatamente pela lógica mesmo desses imigrantes de se tornarem invisíveis para as instâncias oficiais. Assim, como demonstra Grassi (2007), enquanto o estado Português, em 2003, registrava a pre-

9 Os imigrantes das ex-colônias ocupam, respectivamente, as seguintes posições entre os 10 maiores grupos de imigrantes para Portugal, em 2010: 1a. Brasil, 3a. Cabo Verde, 5a. Angola, 6a. Guiné-Bissau e 10a. São Tomé e Príncipe, com 2% de imigrantes.

sença de cerca de 53.000 cabo-verdianos, para o mesmo ano os números do governo de Cabo Verde sobre emigrados em Portugal era próximo de 105.000, o que apontaria para cerca de 50 mil cabo-verdianos ilegais em Portugal naquela data. No entanto, não se pode tirar daí uma conclusão generalizada de uma relação de 1:1 entre legais e ilegais, pois cada caso é específico e depende de diferentes fatores e diferentes flutuações nos fluxos de migração. Considerando, por exemplo, o caso de brasileiros na Holanda: em 2011, segundo os dados holandeses, havia aí pouco mais de 18.000 brasileiros, enquanto para o Itamaraty, na mesma época, havia pouco mais de 20 mil – o que demonstra que, apesar do desacordo entre as fontes, este não chega a ser tão grande quanto no caso português e cabo-verdiano. Por outro lado, precisa-se também levar em consideração o que o país de acolhimento considera como imigrante: mais uma vez um bom exemplo são os imigrantes cabo-verdianos nos EUA. Como relata ainda Grassi (2007), para o ano de 2000, segundo o governo americano havia menos de 30 mil imigrantes dessa nacionalidade nos EUA, entretanto, segundo as estatísticas de Cabo Verde, este número era de mais de 260 mil. De acordo com Grassi, além do possível número de ilegais, a explicação se encontra no fato de que, para o Estado Americano, toda pessoa nascida em seu território ou naturalizada é americana, não sendo mais contabilizado como imigrante; entretanto, tantos os ilegais quanto aqueles que mesmo nascidos fora de Cabo Verde tem cidadania cabo-verdiana continuam fazendo parte das estatísticas deste país.

A HOLANDA E SEUS 'ALLOCHTONEN, ALLOCHTONEN' DE ORIGEM AFRICANA

A Holanda está entre os dez países da Comunidade Europeia que mais recebem imigrantes¹⁰, em parte devido a sua relação com as ex-colônias, mas em parte devido as condições que fo-

¹⁰ E está ainda entre os mais ricos do EU-27, apesar das últimas crises econômicas e estar, atualmente, classificada como em período de recessão.

ram criadas, em especial a partir dos anos 60 do século passado, com a política de atração de imigrantes laborais, para suprir a falta de mão-de-obra, particularmente na área da construção civil (p. ex. marroquinos e turcos), mas também na área de portos (p. ex. cabo-verdianos). Outro fator a considerar: as políticas de imigração holandesa até o começo dos anos 90 do século passado podem ser consideradas como relativamente liberais (Van Kessel e Tellegan, 2000; Van Wijk, 2007); além disso, segundo o sentimento de informantes meus que chegaram na Holanda ainda no início dos anos noventa, o ambiente social holandês era bastante “amigável” aos imigrantes. A medida, porém, que os imigrantes começam cada vez mais a surgir como um “problema social”, sobretudo, porque a expectativa de que esses migrantes laborais ou refugiados, depois de cumpridas a sua “missão”, retornariam para os seus países de origem não se concretizou, tornando-se a “questão migrante” uma questão permanente, as políticas holandesas para a imigração foram ficando cada vez mais restritivas e antiliberais. Em termos europeus, a Holanda tem se sobressaído pela inovação nas suas políticas para a restrição da presença imigrante, tornando-se exemplo para alguns, apesar de que, devido a sua “audácia” antiliberal, algumas medidas holandesas têm sido desaprovadas no Parlamento Europeu.

Um bom exemplo disto é o conjunto de medidas tomadas para dificultar o “casamento branco” e a “reunião de família”, não por acaso sendo estes os principais tipos de imigração para a Holanda. Assim, para trazer o cônjuge e/ou familiar, é necessário: que o holandês ou imigrante legal esteja vivendo na Holanda; ser maior de 21 anos (o mesmo para o cônjuge que imigra); possua emprego fixo com rendimento salarial mínimo; se dê entrada do processo no país do migrante, este devendo permanecer aí até receber o visto; no país de origem ter realizado e passado no teste de pré-*inburgeringscursus* (curso de cidadania¹¹), que compreende também um teste de língua holandesa; uma vez na Holanda deve continuar com o *inburgeringscursus*, com duração de 12

11 Esse neologismo é importante aqui porque a ideia de um “curso de cidadania” não expressa bem a ideia do *inburgeringscursus*, que é o de fazer o cidadão.

a 18 meses. O *inburgeringscursus* é obrigatório para todo imigrante não-ocidental¹² que solicita um *onbepalde verblijfsvergunning* (visto permanente), só recebendo este direito depois de aprovação no exame final.

Um ponto estruturante na lógica holandesa atual do tratamento dos seus imigrantes é o princípio do *ius soli* e *ius sanguinis*. Segundo as leis holandesas, os dois princípios coexistem, em que o primeiro se sobrepõe ao do *ius sanguinis* para classificar quem é ou não holandês nato, ou seja quem nasce na Holanda é holandês, como também quem é filho de holandês, mesmo se nasceu em outro país; contudo, no contexto sociocultural e nas estatísticas, parece haver uma inversão, em que o *ius sanguinis* passa a definir quem é holandês nato. Isto quer dizer que, enquanto no Brasil só há imigrante de primeira geração, todos os filhos de imigrantes nascidos no território brasileiro sendo brasileiros, e ponto; na Holanda há um processo de reprodução da, digamos, “imigração”, com a concepção de “imigrantes de primeira geração” e “imigrantes de segunda geração”, havendo mesmo a intenção de se adotar a classificação “imigrantes de terceira geração”. Nesse contexto, desenvolveu-se na lógica cultural holandesa, do que faz um holandês holandês, a distinção entre *autochtoon* e *allochtoon*¹³. Dessa forma, *autochtoon* e *allochtoon* atualmente podem ser consideradas como categorias sociais de entendimento, que estruturam, organizam e dão sentido a ideologia étnica holandesa, com implicações práticas e simbólicas¹⁴. Pode-se mesmo dizer que essas categorias tem tomado dimensões cada vez maiores, em termos sociais, culturais e políticos, e seria importante aqui discuti-las rapidamente.

12 Para o Estado holandês, são classificados como não ocidentais: latino-americanos, africanos, asiáticos, oceânicos e turcos. Indonésios e japoneses, que em princípio seriam asiáticos, são classificados como ocidentais.

13 Para uma análise aprofundada do surgimento e dos significados e sentidos culturais adquiridos pelo termo *allochtoon* na Holanda, ver Geschiere 2009.

14 O termo *autochtoon* que significa em português *autóctone* (aquele que é nativo do lugar) é já razoavelmente conhecido; contudo, para encontrar uma tradução adequada em português para o termo *allochtoon* é necessário consultar o dicionário: segundo o Houaiss, a palavra em português seria *alóctone* – “que ou aquele que não é originário do país que habita”, antônimo de *autóctone*.

Em termos tradicionais, o termo *allochtoon* era tão desconhecido na Holanda como *alóctone* é no Brasil. Até meados dos anos sessenta do século passado, tinha-se *nederlanders* (holandeses) – independente do lugar de nascimento – e *arbeideimigranten* (migrantes laborais), ou simplesmente *gastarbeiders* (trabalhadores convidados). É com o grande fluxo de imigrantes das ex-colônias (Indonésia, Suriname e Antilhas Holandesas)¹⁵, aos quais foi concedida a possibilidade de optar pela cidadania holandesa, e com o aumento populacional dos diferentes grupos de imigrantes que o termo *allochtoon* começou a fazer parte do vocabulário social holandês, em princípio, como termo neutro para agrupar os diferentes imigrantes (Geschiere 2009), por extensão, a medida que cada vez mais entra no cotidiano social, instaurando três grandes categorias de pessoas: holandês, holandês *allochtoon*, imigrante/*allochtoon*¹⁶.

Nas últimas décadas, além da presença constante, como dito, deste vocabulário na dinâmica social, também se alterou o seu sentido para o Estado holandês, uma mesma pessoa durante esse período mudando de categoria: assim, Henk, um holandês nascido em Curaçao, ainda no período colonial, filho de pais holandeses nascidos na Holanda, era primeiramente considerado simplesmente holandês; com a entrada da classificação *allochtoon* passou a ser considerado como tal, pelo seu lugar de nascimento, isto até os anos noventa, quando o Central Bureau voor Statistiek-CBS (Agência Central de Estatísticas) adotou uma definição mais fechada. Assim, *allochtoon* é toda e qualquer pessoa cujo ao menos um dos pais nasceu fora da Holanda; dentro dessa categoria há duas sub-classificações: *allochtoon* de primeira geração – toda e qualquer pessoa nascida fora da Holanda e com pelo menos um dos pais nascidos no exterior e *allochtoon* de segunda geração – toda e qualquer pessoa nascida na Holanda com pelo menos um dos pais nascido no exterior. Aplicada esta definição, Henk deixa

15 Para uma discussão aprofundada sobre os imigrantes pós-coloniais, ver Oostindie 2010.

16 É certo que há variações aí, pois há, por exemplo os holandeses *allochtonen* natos e os holandeses *allochtonen* naturalizados.

de ser *allochtoon* e passa a ser *autochtoon*, entretanto os seus três filhos caem na classificação de *allochtonen* de segunda geração, entrando assim nas estatísticas holandesas¹⁷. É claro que, nas relações sociais as implicações práticas e simbólicas sobre a vida de holandeses como Henk e seus filhos são mínimas, pois eles se enquadram facilmente na imagem que os holandeses (*autochtonen* e *allochtonen*) se fazem do que é um holandês *autochtoon*¹⁸. Em contraste, os que incorporam a imagem de *allochtoon* por excelência na sociedade holandesa, atualmente, são os marroquinos e os turcos¹⁹ (Geschiere, 2009), que compõe os maiores grupos de imigrantes não-ocidentais, segundo a classificação holandesa²⁰.

A Holanda tinha, em 2011, uma população total de 16.655.799 habitantes, segundo o CBS, dentre os quais 13.228.780 são *autochtonen* e 3.427.019 são *allochtonen*, estes representando 20,6% da população holandesa. A porcentagem também poderia ser divida da seguinte

17 Assim, uma leitora do jornal *NRC* se exprimiu sobre as classificações do CBS, ao tentar aplicá-las para a sua própria família: “Minha mãe é uma *allochtoon* ocidental porque o lugar de nascimento da minha avó fica há alguns quilômetros da fronteira holandesa, na Bélgica. Eu mesma sou *autochtoon*, mas minha irmã, que nasceu nas Antilhas holandesas com os mesmos pais, era até a definição de 1999 uma *allochtoon* não-ocidental. Entrementes, ela é novamente *autochtoon*, mas seus filhos nascidos na Holanda de pais *autochtonen* são ainda *allochtonen* não-ocidentais, pois sua mãe nasceu nas Antilhas Holandesas”. *NRC Weekende* 28-29.04.2012.

18 É bom lembrar que, em termos de direitos e deveres, ou seja, diante da lei não há distinção entre holandeses *allochtonen* ou *autochtonen*. Esta distinção se faz em termos de classificação e em termos das suas implicações nas relações sociais, como espero ter deixado claro.

19 Importa sublinhar aqui que, apesar de *allochtonen*, os oriundos das ex-colônias que imigraram logo depois da independência o fizeram como cidadãos holandeses natos. Marroquinos e Turcos emigraram para a Holanda como estrangeiros, só depois adquirindo a nacionalidade holandesa. Sobre isto ver *Oostindie* 2010.

20 Claro é que a imagem de *allochtoon* é construída, dialeticamente, a partir daquela de *autochtoon*. Neste sentido, pelo que observei, todo e qualquer holandês de origem asiática, africana, latino-americana, oceânica e parte da europa do leste caem fora da imagem de *autochtoon*. Entretanto, pela sua quantidade, visibilidade e, digamos, pela sua considerada menor “taxa de integração” na sociedade holandesa, os turcos e marroquinos representam a imagem dos *allochtonen* por excelência na Holanda de hoje.

te forma: *autochtonen* 79,4%²¹, *allochtonen*-com apenas nacionalidade holandesa 8,85%, *allochtonen*-com dupla nacionalidade 7,2%, e *allochtonen*-estrangeiros legais 4,55%. Entre os *allochtonen* em geral 55,4% são de origem não-ocidental e 44,6% de origem ocidental. Restringindo agora aos *allochtonen* de origem africana, o impacto desse grupo na população total da Holanda é de menos de 3,5%; quando se toma apenas o grupo de *allochtonen*, eles são 16,85% destes. Mas, assim como para o resto da Europa, deve-se tomar aqui o caso particular dos marroquinos quando se analisa a questão da migração de africanos para a Holanda: assim, os *allochtonen* de origem marroquina são em total 355.883 pessoas²², representando 61,65% do total de pessoas oriundas da África, e representando 10,38% dos *allochtonen*.

Sendo os oriundos do Marrocos o principal grupo de imigrantes do continente africano, os outros grandes grupos de imigrantes segundo o país de origem são: Somália (31.237), Gana (21.376), Cabo Verde (21.218), Egito (21.073), África do Sul (17.527), Etiópia (11.547), Nigéria (10.676). Pelos dados acima, pode-se perceber que, dos Palop, apenas Cabo Verde ocupa uma posição de destaque, em quarto lugar. Entretanto, segundo os dados de Ter Haar (2000), há quinze anos os cabo-verdianos eram o terceiro maior grupo, agora sendo ultrapassado pelos ganeses. De qualquer forma, os cabo-verdianos atualmente tem uma visibilidade relativa na sociedade holandesa, e mesmo na academia, que nas últimas décadas vem estudando esta “comunidade”. Depois de Cabo Verde, entre os Palop, apenas angolanos possuem um número expressivo, com 8.849 pessoas; eram 862 os moçambicanos, 367 os guineenses e 267 os de São Tomé e Príncipe²³, em 2011 (CBS).

Devido a sua pouca expressividade em termos quantitativos, estes quatro últimos grupos de imigrantes dos Palop acabam

21 Esta taxa de *autochtoon*, na realidade, aumentou. Segundo dados da Eurostat, baseados em dados do CBS, em 2008 a porcentagem de *autochtonen* era de 76,5% da população total holandesa.

22 É o quarto maior grupo de *allochtonen* na Holanda. Os maiores, respectivamente, são: turcos, indonésios, alemães, marroquinos e surinameses.

23 É importante sublinhar aqui o papel de Portugal na trajetória dos imigrantes dos Palop, em que este país torna-se também lugar de irradiação e reemigração para outros destinos dentro da Europa.

“sumindo” das estatísticas, para consultas mais refinadas, porque o CBS passa apenas a considerar os grupos de imigrantes com mais de 10 mil pessoas, segundo a nacionalidade. Assim, é possível saber como os imigrantes cabo-verdianos se distribuem pelo território holandês, mas não os outros. As implicações disto são ainda grandes em termos do interesse dos cientistas sociais, e outros, para as “minorias mínimas” de imigrantes. Como já dito, enquanto os imigrantes cabo-verdianos já foram alvo de estudos na Holanda (p. ex.: Strooij, 2000; Gruijter 2003; Beijers, 2005; Laarman, 2007; Carling, 2008) e angolanos (Van Wijk, 2007 e 2008), sobre os outros grupos dos Palop, até onde consegui pesquisar, não há qualquer literatura sobre sua situação na Holanda.

Imigrantes oriundos de São Tomé e Príncipe só consegui encontrá-los nas estatísticas, mas eles não são desconhecidos de paroquianos oriundos dos Palop, em Haia. Os moçambicanos, o terceiro maior grupo, parece se constituir de imigrantes mais temporários do que permanentes, que se encaminham para a Holanda para estudar e por trabalho por tempo determinado. É o caso, por exemplo, de Rui, jovem frequentador da comunidade de língua portuguesa, em Haia, e que está na Holanda com bolsa de estudo do governo de Moçambique para a realização de mestrado em ciência política, com duração de um ano. Segundo ele, a pouca quantidade de imigrantes de Moçambique se deve ao fato de que:

Em Moçambique é diferente dos outros países, se migra pouco. A gente de Moçambique é muito apegada a sua terra. Mesmo quando estava em tempo de guerra civil, se saiu de Moçambique, mas se ficou ali nos países vizinhos. Quanto tudo acabou todo mundo quis voltar. A gente sai de Moçambique, mas volta” (Rui, moçambicano).

A imagem de “sedentarismo” e de “imigrante temporário” dos moçambicanos parece ser confirmada pela rotatividade deles na paróquia, pela menor taxa de moçambicanos entre os imigrantes dos Palop em Portugal (Vieira e Trindade, 2008) – país preferencial desses imigrantes na Europa, pelo fato da situação econômi-

ca de Moçambique ser considerada estável e em crescimento, recebendo atualmente migrantes²⁴, particularmente qualificados²⁵.

O outro lado da moeda parece ser o caso da emigração cabo-verdiana. Na literatura sobre Cabo Verde aparece como consenso a sua longa tradição de imigração²⁶ (p. ex. Sheldon e Rodrigues, 2008; Batalha e Carling, 2008) e como quase primeiro dado o fato de mais da metade dos cidadãos cabo-verdianos serem emigrantes²⁷. Segundo Grassi (2007), esta história de emigração pode ser encontrada desde os fins do século XVII, para os EUA, com trabalhadores empregados na pesca de baleias, desde então podendo ser mapeados diferentes períodos e diferentes destinos de emigração, por exemplo: EUA, Guiné-Bissau, Portugal e mesmo América do Sul. Ainda de acordo com Grassi,

A cada ilha de Cabo Verde correspondem destinos de emigração diferentes: de Santiago emigra-se sobretudo para Portugal, enquanto que da ilha Brava e da Ilha do Fogo se emigra preferencialmente para os Estados Unidos (Grassi, 2007: 29).

Estra lógica cultural migrante dos cabo-verdianos²⁸ explica, portanto, a maioria de seus cidadãos fora do seu território oficial, com consequências econômicas e políticas importante: de um lado, as *remittances* dos emigrados representavam, em 2007, 9%

24 Curiosamente, até esse momento da minha pesquisa, o único texto que consegui encontrar e que trata de migração versa não sobre imigrantes moçambicanos, mas de imigração para Moçambique, no caso particular, de indianos (Bastos, 2009).

25 Por exemplo, dos brasileiros que migram para o continente africano, é em Moçambique que se encontra o maior grupo deles (Itamaraty 2011). É ainda país de atração atual para migrantes portugueses.

26 Um fato curioso é a descoberta do governo de Cabo Verde, a partir do censo de 2010, da presença de imigrantes estrangeiros em Cabo Verde, considerando-o agora como país de imigração e pretendendo elaborar uma política de imigração para melhor controlar esse processo. Fonte: portal do Governo de Cabo Verde, consultado em 22.04.2012; matéria do site da RFI, França, de 10.04.2012.

27 Contando-se aqui emigrantes de primeira, segunda e subseqüentes gerações que permanecem com a nacionalidade cabo-verdiana, como única ou em combinação com a do país de acolhimento.

28 Até agora, não consegui encontrar uma análise satisfatória que procure entender a “lógica migrante” e que vá além das explicações funcionalistas ou economicistas, e além das reduções ideológicas da ideia de “diáspora”.

do PIB de Cabo Verde (Tolentino, 2009); por outro, o impacto da emigração na vida das mulheres que tem que dar conta de suas famílias (Grassi, 2007). A força imigrante também tem impacto na estrutura política do país: assim, a Assembleia Legislativa do país possui 72 cadeiras, 66 divididas entre as diferentes ilhas/províncias do arquipélago e 6 divididas entre: 2 para os cabo-verdianos na África, 2 para os da Europa e 2 para os da América²⁹.

Na Europa, é na Holanda que se encontra a segunda maior “comunidade” de imigrantes cabo-verdianos, atrás apenas da de Portugal. A imigração cabo-verdiana para Holanda se diferencia da de outros imigrantes dos Palop para este país, pela sua antiguidade e também porque sua principal rota não passa por Portugal. Silva (1997) identifica três ondas ou fases dessa imigração para a Holanda: a primeira, entre 1955, com a chegada do primeiro marinheiro cabo-verdiano, e 1975, ano da independência de Cabo Verde. Estes primeiros imigrantes se estabeleceram em Rotterdam e a maior parte era de marinheiros ou de trabalhadores no porto; neste período, porém, o Estado Holandês contava-os entre os imigrantes portugueses. A segunda, no período de pós-independência e de união entre Cabo Verde e Guiné-Bissau, fato este que desagradou a muitos, os quais decidem deixar definitivamente o país de origem, são: estudantes, funcionários de baixo escalão, educadores e ex-militares; parte casa-se com holandeses e a tendência desse grupo é de maior integração com a sociedade receptora, com opção pela naturalização; ainda a esta fase está relacionado o período de endurecimento da legislação holandesa, que dificulta cada vez mais a entrada de trabalhadores estrangeiros e de reunião de família, havendo entre os imigrantes cabo-verdianos uma taxa importante de “casamento branco” (Strooij, 2000). A terceira fase começa a partir de 1991, com o fim do partido único em Cabo-verde, com imigrantes procurando na Holanda maior e melhor grau de estudos, conjugando isto

29 Entretanto, como me falou Saulo, um cabo-verdiano em Haia, os representantes dos imigrantes tem que fixar residência em Cabo Verde. Contudo, tendo em vista mais da metade da população cabo-verdiana ser de emigrantes, a sua representatividade é de fato extremamente baixa na Assembleia.

ao trabalho, além de reunião de família (Beijers, 2005); é ainda nesta terceira fase que a imigração feminina tende a equilibrar em relação à masculina (Strooij, 2000). Entretanto, de uma maneira geral, com as novas políticas holandesas de imigração, as taxas de imigração de cabo-verdianos são atualmente baixas em comparação ao passado.

Dos cerca de 22 mil cabo-verdianos na Holanda, mais de 18 mil moram em Rotterdam, particularmente nos bairros de Delfshaven e Feyenoord; o grupo restante espalhados pelas várias províncias holandesas. Esses migrantes são em sua maioria originários das ilhas de Santo Antonio, Santo Antão e Santiago; a primeira geração de imigrantes tende a repetir, no lugar de migração, as relações de solidariedade e identidade com as pessoas do local de origem, produzindo assim redes sociais (familiares e de amizade) e grupos organizados que se constituem tendo por base a ilha de origem (Strooij, 2000; Guijter, 2003); entretanto, na segunda geração, as relações sociais e de amizade tendem a não reproduzir as relações a partir da ilha de origem dos pais (Beijers, 2005).

Além das organizações seculares, importante para os cabo-verdianos é a paróquia de Nossa Senhora da Paz, em Rotterdam, tendo em vista que, segundo as estimativas, entre 60-80% dos cabo-verdianos são católicos (Beijers, 2005), tendo esta uma grande atuação através das suas diferentes pastorais, tanto “espirituais” quanto “sociais”, na comunidade. Além de católicos, há os convertidos a Igreja Universal do Reino de Deus, em Rotterdam, os quais representam 80% dos convertidos a esta igreja, os cultos sendo completamente em português. Segundo Beijers:

Services of the Iurd are daily [...]. Meetings In: the evening attracts at least 150 people and on Sunday-mornings about 250 people participate, of mixed gender, although women seem to be slightly overrepresented (Beijers, 2005: 14).

Religiões “brasileiras” parecem exercer uma influência considerável entre os cabo-verdianos, pois além da conversão a Iurd, outra religiosidade tem certa representatividade entre eles: trata-se do Racionalismo Cristão, de origem brasileira e, parece-me, inspirada em um espiritismo de inclinação mais filosófica e menos

religiosa: assim, segundo ainda Beijers, seus seguidores – em sua maioria oriundos das Ilhas do Barlavento (Santo Antão e Santo Antonio), matriz do Racionalismo Cristão – sublinham que se trata de uma filosofia ou doutrina, mas não religião, baseada na evolução do espírito, reencarnação e princípios morais cristãos.

Os cabo-verdianos tendem a usar majoritariamente o crioulo para a comunicação entre si no cotidiano, e, com menos intensidade, o português; entre os jovens de segunda ou terceira geração a tendência é falar cada vez mais o holandês, conservando alguma habilidades em crioulo (conhecimento mais passivo que ativo), mas perdendo a competência em português. Parte importante dos imigrantes de primeira geração tem grandes dificuldades com o holandês, o que vai ter consequências importantes no sucesso na formação escolar e/ou profissional, na aquisição de bons empregos, e na integração com a sociedade de acolhimento. Muitos imigrantes de primeira geração também costumam visitar frequentemente Cabo Verde, particularmente para aí passar as férias, havendo o sonho de retornar ao país de origem após a aposentadoria (Carling, 2008). Assim como pôde perceber Trajano Filho (2009) em sua pesquisa em Cabo Verde, os imigrantes cabo-verdianos na Holanda procuram investir no próprio país, comprando terras, mas sobretudo na construção de casas, ou para a família ou como garantia de promover as condições práticas necessárias para um “bom retorno” ao país.

A imigração angolana para a Holanda é, em termos gerais, bastante diferente da dos outros grupos oriundos dos Palop, pois cerca de 90% dos angolanos entraram na Holanda solicitando o status de refugiados/*asielzoekers*, o restante entrando como trabalhadores, estudantes e para reunião de família. Dentro da classificação holandesa, há uma distinção entre *imigranten* (trabalhadores e estudantes) e *asielzoekers*, o que faz com que as regras e políticas de imigração sejam diferentes entre os dois casos (Ter Haar, 2000). Segundo Van Wijk (2007), até o ano 2000, a política Holandesa em relação aos *asielzoekers* podia ser considerada bastante liberal: menores de 14 anos eram colocados em famílias de acolhimento e todo o processo era voltado para a

sua integração na sociedade holandesa, com garantia de escolas e de aulas gratuitas de holandês; os adolescentes maiores de 14 e menores de 18 anos, colocados em casas ou alojamentos para refugiados (espalhados pela Holanda), com direito a frequentar escolas holandesas normais, recebendo bolsa para alimentação e roupa; os adultos ficavam também em centros ou casas para refugiados, com a bolsa alimentação/roupa, com direito a livre movimentação, entretanto, sem permissão para trabalhar e sem direito a aulas gratuitas de holandês; a obrigação maior desses imigrantes era a de comparecer, semanalmente a um centro de refugiados. Os processos para se receber o estatuto de refugiado duram, em princípio um ano, podendo ser renovando por mais dois anos. Até 2000, se o processo demorasse mais de três anos, recebia-se o visto permanente automaticamente, podendo o refugiado se integrar regularmente na vida social e de trabalho holandesa. Além disso, mesmo se houvesse a negação do estatuto de refugiado (estatisticamente é ainda alta a taxa de recusa), esse mesmo imigrante poderia solicitar “visto por razões humanitárias”, sendo o número de concessão um dos mais altos na Europa. Entretanto, com as novas regras para *asielzoekers* de 2001, passou a haver um maior rigor na aceitação dos refugiados, e por razões humanitárias, com adoção das principais ações de: nenhum menor de idade entra mais em políticas de integração e não mais haver concessão automática de visto permanente, caso se ultrapasse os prazos do processo.

Essa rápida discussão das regras para os *asielzoekers* é importante pois elas vão ter um impacto importante nos fluxos e influxos da imigração angolana. Importante ainda porque, tendo em vista a “natureza” mesmo da imigração como *asielzoekers*, se torna mais difícil a conformação de uma “comunidade” de imigrantes, como o que ocorreu entre os cabo-verdianos; ao mesmo tempo isto explica o fenômeno do declínio da população angolana na Holanda. Neste sentido, o primeiro registro de solicitação de asilo de angolanos aparece nos registros do CBS em 1985, com 10 pedidos. O que se tem a seguir é um crescimento constante, com um pico de 1375, em 1994 – período pós-recrudescimento de conflitos políticos; mas os

maiores picos acontecem em 1999 (1.585 pedidos), 2000 (2.180 pedidos), 2001 (4115 pedidos) e 2002 (1.895 pedidos), a partir daí havendo quedas bruscas nas solicitações, havendo em 2011 apenas 20 pedidos. O resultado disto é que, em 1998, havia um contingente de cerca de 3 mil angolanos, em 2004 este contingente passando a ser de 12.281 pessoas, sendo mais da metade declarados como menores de idade desacompanhados. Com o endurecimento das regras, contudo, há uma inflexão radical na curva, o governo holandês repatriando cerca de 4.500 angolanos até 2011, havendo neste ano o registro oficial de 8.849 angolanos no país. O resultado dessa inflexão repercute claramente na comunidade de língua portuguesa em Haia, quando uma família inteira, por exemplo, teve que retornar ao país por ter o seu visto negado.

Como dito acima, apesar do seu contingente, “mapear” os angolanos na Holanda é difícil³⁰, pelas condições, digamos, estruturais da sua migração, mas também porque eles “desaparecem” das estatísticas refinadas e porque são poucos visíveis na literatura de imigração na Holanda. O principal (e que conheço único) pesquisador sobre essa imigração é Van Wijk (em especial 2007 e 2008). Com pesquisas de campo em Angola, Holanda e Portugal, o autor procurou entender os *push-pull* fatores que intensificaram esse fenômeno entre 1998-2004, como se desenvolveu esse processo, quais suas condições práticas e quem são estes migrantes. Segundo os seus dados, a maior parte desses imigrantes são homens, jovens, oriundos de Luanda e pertencentes a classe média angolana. De uma maneira geral, Van Wijk conclui que os principais fatores de migração, tendo como pano de fundo o conflito armado no país e sua situação econômica, são: a fuga do serviço militar, falta de oportunidade de estudos, falta de trabalho, comércio e razões individuais particulares (sobretudo independência em relação aos pais e família). Entretanto:

É difícil afirmar quais dessas razões, de uma maneira geral, foi a mais decisiva para a saída dos angolanos. Um elemento que difi-

30 Apesar dos informantes indicarem que eles se concentram mais em Rotterdam.

culta isto é que muitos dos chamados *push*-fatores movem o mesmo grupo de jovens e jovens adultos entre 15 e 30 anos de idade. Era entre este grupo que se encontrava o alvo maior da obrigação do serviço militar, era este grupo que queria estudar no exterior, era este grupo que procurava sua própria moradia, era este grupo que estava procurando emprego e era este grupo que queria soltar suas asas para conhecer mais do mundo. Em muitos casos, existiam diferentes *push* motivos combinados³¹ (Van Wijk, 2007: 189).

Segundo ainda Van Wijk, os fatores de maior atração para a Holanda eram as consideráveis regras liberais de imigração, a fama que havia em Luanda de que a vida na Holanda “era boa” e de que era fácil aí encontrar trabalho e estudo. Algo que sobressai dos dados de Van Wijk é que os seus informantes afirmam não saber que tinham que solicitar asilo quando na Holanda. Como disse um de seus informantes:

Uma das primeiras coisas que esse primo disse quando eu cheguei, foi que a vida aqui na Holanda não era como eu pensava. Eu pensava que bastava dizer que vinha de Angola e que então eu poderia ir para a escola e receber um lugar para morar. Eu não sabia nada da Holanda. Eu tinha trazido meu diploma porque eu pensei que com ele eu poderia estudar e trabalhar. Ele me contou tudo sobre asilo (Van Wijk, 2007: 312).

Ao chegar na Holanda, as pessoas das redes de relações informavam que as chances de aí ficar só como *asielzoekers*, e mais ainda se fossem menores desacompanhados³², mas para isso, segundo Van Wijk, teriam que elaborar uma história convincente de

31 Traduções do holandês para o português feitas por mim.

32 A maior garantia de obter o visto era para quem fosse menor desacompanhado, isto porque as leis europeias garantem a permanência do menor se ele não tem como ser acolhido no país de origem, mesmo após cessão dos conflitos. Como dito, até 2000 na Holanda, o visto permanente para menor era quase automático e toda a política era voltada para a integração. Depois de 2001, a política é agora de repatriar os que atingem a maioridade, se o tempo do processo se esgotou e se não há mais conflito no país de origem. Para evitar que seja impedido o repatriamento dos angolanos menores desacompanhados, o governo holandês mantém uma casa de acolhimento em Angola para essas crianças, com infraestrutura e escola. Segunda informação do jornal *NRC*, nenhum retornado fez uso ainda da casa.

refugiado: esconder e/ou destruir documentos e diplomas³³, informar uma idade menor, dizer ser órfão, dizer vim de províncias onde o conflito armado era mais presente e nunca de Luanda.

Eles nos disseram então qual tipo de história nós tínhamos que contar e como era o processo. Em Angola você escuta das pessoas apenas que a Holanda é boa. A gente tinha uma imagem de que você lá podia facilmente estudar. Eu tinha sim escutado lá que tinha algo a ver com ‘asilo’. A palavra eu conhecia, mas eu não sabia nada do que asilo significava. Eu pensava simplesmente que você com o seu passaporte ia no governo holandês, que você dizia que vinha de Angola e que queria estudar. Nós estamos aqui no terceiro mundo. Você pensa simplesmente que a Europa é tão rica que eles querem lhe ajudar (Van Wijk, 2007: 313).

Nós não sabíamos de nada. Eu não sabia realmente nada.... Na chegada a gente recebe apenas avisos de angolanos que já estavam lá. Então a gente fazia o que eles disseram para fazer... Se eu tivesse sabido antes que eu tinha que mentir e tudo isto, então eu não teria nunca ido (Van Wijk, 2007: 313).

As implicações disso nas trajetórias pessoais são grandes, resultando no descompasso radical entre as ambições e expectativas pessoais e familiares e a realidade local³⁴, além das dificuldades em lidar com as implicações éticas e morais dos relatos inventados. Entretanto, o medo do fracasso depois dos investimentos financeiros, que muitas vezes envolvia a família, e a vergonha de revelar no país de origem a situação real em que se encontrava, impulsionou a maior parte a dar continuidade ao

33 Tendo em vista que eles tinham que evitar a possibilidade do governo holandês conseguir encontrar registros em Angola e/ou Portugal que infirmariam as informações declaradas para se enquadrarem na categoria de *asielzoekers* ou razões humanitárias. A maior parte declarava nomes e idades falsas, assim como informavam não saber a rota de chegada até a Holanda, isto porque pela legislação europeia, o responsável de oferecer asilo é o país que primeiro recebeu o refugiado, assim eles seria remetidos a Portugal, porta de entrada de todos os informantes de Van Wijk, que aí chegaram por avião.

34 Tendo informado falsamente a idade, muitos angolanos com nível médio completo ou estudantes universitários tinham que voltar a frequentar a escola média, já que não podiam ficar sem estudar. Além disso, na condição de *asielzoekers* não podiam trabalhar.

processo. Com o endurecimento da política de imigração holandesa, entre aqueles que não conseguiram o visto permanente ou que ainda estavam na expectativa da resposta, muitos voltaram voluntariamente, outros foram repatriados, e outra parte tendia a cair na ilegalidade.

Apesar desse ser o quadro geral da imigração angolana para a Holanda, como dito, há imigrantes que entraram aí como trabalhadores, estudantes e reunião de família, compondo assim uma face próxima da imigração angolana em Portugal (Blanes 2011). No meu campo, são esses angolanos – de primeira e segunda geração – que encontrei, mas não só: também turistas em visita a família e que depois das férias voltam para Angola, porque, como disse Márcia (angolana): “nós agora somos ricos!”.

O caso guineense difere dos dois primeiros, em especial pela sua pequena presença na Holanda. Contudo, os guineenses já possuem certa tradição de migração para a França (via Senegal) desde antes da segunda guerra mundial, e a partir dos anos 70 do século passado, para Portugal; além da tradicional migração para o Senegal, particularmente, das etnias Manjanca e Mancanha (Machado 1998 e 2002). A migração guineense se intensifica a partir dos anos noventa do século passado, muito devido a instabilidade político-econômica do país (Trajano Filho 2008). Além disso, segundo Trajano Filho (2000 e 2003), a lógica guineense é de intensa mobilidade interna e externa, numa longa experiência de produção de diferentes processos de crioulização ou de descrioulização. Guiné-Bissau talvez seja o país dos Palop com a maior diversidade étnica e linguística; em que o crioulo pode ser considerado língua franca, e o português língua de uso oficial, falado praticamente entre os que compõem o que Trajano Filho descreve como “sociedade crioula”; além de ser o único país em que a religião cristã é minoritária³⁵.

Ao contrário do que ocorre na Holanda, há já bastante literatura sobre imigração guineense para Portugal (p. ex: Borges, 2010; Carreiro, 2007; Có, 2004 e 2009) obviamente pelo fato de estarem os guineenses entre os maiores grupos de migrantes naquele país.

35 45% são animistas (terminologia usada no censo guineense), 39,9% muçulmanos, 13,2% cristãos (grande maioria católica) e 1,6% ateus (Có, 2004).

Entretanto, para mim, os trabalhos mais consistentes e interessantes são os de Machado (1998 e 2002) e de Godinho (2007)³⁶. A minha ideia aqui é apresentar rapidamente os dados desses autores, porque creio que, a situação de Portugal pode ser análoga ao da “mínima minoria” de guineenses na Holanda. Dessa forma, Machado (1998) classifica esses imigrantes, para efeitos de análise e comparação, como “lusogvineenses” e “migrantes”, muito claramente pelo fato do primeiro grupo, em sua maioria, ter migrado após a independência e ter mantido a nacionalidade portuguesa, enquanto o segundo grupo tem migração maior posterior e não ter a nacionalidade portuguesa. Um dado importante de Machado é o que ele chama de uma “pré-seleção” que se realiza no país de origem, o que faz com que entre os migrantes certas categorias sejam sub-representadas e outras supra-representadas. Assim, segundo os dados dos dois pesquisadores, a maioria dos imigrantes tem uma origem urbana, ou por nascimento ou por migração para Bissau, é de classe média, são escolarizados, antes de migrarem possuíam emprego e são mais cristãos; e em termos étnicos:

Podemos dizer que são ‘crioulos’ 42% dos imigrantes e 59% dos lusogvineenses, ou seja, o conjunto correspondente ao somatório dos itens ‘mistura entre etnias’, ‘mistura com não guineenses’, ‘não se definem etnicamente’ e ‘papéis’ (Machado, 1998: 50)³⁷.

Os imigrantes com maiores definições e “exclusivismo” étnicos seriam os de origem manjanca, mancanha, mandiga e fula. São estes também que são de origem mais rural, menos escolarizados e menos qualificados profissionalmente. De qualquer modo, em Portugal, independente da qualificação profissional ou educacional, a tendência é um nivelamento por baixo desses imigrantes, que em sua maioria vão ocupar empregos pouco qualificados³⁸.

36 Os trabalhos de Machado são os mais sociologicamente consistentes e tentam tratar da comunidade guineense em geral; o de Godinho reatualiza os dados e reutiliza os conceitos de Machado, voltando-se mais para a relação entre gênero e migração guineense feminina.

37 Segundo Godinho, essa tendência permanece em seus dados de 2007.

38 As exceções claras são a de profissionais na área de saúde, particularmente, enfermeiras (Godinho, 2007).

Após essa breve caracterização da migração dos imigrantes oriundos dos Países Baixos para a Holanda, pode-se avançar que, de uma maneira geral e de acordo com o que tem sido já observado na literatura sobre migração internacional (p. ex. Leavitt, 2007; Machado, 2002), a migração internacional é custosa e, nesse sentido, são aqueles que tem condições socioeconômicas (e muitas vezes políticas) de migrar, os que migram internacionalmente. Dessa maneira, os que estão em situação mais precária em seu país são os que menos migram, ou quando migram, o fazem dentro do próprio território ou para países vizinhos, que se encontram em situações muitas vezes mais precárias ainda.

CONCEITOS

Parece necessário, nos trabalhos sobre migração, de alguma forma deixar claro quais os conceitos, e seus sentidos, aplicados na reflexão sobre o fenômeno, tanto mais necessário que se trata de um campo de pesquisa que produz facilmente polissemia. Nesse momento da minha pesquisa e análise, portanto, tendo a ser conservadora na escolha dos termos, no sentido em que os utilizo e nas suas aplicações. Como já adiantado na introdução deste capítulo, uso o termo migração para a designação geral do fenômeno, e seus derivados e classificadores para designações específicas. Migração aqui é entendida na sua acepção clássica para designar os fenômenos mais gerais de deslocamentos humanos (temporários, permanentes, alternados, rotativos). Para tratar dos aspectos específicos, adoto a seguinte terminologia: imigração/imigrante do ponto de vista da sociedade de acolhimento e emigração/emigrante do ponto de vista do lugar de origem; migração local e migração internacional, do ponto de vista das fronteiras nacionais; imigrantes de primeira e de segunda geração, distinção importante para melhor compreender a dinâmica da migração na sociedade de acolhimento. Levo em conta ainda as classificações nativas, como a diferenciação holandesa já citada entre *asielzoekers* e imigrantes, e analítico-etnográficas, como tipos-ideais de migração que elaborei a partir das minhas observações etnográficas: a) “modelo português-cabo-verdiano”, diz respeito a aparentemente clássica

migração coletiva, através de redes de parentesco ou vizinhança e que tendem a “reproduzir” a comunidade de origem na localidade de destino, fechada e com pouca inclinação à integração com a sociedade hospedeira; nesse modelo, há uma tendência a um baixo índice de casamentos inter étnicos, ao menos entre os da primeira geração. b) “modelo brasileiro”: referente à migração individualizada, com característica crescentemente feminina, baseada, sobretudo, em casamento entre imigrantes do sexo feminino e holandeses, parecendo ser esse o caso típico da migração brasileira à Europa (Piscitelli, 2009).

Por fim, gostaria de me deter sobre o uso do termo “migração transnacional”, que em menor medida, tendo a adotar. Apesar de, no meu ponto de vista particular, entender que a ideia de fluxos (em diversos sentidos³⁹), mobilidade e trocas é intrínseca ao fenômeno de migração – quer local ou internacional – parece que o *adjetivo* transnacional funciona bem, ou mesmo se impõe, na contemporaneidade para *explicitar* esse caráter de flexibilidade, trocas, fluxos diversos dos fenômenos migratórios internacionais, especialmente, quando se procura entender a dinâmica dos fenômenos religiosos nesse contexto. Como já observaram diversos autores, contudo, o conceito de transnacionalismo, e consequentemente de transnacionalismo religioso, é bastante polissêmico e problemático, em particular, por ser difícil a sua elaboração de um ponto de vista mais consensual (p. ex. Oro, 2004; Baia, 1999; Levitt, 2003; Theije, 2008; e, especialmente, Levitt e Jaworsky, 2007; Cadge e Ecklund, 2007). Nesse sentido, e como já discutiu Theije (2008), é Levitt quem parece fornecer uma definição mais adequada sobre migração religiosa transnacional. Assim, Levitt (2003) faz uma distinção entre: a) religião transnacional – que estaria relacionada à dimensão institucional de religiões de vocação global (como o catolicismo), mas que não teria relação direta com migração; e b) práticas religiosas de migrantes transnacionais, adotando aqui uma perspectiva mais

39 Outra redundância que parece necessária, mesmo se a ideia de fluxos – no plural – implica diferentes tipos, direções e dinâmicas desses fluxos, parece que se tende a conceber um sentido único desses fluxos.

(trans)culturalista e com implicações etnográficas; sem com isso implicar que não haveria interconexões entre essas duas esferas. Como salienta Theije (2008), a distinção é uma questão de foco: mais macrosociológico ou mais microsociológico. Fundamental na elaboração de Levitt é a sua concepção de *social remittances*, em que “[s]ocial remittances are the ideas, practices, identities, and social capital that flow from receiving to sending-country communities” (Levitt 1998: 76). Entretanto, e como já notou Baia (1999), há uma tendência nessa abordagem a privilegiar a dimensão vertical do fenômeno, o que acentuaria certo reforço na manutenção de identidades (religiosas e/ou comunitárias). Importante, assim, é ampliar o campo de observação adotando também uma perspectiva mais horizontal, em que as transformações e os fluxos podem produzir modelos com diferentes níveis de integração à sociedade acolhedora ou mesmo na construção de identificações⁴⁰ ou comunidades⁴¹ supraétnicas. No que se refere aos fenômenos religiosos, portanto, trabalho com a ideia de *religião em contexto de migração transnacional*, procurando assim melhor compreender a dinâmica entre dinâmicas verticais e horizontais, provisoriamente adotando o termo “transnacional” como um *qualificador* com função heurística.

Talvez para alguns possa parecer surpreende a não utilização do termo “diáspora” para a análise dos meus dados, em especial,

40 Aqui adoto a abordagem de Brubaker e Cooper (2000) de pensar “identidade” como categoria da prática, tendo como corolário a adoção da concepção de “identificação”. Acredito, assim, que “identificação” ao mesmo tempo em que explora dimensões políticas, afetivas e de pertencimento, esvaziando uma possível condição essencialista (ou primordialista) que a noção de “identidade” agrega – independente das vontades dos cientistas sociais – acentua o seu aspecto de transitoriedade, mobilidade, diversidade e de inacabado, o que se revela muito mais interessante para refletir o contexto etnográfico de religião e práticas religiosas em contextos de imigração transnacional.

41 Estou aqui bastante consciente da *mise-en-garde* de Olwig (2009) sobre “comunidades migrantes”, em que há o perigo de se tomar essas comunidades como auto evidentes ou bem estabelecidas. Segundo a autora, comunidades devem ser demonstradas etnograficamente, sendo as performances rituais locais privilegiados para compreender as diferentes densidades de pertencimento comunitário e os possíveis limites que demarcam diferentemente esses níveis de pertencimento, e consequentemente, de comunitarismo.

porque parece ser este o termo politicamente correto quando se está em questão a imigração de pessoas oriundas do continente africano. Tentarei aqui expor as razões dessa minha escolha. Primeiramente, é preciso avançar que a escolha e/ou aplicação de um conceito depende de qual tipo de resposta se obtém para a pergunta “qual a contribuição analítica que tal ou qual conceito trará para a melhor compreensão do meu campo de pesquisa?”⁴². Nesse sentido, a grande virtude de um conceito analítico para mim é a sua capacidade de promover ao mesmo tempo a clareza, a precisão e a captura da complexidade e da diversidade do fenômeno estudado. É isto possível com o termo “diáspora”? Temo que não. Para esclarecer o porquê dessa afirmação, talvez fosse interessante adotar a distinção bastante útil de Brubaker (2005) entre categorias da prática sócio-política e categorias de análise sociais e pensar a partir daí como qualificar “diáspora”. Como avança ainda Brubaker, o termo “diáspora” e suas derivações, é inegavelmente uma categoria da prática sociopolítica: neste sentido, “diáspora”, seus derivados e sua instrumentalização, é um elemento que pode ou não compor determinados campo, mas que de forma alguma pode definir (muito menos *à priori*), um campo. O que se deve questionar, então, é se deveria ser também uma categoria analítica das ciências sociais.

Todos os recenseadores do termo são consensuais em afirmar que a utilização do termo “diáspora” pelos intelectuais do movimento negro americano, nos anos sessenta, tinha um sentido direto e explicitamente metafórico com o caso judeu (Vertovec, 1999; Brubaker, 2005; Johnson, 2007). Entretanto, ao longo das décadas esse termo saiu do campo metafórico para o da ação política, e em direção ao seu uso essencializado e com valor analítico. A partir daí ocorrendo o que Brubaker chama de a “diáspora da

42 Assim, no começo da minha carreira de pesquisado do catolicismo o termo “popular” me confundia e não me permitia *ver* e *ouvir* a complexidade do campo. Foi somente ao abandonar completamente o adjetivo “popular”, através da aplicação da dúvida metodológica sobre a *doxa* acadêmica, concluindo ser esse um adjetivo que em nada contribuía, que foi possível para mim *ver* e *ouvir* o campo, e compreender com maior clareza a complexidade e diversidade do catolicismo brasileiro (M. Reesink 2003 e 2007).

diáspora”, em que se encontram “diásporas” de todo tipo: religiosas, existenciais, étnicas, individuais, tecnológicas, mídia, gays, e etc. (Brubaker, 2005). O resultado no campo acadêmico é o que Trajano Filho (2009) qualifica de uma *“unruly theorization that is much too dependent on the rethorical gift of the analyst and is often quite obscure”* (Trajano Filho 2009: 522), cuja noção de “diáspora” seria exemplar. Diante desta *unruly theorization*, Brubaker (2005: 5-7) consegue por um pouco de ordem nessa nebulosa conceitual ao identificar três principais critérios usados para definir este termo: a) dispersão – seria o critério mais largamente aceito e o mais explícito: *“It can be interpreted strictly as forced or otherwise traumatic dispersion”* (Brubaker 2005:5). Os critérios em competição do primeiro, seriam b) orientação para a pátria – *“orientation to a real or imagined ‘homeland’ as an authoritative source of value, identity and loyalty”* (Brubaker 2005: 5), entretanto, haveria uma mudança nesse critério, ao se procurar tirar a ênfase no centralismo e no verticalismo, numa valorização das conexões descentralizadas e laterais. Por fim, c) manutenção dos limites – critério que envolve a preservação de uma identidade distintiva em relação à sociedade de acolhimento, sendo na maior parte das discussões considerado o critério indispensável de diáspora. Entretanto, *“there is an interesting ambivalence In: the literature. Although boundary-maintenance and the preservation of identity are ordinarily emphasized, a strong counter-current emphasizes hybridity, fluidity, creolization and sincretism”* (Brubaker 2010: 06); outro fator que comporia este critério, na maior parte das vezes implícito, é a ideia de longa duração, da permanência desses limites ao longo do tempo, ou seja, acrescento, da sua essencialização.

Em continuidade com o observado por Brubaker, a abordagem que adoto, a partir da minha pesquisa de campo e da leitura de trabalhos acadêmicos, é a de refletir sobre, digamos, os usos práticos do termo “diáspora”, e seus derivados, que identifico e classifico em três categorias. Primeiramente, parece-me evidente que, em parte da literatura, sobretudo aquela menos influenciada pelo discurso anglo-americano, “diáspora” (quando usado) é

utilizado como um simples **sinônimo de migração**, especialmente para certos contextos etnográficos que já adquiriu o *label* “diáspora”, ou como termo politicamente correto a ser usado em lugar de migração. A segunda categoria de aplicação prática do termo que identifico, mais fortemente presente na literatura influenciada pelas discussões anglo-americanas, é a do uso do termo “diáspora” como **entidade**, como “ser”, fato também observado por Brubaker (2005), e que traduz uma coisificação, essencialização, muitas vezes irrefletida, porque *doxa* (E. Reesink, 2012). É neste sentido que se é possível encontrar uma “New African Diaspora” (Osirim, 2008), em letras maiúsculas, ou uma expressão como “Para os/as escritores/as da *primeira geração diaspórica*, que *migraram* para os centros coloniais da Europa ou dos Estados Unidos, a questão central estava relacionada com o que *significava migrar* como sujeito colonial” (Boyce Davies, 2010: 754 – ênfases minhas). Por fim, a terceira e última categoria de uso prático é do termo “diáspora” como **conceito**, na maior parte das vezes também sendo aplicado de forma reificada.

Com relação a este última categoria de uso prático, o que sobressai é que o esforço coletivo maior – e o seu ponto de convergência entre os diferentes agentes envolvidos – é o de demonstrar analiticamente a especificidade do conceito de diáspora e, conseqüentemente, da legitimidade da sua existência enquanto conceito científico, e por conseqüente, do fenômeno a que se refere. Interessantemente, é através mesmo desse esforço que, de um lado, a *unruly theorization* se instala; do outro, a especificidade não é demonstrada. Conseqüentemente, sempre que leio a definição supracitada de Hall (1990) sobre o que constitui a “diáspora”, não posso deixar de perguntar: sim, mas qual a especificidade desse fenômeno? Afinal, o que se diz aí não se aplica aos processos socioculturais em geral? Isto não diz respeito a condição mesma de humano? Nesse esforço de construir uma especificidade ocorrem coisas curiosas: é assim que Johnson (2007) para demonstrar que “diáspora” é um tipo específico de cultura utiliza-se para tal das reflexões de Boyer, antropólogo cognitivista empenhado em demonstrar os universais humanos (p. ex. Boyer, 2000a).

As implicações da *unruly theorization* ficam mais evidente ainda quando se busca definir o que é “religião diaspórica”. Por mais que eu tente captar nos textos qual a especificidade dos processos religiosos descritos como algo que ocorre na “diáspora” em relação aqueles descritos em outros contextos, tais como o campo religioso em Recife, não consigo. Muito menos quando Johnson (2007) se utiliza para demonstrar esta especificidade, mais uma vez, de definições de Boyer e de Whitehouse, os quais são conhecidos no campo da antropologia da religião como cognitivistas preocupados em demonstrar aquilo que é comum, geral ou universal nos fenômenos religiosos (p. ex.: Boyer, 1994 e 2000b; Whitehouse, 2002, 2004 e 2007); e menos ainda quando Vertovec (2000 e 2009) apresenta como uma especificidade a distinção realizada pelos “diaspóricos” entre religião e cultura. Entretanto, se se quer identificar e demonstrar onde se situaria a desejada especificada da “diáspora”, a chave para isto parece-me se encontrar unicamente na ideia ou necessidade de uma “*awereness*” e de uma “*self-consciousness*” diaspórica (p. ex. Vertovec 2000) ou mesmo de “conversão” à diáspora (p. ex. Johnson 2007). Diante do discutido, a única conclusão possível para mim é que “diáspora” não é conceito analítico, mas *ideologia*.

Por outro lado, se considerarmos “diáspora” como categoria da prática e não como categoria analítica (Brubaker, 2005), e ainda ao priorizar o “ser” em lugar do “dever ser” (R. Motta, 2003), poderíamos procurar entender como a ideia de “diáspora” aparece enquanto categoria da prática ou nativa. Em meu campo de pesquisa etnográfico, migrantes católicos de língua portuguesa na Holanda, é inexistente. Quando se amplia este campo, pode-se perceber que ele aparece: a) entre algumas lideranças: por exemplo, líderes de algumas associações guineenses em Portugal; mas não em todos (Có, 2004)⁴³; b) intelectuais integrados – como discurso ideológico e/ou

43 Nesse sentido, Martins (comunicação pessoal) em sua pesquisa sobre lideranças religiosas e políticas públicas da prefeitura de Haia, descreve que certas lideranças religiosas (pastores evangélicos) instrumentalizam o termo “diáspora” nas suas demandas políticas; entretanto, lideranças femininas de grupos católicos utilizam outras estratégias nas suas disputas políticas junto as mesmas institucionais governamentais.

político de conscientização; c) algumas políticas públicas (dependendo do país) e alguns Estados Nacionais com grande número de emigrantes, particularmente, como *label* ou marca política⁴⁴. Afora esses contextos, a única utilização nativa de “diáspora” que encontrei foi na descrição de Blanes (2011) sobre os imigrantes angolanos em Portugal pertencentes a Igreja Tokoista, movimento protestante profético: aqui, na minha avaliação, o sentido de “diáspora” aparece como a metáfora de um dos mais recorrentes *paradigma-raiz* da lógica cristã, o da diáspora bíblica (Turner, 1990), pois se refere explicitamente ao período em que o movimento foi perseguido em Angola pelo Estado colonial e seus membros foram espalhados por diferentes cantos do país; quando se trata da condição contemporânea dos imigrantes tokoistas, o texto, nem sugestivamente ou implicitamente, demonstra o seu uso nativo⁴⁵.

Minha conclusão, portanto, é que “diáspora”, enquanto categoria da prática, como um elemento possível no campo, deve ser levada a sério pelos cientistas sociais. Como categoria analítica, não. Para além do já discutido, considero que o termo tende mais a tornar o campo nebuloso do que a ajudar na sua compreensão⁴⁶. Mais ainda: de um lado, produz um reducionismo enorme do campo ao anular a sua diversidade e complexidade (particularmente no que se refere aos fenômenos religiosos), reduzindo-o a um único fator, que me parece teleológico: as respostas e as explicações já estão dadas à priori. De outro lado, carrega em si uma dimensão subjetiva que se aproxima de um certo existencialismo filosófico, em que se sobressaem os sentidos de perda, de experiência nega-

44 Assim, na página da internet do Ministério do Exterior de Cabo Verde pode-se encontrar um link dedicado aos “Cabo-verdianos na Diáspora” como título. O interessante é que, na leitura do texto que explica a política do Ministério, seus serviços, etc., o termo “diáspora” ou “diaspórico” não aparece, sendo utilizado constantemente “emigração” e “emigrantes”.

45 Ao contrário, o que os dados etnográficos demonstram é um desejo de universalizar o tokoísmo (Blanes, 2011).

46 Só para lembrar: clareza analítica não é sinônimo de simplificação. A grande arte da análise é a capacidade de se aliar a clareza e precisão com a complexidade e sofisticação. Por outro lado, algo pode se tornar confuso, incompreensível, exatamente pela sua falta de clareza e precisão, por simplificações e reduções.

tiva, de uma “existência da e na falta”, o que tende a obscurecer as percepções, em sua maioria positivas, da situação de migração (p. ex.: Levitt 2007). Por fim, e talvez o maior problema para um antropólogo, essa *unruly theorization* revela uma visão pobre e mesquinha do ser humano, pois a complexidade e a criatividade humana (ou se preferir os *ismos* de moda) só parece ser possível em situações “urbanas”, “*trans*”, “cosmopolitas”, “desterritorializadas” e etc⁴⁷, e não, pelo menos não na mesma medida, entre aqueles que permanecem em suas aldeias, os quais aparecem aí como a imagem invertida dos considerados “sujeitos diaspóricos”.

COMUNIDADES CATÓLICAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

A Igreja Católica Holandesa, que desde a década de 1920 já se inquietava com os católicos imigrantes, e seguindo diretrizes de Roma, vai paulatinamente reforçando essa sua preocupação em direção a criação de pastorais de migração, na década de 1960; isto se firmando com a fundação do *Nederlandse Katholieke Migratie Stichting*, em 1965, e se fortalecendo com a criação, em 1975, da *Cura Migratorium* e do *Allochtonen Zielzorg* (Van Oers, 2001).

Atendendo as demandas dos imigrantes que desejavam ter missas em sua própria língua, houve a implementação, então, de paróquias que congregam comunidades imigrantes, e que estavam sob a jurisdição da *Cura Migratorium*⁴⁸. A posição oficial

47 Diga-se de passagem que esse cosmopolitismo e urbanismo implicam certos tipos bem específicos, encontrados em/produzidos por certos lugares: países europeus e norte-americanos.

48 Paralelamente a movimentação holandesa, e dentro do espírito maior da Igreja Católica em geral, a Igreja Católica Portuguesa funda, em 1962, a Obra Católica Portuguesa de Migração (OCPM), organismo executivo da Comissão Episcopal da Mobilidade Humana (Conferência Episcopal Portuguesa), que tinha como preocupação prioritária apoio aos migrantes portugueses em outros países, mas também aos migrantes de outras nacionalidades em Portugal. A OCPM, a partir de várias demandas de imigrantes não portugueses, mas falantes de português, ampliou os seus objetivos no apoio para migrantes lusofônicos no estrangeiro; entretanto, essa ampliação se dá de forma ambígua e, em certo sentido, reticente, dependendo e muito da atuação das paróquias de imigrantes lusofônicos junto à própria OCPM, que se esforçam em ampliar e transformar a OCPM em uma organização não de imigrantes portugueses,

do Vaticano, desde 1969, é que as paróquias de imigrantes sejam formadas a partir da língua em comum, e não a partir da origem étnica (Laarman, 2007), sendo na Holanda as paróquias de língua espanhola e portuguesa, respectivamente, as que congregam o maior número de integrantes. No que se refere às paróquias lusófonas, na prática, em princípio estas eram marcadamente portuguesa, e a medida que migrantes das ex-colônias portuguesas foram migrando também para a Holanda, os católicos portugueses tiveram que se submeter, de um lado, a demanda desses novos migrantes; de outro as decisões da hierarquia católica em aplicar na Europa o critério da língua para a constituição de uma paróquia de imigrante, submetendo as diferenças étnicas ao mesmo tempo à unidade católica e ao comunitarismo linguístico⁴⁹.

Segundo Laarman (2007) e Martins (2012), a Igreja Católica Holandesa decidiu extinguir a *Cura Migratorium* e inserir as paróquias imigrantes, a partir de janeiro de 2005, nas paróquias holandesas regulares. Isto significou para a paróquia lusófona de Haia a sua inserção na Paróquia de Sint Willibrord – que conta ainda com a francesa, surinamesa e inglesa. Todas essas deixam de funcionar como paróquias e passam a ser comunidades, ou “capelas” da Matriz de Saint Willibrord⁵⁰. No caso da de Rotterdam, esta conseguiu guardar o caráter especial de “paróquia

mas de falantes de língua portuguesa. A OCPM está institucionalmente ligada a Comissão Episcopal da Mobilidade Humana, da Conferência Episcopal Portuguesa (CEP), mas também está filiada as seguintes organizações: Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes (Vaticano), Comissão Católica Internacional de Migrações (Suíça), Conselho das Conferências Episcopais Europeias (CCEE).

49 A semelhança do que acontece com os imigrantes católicos de diferentes países da América Latina nos EUA, que são “transformados” em latinos pela igreja (Baia 1999). Entretanto, até onde pude observar, essa ação da igreja na instituição de comunidade supraétnicas parece menos conflituoso com relação aos imigrantes lusófonos na Holanda do que o descrito por Baia para o caso dos “latinos” nos EUA.

50 A paróquia de Sint Willibrord situa-se em um bairro de baixa renda de Haia, com 90% de sua população de imigrantes, composto majoritariamente de mulçumanos, seguidos de cristãos e de hindus.

pessoal”, com o nome de *Migrante Parochie Onze Lieve Vrouw van de Vrede* (Paróquia de Migrantes Nossa Senhora da Paz), ou simplesmente *Migrante Parochie voor Portugeessprekenden* (Paróquia Migrante para Falantes de Português. Em termos de jurisdição, as paróquias de Haia e Rotterdam pertencem a Diocese de Rotterdam, e são submetidas, portanto, as decisões da instituição católica (Martins, 2009).

A paróquia de Rotterdam, segundo o que é contato pelos seus próprios integrantes, em um de seus folhetos escrito em holandês e português, teve a seguinte origem:

Na região de Roterdão – Rijnmond existe um grande grupo de católicos de língua e expressão portuguesa, na sua maioria de origem cabo-verdiana. Desde a sua chegada à Holanda procuraram uma igreja, de forma a poderem professar a sua profunda fé. Em meados dos anos 70 este grupo juntou-se a uma paróquia para celebrar a eucaristia. E foi assim que começou a paróquia de emigrantes em Roterdão (Folder da paróquia de migrantes de Rotterdam).

Primeiramente dominada pelos portugueses, não foi sem poucas tensões que a comunidade cabo-verdiana passou a ter o controle da paróquia (Laarman, 2007). Hoje a comissão paroquial é formada apenas pelo padre holandês e por cabo-verdianos; além disso, é perceptível nas suas missas que a maioria dos presentes é cabo-verdiana⁵¹, constituindo-se esta paróquia quase como se definido a partir dessa origem étnica. O impedimento da sua transformação completa em paróquia étnica é derivado, de um lado, da manutenção do português; do outro, das regras da própria instituição católica, o que implica em dizer que, se houver no futuro grandes transformações na comunidade – quer pela integração na sociedade holandesa, quer pela mudança da origem dos imigrantes, o “domínio” cabo-verdiano se dissolve sem dificuldades estruturais.

É em Rotterdam ainda que as missas são as mais concorridas, ocorrendo duas por domingo (10 e 12 horas), com cerca de 300

51 O que não é de se estranhar sendo os cabo-verdianos em Rotterdam mais de 18 mil pessoas. Enquanto os portugueses são maioria em Amsterdam, assim como os brasileiros (CBS 2011).

participantes cada, e mais quatro celebrações de eucaristia durante a semana. Apesar da tendência observada por Laarman (2007) e Beijers (2005) de uma introdução cada vez maior do crioulo em substituição do português durante a missa, pela minha observação, esta tendência não se confirmou, bem ao contrário. Durante a missa, a língua hegemônica e priorizada é o português, seguida pelo holandês. As falas livres durante esse ritual são em português, enquanto que toda leitura de textos bíblicos é feita, primeiramente, em português e depois em holandês, sendo concluído com “Palavra do Senhor!” pelo dirigente, e respondido com “Glória a Deus” pelo grupo, em português. A pregação do padre é feita em português, seguida por um resumo em holandês. Os cânticos são: em português, nos momentos específicos dedicados às músicas; em crioulo, quando do momento do recolhimento das ofertas e da comunhão, sendo estes os únicos momentos em que o crioulo é usado na missa. Ainda o português e tradução em holandês surge quando da leitura do salmo responsorial, entretanto, quando da leitura em holandês, a congregação responde em português⁵². Nos momentos cruciais da missa: eucaristia, Pai Nosso, o ritual do desejar-se a paz e a benção final, apenas o português é usado. Parece-me haver aqui uma hierarquização clara das línguas, que funcionam como marcadores importantes da paróquia enquanto supraétnica (português) e, ao mesmo tempo étnico (português/crioulo), e ainda a “soberania” da instituição. Para além disso, indica os processos de assimilação das segundas e terceiras gerações à sociedade maior (holandês), em que isto poderia por em risco a “comunidade de fala portuguesa”, se não houvesse uma renovação constante de imigrantes de primeira geração.

Em comparação à Rotterdam, a comunidade de língua portuguesa em Haia é bem menor (Martins, 2012), sendo uma das suas preocupações constantes a sua permanência e continuidade. Isto reaparece regularmente nas discussões das suas assembleias

52 Segundo os informantes, há traduções em holandês porque crianças e adolescentes tendem a só entender ou falar o holandês. Nesse sentido, creio que quando do salmo responsorial em holandês esses respondam também nesta língua, mas eu particularmente só entendi o português nesse momento.

e nas pregações dos padres, com chamamentos para uma maior implicação na comunidade e com discussões de estratégias da sua reprodução. Atualmente a comunidade é majoritariamente portuguesa, sendo os brasileiros o segundo maior grupo⁵³; uma minoria bastante ativa se constitui de angolanos, guineenses e cabo-verdianos, que em parte costumam também frequentar missas em Rotterdam. Em Haia, são três missas que ocorrem por mês, a partir do segundo domingo de cada mês, às 11 horas. Normalmente após o encerramento da primeira e terceira missa, os congregados costumam se reunir na sacristia para “socializar” com café, chá, bolos e biscoitos portugueses. É ainda nesse local, e após as missas que também ocorrem assembleias ou reuniões.

A comunidade de língua portuguesa nessa paróquia teve início nos anos sessenta com o começo da migração portuguesa para a Holanda, dentro do contexto de atender as demandas e as necessidades dos migrantes católicos. Como descreve Martins:

Assim, no mês de dezembro de 1965, formou-se a “comunidade católica portuguesa” que, ao longo dos 47 anos de sua existência, mudou várias vezes de local para dar continuidade às missas e atividades em português. Passaram por ela diversos padres que presidiram a comunidade. Houve também períodos sem a presença de um pároco, na qual a comunidade esteve sob a liderança da comissão paroquial ou de um leigo coordenador da pastoral, funcionário do órgão responsável pelo cuidado das igrejas imigrantes na Holanda. (Martins, 2012: 4).

Esse grupo de católicos, portanto, permaneceu durante muitos anos com um forte caráter comunitário e português, tendo que fazer concessões, como já dito, à medida que outros grupos de imigrantes de fala portuguesa passaram a chegar e a se integrar à paróquia, sobretudo, a partir da década de oitenta do século passado. Nesse sentido, a comunidade viu-se forçada a ampliar seu caráter de imigrantes portugueses para imigrantes de língua portuguesa, processo esse que não foi sem tensões de

53 Na paróquia de Amsterdam é onde se encontra o maior número de brasileiros, sendo logicamente aí que se encontra a sua maior comunidade. Dois terços dos seus membros são brasileiros, e há ainda um forte grupo de carismáticos.

fundo étnico. Por outro lado, como ressalta Martins (2012), estes mesmos fundadores colocam nos novos imigrantes das ex-colônias a esperança de continuidade da comunidade. Isto em parte se deve ao envelhecimento dos portugueses, em que poucos são os novos migrantes de primeira geração; em parte, ou porque uns abandonaram o catolicismo, ou porque os portugueses de segunda e terceira geração tendem a ser assimilados às paróquias holandesas. Como disse Flora, uma portuguesa bastante ativa na comunidade, que imigrou com os pais quando ainda tinha menos de 3 anos, em uma assembleia que se discutia o futuro da comunidade e se chamava os paroquianos às suas responsabilidades:

Para mim tanto faz português ou holandês. Eu estou integrada na Holanda. Posso ir para minha paróquia em holandês. Venho aqui por causa da minha mãe, que não entende o holandês, e essa comunidade é importante para ela. (Flora, portuguesa).

Por outro lado, há uma consciência clara e dolorosa dos portugueses de sua “comunidade é muito fechada” e que, portanto, “vai morrer”. Fechamento este percebido por parte dos brasileiros, que tendem a se sentir discriminados pelos portugueses, sobretudo, pela dificuldade que os imigrantes das ex-colônias em geral tem em lidar com os maneirismos sociais dos portugueses, considerados por muitos como ríspidos e muito diretos.

De qualquer forma, há um esforço considerável nos últimos anos em constituir relações mais equilibradas entre esses imigrantes; em termos de organização, tende-se a manter uma orientação de equilíbrio. Por exemplo, a comissão paroquial (que coordenada as atividades de catequese, crisma, matrimônio da comunidade e que, portanto, tem um capital simbólico considerável diante do grupo) costuma ser composta equitativamente por portugueses, brasileiros e imigrantes dos Palop. Porém, a comunidade tem tido dificuldade no último ano em formar uma nova comissão, particularmente de se conseguir um coordenador (deste que o último – um diácono holandês falante de português – deve que deixar o cargo), pois de uma maneira geral há muita reticência em se assumir as responsabilidades que o cargo requer, inclusive o de movimentar as atividades da comunidade para

além das missas. Uma nova luz parece se fazer entre os congregados, com a chegada de um novo padre congolês, que fala bem o português, para assumir as atividades de coordenador.

Nesse contexto etnográfico, o que surgiu com força, é que, além da “fé católica”, o que une esses integrantes da chamada de comunidade de língua portuguesa, é a língua, ou melhor dizendo, o seu conjunto: a prática da religião católica em português. E é exatamente o maior ou menor grau de integração ou assimilação dos imigrantes à sociedade holandesa que vai dizer do futuro e continuidade destas comunidades⁵⁴, particularmente, no caso de Haia. Isto pode ser percebido na tensão que se estabeleceu em uma assembleia, que contava com um diácono holandês da paróquia de Willibrord, e falante só de holandês⁵⁵, em que no calor do debate, começou-se a se exprimir apenas em holandês. Nesse momento, Alma, uma brasileira ativa na comunidade e que costuma integrar as comissões pastorais, interveio e iniciou o seguinte diálogo:

– Olha, vamos lembrar que aqui tem pessoas que podem não entender o que é dito em holandês, sim? (Alma, brasileira)

– Mas, eu estou falando em holandês para explicar ao René... (Rosa, portuguesa)

– A assembleia... Estamos aqui não em benefício de René, mas da nossa comunidade que é de língua portuguesa. (Alma, Brasileira)

A intervenção de Alma foi vista positivamente pelos presentes. Isto parece confirmar minha sugestão de que o que une essas pessoas, em primeiro lugar, é a religião católica, em segundo lugar, a língua portuguesa; caso esta última perca o seu valor e

54 A relação entre migração e língua é intrínseca a integração em um contexto de imigração internacional multilinguístico. Como observou Esser (2006), se as condições de integração podem variar segundo o gênero, a formação escolar, origem étnica, religiosa, níveis e tipos profissionais, o certo é que quanto menor o domínio e a capacidade de performance na nova língua, menor a possibilidade de integração, e vice-versa.

55 Sempre que este diácono se encontra presente, há uma preocupação de se fazer a tradução do que é dito em português para ele; quando necessário, se traduz para o português o que ele diz.

significado, perde-se com ela o sentido da comunidade, sujeito particularmente sensível no contexto da comunidade de língua portuguesa da paróquia de Sint Willibrord, em Haia.

CONCLUSÃO

Apesar das possíveis “desvantagens”, tentei neste capítulo apresentar a um público imaginário e imaginado como tendo pouco ou nenhum conhecimento do contexto holandês (e em certa medida europeu), especialmente, no que se refere a imigração para a Holanda de sujeitos oriundos dos países africanos que tem o português como sua língua oficial. Ao mesmo tempo, procurei ainda apresentar, mesmo que de maneira não detalhada, algo da “carne-sangue e espírito”, numa referência metafórica à Malinowski, desses sujeitos, a partir de meu campo etnográfico: comunidades católicas de língua portuguesa. Para isso, tentei lidar com os dados macrossociológicos, com a literatura disponível, e com um primeiro esboço dos dados etnográficos coletados na minha pesquisa de campo.

Disto, podem ser derivadas algumas conclusões provisórias. Primeiramente, é fato que, mesmo sendo um país com características liberais e com um histórico de defesa dos direitos humanos e princípios humanistas, a política de imigração holandesa tem sido cada vez mais dura e restritiva, com o objetivo explícito de desestimular (ou evitar) as ondas migratórias oriundas dos países do terceiro mundo, o que inclui obviamente os migrantes do continente africano. Segundo, diante de um contexto mais “duro” de imigração, pode-se perceber que os processos de imigração dos Palop para a Holanda (e por extensão para a Europa) é muito mais complexo e multifacetado do que se pode imaginar, com diferentes histórias, trajetórias e “tradições” migratórias; pesando e muito na estrutura desses processos os contextos locais do país de origem, as regras do país de acolhida, a língua do imigrante e sua capacidade maior ou menor de integração à sociedade holandesa. Terceiro, no contexto holandês a habilidade dos sujeitos de ser competente na língua holandesa pode ser considerado como o primeiro e o mais fundamental fator para o “sucesso” do imigrante.

Uma quarta conclusão provisória se apresenta, mais relacionada especificamente com o meu interesse de pesquisa. Nesse contexto holandês de imigração, a língua surge então como uma variável importante para entender a realidade dos imigrantes católicos de língua portuguesa. A partir de uma política organizativa e de diretrizes da Igreja Católica – que desde a década de 60 do século passado vem tratando da questão da migração, as diferenças étnicas e as diferenças de práticas e crenças católicas locais ou nacionais dos imigrantes são submetidas a universalidade da mesma língua falada, numa reprodução na língua da ideia de uma Igreja universal. Mais uma vez, a Igreja católica tenta dar conta do particular (a língua – especificamente aqui a portuguesa) e do universal (a religião católica). Com isso, cria-se contextos propícios para conflitos interétnicos (entre as diferentes etnias que compõem a comunidade de língua portuguesa) e supraétnicos (entre os imigrantes de língua portuguesa e as demandas da sociedade e igreja católica holandesas). Entretanto, há um esforço visível dos integrantes das comunidades estudadas em procurar reduzir as tensões para manter viva as suas comunidades, reforçando as convergências em torno da fé católica e da língua portuguesa.

A última conclusão provisória que apresento é que, pelo observado, parte da possibilidade de reprodução ou não dessas comunidades repousa na sua capacidade em sempre estar renovando os imigrantes de primeira geração, e em manter vivo nos imigrantes da segunda geração um interesse pela prática da religião católica na língua portuguesa.

BIBLIOGRAFIA

- BAIA, L. R. (1999) "Rethinking Transnacionalism: reconstructing National Identities among Peruvian Catholics In: New Jersey". In: *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 41(4): 93-109.
- BATALHA, L. e J. Carling. (2008) *Transnational Archipelogo: perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- BASTOS, S. (2009) "Manejos da Religião, da Etnicidade e Recursos de Classe na Construção de uma Cultura Migratória Transnacional". In: *Análise Social*, 44(1): 43-69.
- BEIJERS, H. (2005) "WithIn: the Cape Verdean Community you Always Come to a Solution": Meanings of Psychosocial Distress and Experiences with Mental Health Care of CapeVerdean Immigrants In: the Netherlands". Paper presented at the International Conference on Cape Verdean Migration and Diaspora, Lisbon, ISCTE/CEAS.
- BLANES, R. L. (2011) "Double Presence: proselytism and belonging In: an angolan prophetic church's diaspora In: Europe". In: *Journal of Religion In: Europe*, 4: 409-428.
- BORGES, M. (2010) "Novas Diásporas Africas e Associativismo Transnacional: uma perspectiva de gênero". In: *Revista Brasileira do Caribe*, 11(21): 159-186
- BOYER, P. (1994) *The Naturalness of Religious Ideas: a cognitive Theory of Religion*. University of California Press, Berkeley.
- _____. (2000a) "Evolution of the modern mind and the origins of culture: religious concepts as a limiting case". In: P. Carruthers e A. Chamberlain, A. (orgs.), *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press, 93 -112.
- _____. (2000b) "Functional Origins of Religious Concepts: Conceptual and Strategic Selection In: Evolved Minds". In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6:195-214
- BUBAKER, R. e F. Cooper. (2000) *Beyond "Identity". Theory and Society*, 29, p. 1-47.
- _____. (2005) "The 'Diaspora' In: *Ethnic and Racial Studies*, 28(1): 1-19.

- CADGE, W. e E. Ecklund. (2007) "Immigration and Religion". In: *Annual Review of Sociology*, 33: 359-379.
- CARLING, J. (2008) "Cape Verdean In: the Netherlands". In: L. Batalha e J. Carling (org.), *Transnational Archipelago: perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- CARREIRO, M. J. (2007) "Dinâmicas Transnacionais Protagonizadas por Associações de Migrantes Guineenses em Portugal". In: *Cies e-Working Papers*, Lisboa, 26: 1-28.
- CÓ, J. R. (2009) "A Diáspora Guineense Qualificada, uma rede Periférica no País de Origem". In: *Socius Working Papers*, Socius, Lisboa, 8: 1-23.
- _____. (2004) "As Associações das Comunidades Migrantes em Portugal e sua Participação no País de Origem: o caso da guineense". In: *Socius Working Papers*, Socius, Lisboa, 12.
- DAVIES, C. B. (2010) "Mulheres Caribenhas escrevem a Migração e a Diáspora". In: *Estudos Feministas*, 18(3): 747-763.
- ECKERT, P. e S. McConnell-Ginet (1992) "Think Practically and Look Locally: language and gender as community-based practice". In: *Annual Review of Anthropology*, 21: 461-490.
- ESSER, H. (2006) "Migration, Language and Integration". *AKI Research Review* 4, Social Science Research Center, Berlin.
- GESCHIERE, P. (2009) *The Perils of Belonging: autochthony, citizenship, and exclusion* In: Africa and Europa. The University of Chicago Press, Chicago/London.
- GODINHO, S. (2007) *Novos Possíveis: estratégias identitárias de mulheres oriundas da Guiné-Bissau em Portugal*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Sociologia, ISCTE, Lisboa.
- GRASSI, M. (2007) "Cabo Verde pelo Mundo: o género na diáspora cabo-verdiana". In: em M. Grassi e I. Évora (orgs.) *Género e Migrações cabo-verdianas*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 23-61.
- GRUIJTER, M. (2003) *Community Report: kaapverdianen* In: Rotterdam. Verwey-Jonker Instituut, Utrecht.

HAGAN, J. e H. Ebaugh. (2003) "Calling Upon the Sacred: migrants' use of religion In: the migration process". In: *International Migration Review*, 37(4): 1145-1162.

JOHNSON, P. (2007) *Diaspora Conversions: black carib religion and the recovery of Africa*. University of California Press, Berkeley/ Los Angeles

HALL, S. (1990) "Cultural Identity and Diaspora". In: J. Rutherford (org.) *Identity: community, culture, difference*. Lawrence and Wishart, Londres.

LAARMAN, C. (2007) "De Portugeestalige Migranten en hun Parochies In: de Nederlandse Katholieke Kerk", 1969-2005. In: *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis*, 4(1): 117-142.

LEVITT, P. (1998) "Local-level Global Religion: the case of U.S.-Dominican migration". In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(1): 74-89.

_____. (2003) "You Know, Abraham Was Really the First Immigrant": religion and transnational migration. In: *International Migration Review*, 37(3): 847-873.

_____. (2007) *God Needs no Passport: immigrants and the changing religious landscape*. The New Press, New York.

_____ e B. N. Jaworsky. (2007) "Transnational Migration: past developments and future trends". In: *Annual Review of Sociology*, 33: 129-156.

MACHADO, F. L. (1998) "Da Guiné-Bissau a Portugal: luso-guineenses e imigrantes". In: *Sociologia – Problemas e Práticas*, 26: 9-56.

_____. (2002) *Contrastes e Continuidades. Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*. Oeiras, Celta Editora.

MARTINS, A. D. (2009) *Samen én anders: recente ontwikkelingen In: het migrantenpastoraat*.

_____. (2012) *Re-localização da Religião em Contexto Transnacional: o caso da igreja católica de língua portuguesa em Haia, Holanda*. ms.

MENJÍVER, C. (2003) "Religion and Immigration In: Comparative Perspective: catholic and evangelical salvadorans In: San Francisco", Washington, D.C., and Phoenix. In: *Sociology of Religion*, 64(1): 21-45.

- OLWIG, K. F. (2009) "A Proper Funeral: contextualizing community among Caribbean migrants". In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 15: 520-537.
- OOSTINDIE, G. (2010) *Postkoloniaal Nederland: vijftenzestig jaar vergeten, herkennen, verdringen*. Bert Bakker, Amsterdam.
- ORO, A. P. (2004) "A presença religiosa brasileira no Exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus". In: *Estudos Avançados*, 18 (52).
- OSIRIM, M. (2008) "African Women In: the New Diaspora: transnationalism and the (re) creation of home". In: *African and Asian Studies*, 7: 367-394.
- PISCITELLI, A. (2009) "Tránsitos: circulación de brasileñas en el ámbito de la transnacionalización de los mercados sexual y matrimonial". In: *Horizontes Antropológicos*, 13(31): 101-136.
- REESINK, E. (2012) *Identificações: um esboço interpretativo sobre processos identitários e algumas identificações na antropologia brasileira*. PPGA, UFPE, ms.
- REESINK, M. (2003) *Les Passages Obligatoires: cosmologie catholique et mort dans le quartier de Casa Amarela, à Recife (Pernambuco-Brésil)*. Tese de Doutorado em Antropologia, Ehess-Paris.
- _____. (2007) "Pour Une Perspective Concentrique du Catholicisme Brésilien". In: *Social Compass*, 54(2):315-333.
- SHELDON, K. e I. Rodrigues (2008) *Outras Vozes: women's writings In: lusophone Africa*. In: *African and Asian Studies*, 7: 423-445.
- SILVA, A. (1997) *Heimwee naar het eigene: de werkelijkheid achter de zoektocht van de kaapverdianen naar de 'eigen identiteit'*. Dissertação de Mestrado, VU-Amsterdam.
- STROOIJ, H. (2000) "Eilanden aan de Maas: de kaapverdische gemeenschap van Rotterdam". In: Van Kessel e Tellegen (org.), *Afrikanen In: Nederland. Koninklijk Instituut voor de Tropen / Afrika-Studiecentrum, Amsterdam/Leiden*, 43-60.
- TER HAAR, G (2000) "Afrikanen In: Nederland: een inleiding". In: Van Kessel e Tellegen (org.), *Afrikanen In: Nederland. Koninklijk Instituut voor de Tropen / Afrika-Studiecentrum, Amsterdam/Leiden*, 11-41.

- THEIJE, M. (2008) "Migration and Religious Transnationalism: recent research and the case of the Brazilians In: Suriname". In: *Brazil and the Americas: convergences and perspectives*, P. Birle, S. Costa e H Nitschack (Orgs.). Iberoamericana Vervuert, Madri.
- TOLENTINO, N. (2009) *Migrações, Remessas e Desenvolvimento: o caso africano*. Socius Working Papers, Socius, Lisboa, 9: 1-29.
- TRAJANO FILHO, W. (2009) "The Conservative Aspects of a Centripetal Diaspora: the case of the cape verdean *tabacas*". In: *África*, 79(4): 520-542.
- _____. (2008) "O Precário Equilíbrio entre improvisação e regras: reflexões sobre a cultura política da Guiné-Bissau". In: *Revista de Antropologia*, 51(1): 233-265.
- _____. (2003) "Uma Experiência Singular de Crioulização". In: *Série Antropológica* 343: 1-32.
- _____. (2000) "Outros Rumores de Identidade na Guiné-Bissau". In: *Série Antropológica* 279: 1-31.
- TURNER, V. (1990 [1974]) *Dramas, Fields, and Metaphors: symbolic action In: human society*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- VAN KESSEL, I. e N. Tellegen (2000) *Afrikanen In: Nederland. Koninklijk Instituut voor de Tropen / Afrika-Studiecentrum*, Amsterdam/Leiden.
- VAN OERS, B. (2001) *25 Jaar Cura Migratorum: uit de kronieken van de landelijke katholieke instelling voor allochtonenpastoraat en interreligieuze dialoog*. Francis Productions B.V., Rotterdam.
- VAN WIJK, J. (2007) *Luanda-Holanda: Irreguliere (asiel)migratie van Angola naar Nederland*. Wolf Legal Publishers (WLP), Nijmegen.
- _____. (2008) *Luanda-Holanda: irregulär migration from Angola to the Netherlands*. In: *International Migration*, 48(2): 1-30.
- VERTOVEC, S. (1999) "Three Meanings of "Diaspora", Exemplified Among South Asian Religious". In: *Diaspora* 6 (3): 277-300 .
- _____. (2000) *Religion and Diaspora*. Texto apresentado na Conferência 'New Landscapes of Religion In: the West', School of Geography and the Environment, University of Oxford.

- _____. (2009) *Transnationalism (Key Ideas)*. Routledge, Londres.
- VIEIRA, R. e J. Trindade. (2008) "Migration, Culture and Identity In: Portugal". In: *Language and Intercultural Communication*, 8(1), 36-49.
- WHITEHOUSE, H. (2002) "Conjectures, Refutations, and Verification: towards a testable theory of modes of religiosity". In: *Journal of Ritual Studies*, 16(2): 44-59.
- _____. (2004) "Modes of Religiosity and the Cognitive Science of Religion". In: *Method and Theory In: the Study of Religion* 16(2): 321-335.
- _____. (2007) "Towards an Integration of Ethnography, History and the Cognitive Science of Religion". In: *Religion, Anthropology and Cognitive Science*.

'Conhecimento, liderança e integração': perspectivas da formação dos imans em espaços lusófonos

Patricia Teixeira Santos

Este artigo pretende analisar os significados do processo da formação dos imans e divulgadores do Islã nos espaços do Brasil, Portugal, Angola e as relações que podem ser inferidas com as universidades islâmicas no mundo árabe, destacando-se de modo especial, a Universidade Internacional Islâmica da África em Khartum (Sudão)¹.

¹ Este artigo nasceu da pesquisa pós doutoral desenvolvida no *Centre d'Etude d'Afrique Noire/ Sciences Politiques Bordeaux*, sob a supervisão do Professor Michel Cahen e teve o suporte da bolsa de pos doutorado do Programa Hermes da Fundação *Maison Sciences de l'Homme* (Paris). Além desse financiamento, a pesquisa recebeu apoio e recursos do projeto *Novos Atores Sociais* em África, coordenado pela Professora Celine Thiriot, do Cean Bordeaux. Quero registrar o agradecimento aos especialistas e centros de pesquisa que muito me auxiliaram no percurso da elaboração da pesquisa e do presente artigo. Cito o prof. Rafael Lucas da Universidade de Bordeaux III, que me apresentou ao Centro Português de Estudos Árabe Pulaar e Cultura Islâmica de Lisboa (Portugal); a Najah Farid Jamal, que foi um grande interlocutor da pesquisa, tendo começado a me ensinar a língua árabe durante o meu estagio em Bordeaux no ano de 2010; ao prof. José Maciel dos Santos, coordenador do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto; aos pesquisadores e professores Ramon Sarró, José Mapril e Ruy Blanes, que me receberam em Lisboa e muito me auxiliaram no diálogo com a comunidade muçulmana da cidade e a inestimável acolhida e ajuda do diretor do Centro Português Árabe Pulaar e Cultura Islâmica. No percurso da pesquisa no arquivo e biblioteca Nigrizia (Verona) agradeço a acolhida e importante assessoria aos padres missionários e pesquisadores que muito me auxiliaram na minha investigação sobre o sistema educacional no

Primeiro ponto a ser destacado é que as comunidades a serem abordadas nesse artigo, possuem um número expressivo de pessoas convertidas ao Islã e, nesse contexto, grande das lideranças que são preparadas para serem os Imans e divulgadores, não possuem vínculos com uma possível ascendência árabe. Nos casos do Brasil e de Angola, a maior parte do público atendido pelas mesquitas e sociedades beneficentes muçulmanas, são de pessoas que nunca tiveram nenhum membro da família que fosse muçulmano.

No caso de Portugal, as lideranças e divulgadores que foram entrevistados por mim em agosto de 2010, são provenientes da Guiné ou descendentes de indianos que vieram de Moçambique, durante o colonialismo português que encerrou-se em 1975.

As comunidades muçulmanas brasileiras e portuguesas traduziram e propuseram livros e artigos em língua portuguesa sobre como ser muçulmano dentro dos diferentes contextos nacionais, onde a língua portuguesa é a base da divulgação e ensinamento do

Sudão, de modo especial, Padre Romeo Ballan, diretor dos Padres Combonianos do Coração de Jesus, Padre Mário Locatelli, diretor da Biblioteca Comboniana e Franco Moretti, diretor da Revista *Nigrizia*. Agradeço também a bibliotecária Federica, cuja dedicação e atenção aos pesquisadores é sempre comovente e de grande competência. Agradeço ao Padre John Ramazzini, que foi professor durante 40 anos da *Comboni College* em Khartum, pelas pistas e orientações fundamentais para essa pesquisa.

Na Unesco Paris, agradeço a acolhida e o auxílio do Sr. Ziad, responsável pela Unesco do diálogo com o Islã, do Setor de Cultura e a Professora Frances Albernaz que me possibilitou o acesso e o contato com o setor de cultura da Unesco e ao grande apoio e auxílio de Vidha Penalva de Almeida do setor de Patrimônio da Unesco. Agradeço também ao Senhor Moussa Aye, chefe do diálogo intercultural, ao Sr. Lamime Diagne do Projeto Rota dos Escravos e a Sra. Anna Elisa Santana Afonso, do Departamento África da Unesco.

Registro também o agradecimento ao embaixador Dr. Antonio Pedro e ao Secretário Krishna Monteiro da Embaixada da República Federativa do Brasil no Sudão, a Gisele Fonseca Chagas e ao professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, ambos da Universidade Federal Fluminense (Niterói- Rio de Janeiro, Brasil). Destaco o agradecimento aos estudantes brasileiros da Universidade Internacional islâmica de Khartum, ao iman da comunidade muçulmana de Maringá e ao Iman da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro. Por fim, agradeço a generosidade e atenção durante a minha estada em Luanda no ano de 2006, que foi importante para o surgimento da pesquisa aos imans da comunidade muçulmana da Palanca.

Islã. Diante da necessidade da interação entre os projetos locais de integração e, ao mesmo tempo, do reforço ao pertencimento à grande comunidade dos crentes, a Umma, transnacional, as lideranças dessas comunidades produziram diferentes perspectivas da formação dos Imans e divulgadores da religião, que buscaram referências próprias e singulares para atingir os corações e fazer sentido social e religioso para as nações nas quais estavam inseridos.

A partir desse esforço de traduzir o Islã para os contextos nacionais e locais, buscou-se também os convênios com as universidades e países do mundo árabe que também tiveram que se orientar na sua ação de formação e recepção dos estudantes desses países, a partir dos paradigmas locais construídos pelas associações e entidades que forneciam os candidatos para serem imans e divulgadores da religião que se matriculavam nas mesmas universidades.

Para as associações e entidades muçulmanas brasileiras, portuguesas e angolanas ter vínculos com as universidades islâmicas e países do mundo árabe confere aos imans e as comunidades muçulmanas desses espaços lusófonos, a legitimidade e o reconhecimento transnacional para o exercício da autoridade da religião, nos contextos locais e globais.

Nas entidades a serem analisadas nesse artigo, a saber, as comunidades muçulmanas de Maringá (Paraná- Brasil), Rio de Janeiro (Rio de Janeiro- Brasil), Amadora (cidade periférica a Lisboa, Portugal) e da Palanca (Luanda, Angola) as universidades e países do mundo árabe que se vincularam aos projetos de divulgação do Islã, possuem estreitas relações com as lideranças locais. Os termos da colaboração entre as entidades muçulmanas nacionais e as universidades, são ditados pelas necessidades locais. Ao mesmo tempo esse vínculo acadêmico, contribui para que as associações e entidades muçulmanas locais se insiram nas redes transnacionais da comunidade islâmica mais ampliada.

Por exemplo, de acordo com o líder da comunidade da cidade de Amadora, o ensino da Shariah (a lei islâmica) dialoga diretamente com o contexto social local e por isso o iman e o divulgador precisam ter grande sensibilidade social. No entanto, o domínio do estudo da Shariah só ocorre mesmo de forma mais completa,

através do convívio com outros grandes imans e na universidade islâmica nos países árabes².

Com relação às duas comunidades brasileiras a serem analisadas aqui, e à angolana, destaca-se a relação com a Universidade Internacional Islâmica de Khartum. No caso português, destaca-se a relação do líder da comunidade de Amadora com a Universidade Al Azhar, onde realizou os estudos da Shariah e da língua árabe e, mais contemporaneamente, o apoio da Líbia.³

Em contrapartida, os projetos de expansão e divulgação do Islã transnacionais dessas universidades sofrem e incorporam as interferências das dinâmicas locais dessas comunidades que solicitam o apoio dessas instituições.

A partir de agora, se apontaram os elementos e projetos que marcaram as comunidades analisadas e as relações que construíram com as universidades islâmicas no mundo árabe-africano e, em contrapartida, como essas universidades também incorporam e ressignificam seus projetos à luz da interação com as comunidades islâmicas em contexto local. Diante disso, começaremos a nossa análise a partir da interação das comunidades brasileiras do Rio de Janeiro e Maringá com a Universidade Internacional Islâmica de Khartum. Em seguida, destacaremos a importância da relação com essa Universidade para a comunidade da Palanca, em Luanda. Posteriormente, analisaremos a trajetória do Centro Português Pular e Cultura Islâmica na cidade de Amadora, com os projetos locais de integração dos imigrantes e as relações com a universidade de Al Azhar e as iniciativas educacionais do governo líbio.

2 Nesta pesquisa adotou-se a ocultação e modificação dos prenomes e nomes dos entrevistados a fim de preservar a identidade dos mesmos e por serem todos figuras públicas importantes nos seus contextos locais. O depoimento do Iman foi realizado durante entrevista, em agosto de 2010, em Amadora, Portugal.

3 Durante o meu percurso de pesquisa, pude me deparar com o apoio líbio a instituições muçulmanas filantrópicas e aos próprios projetos da Unesco ligados a divulgação da *Coleção História Geral da África*. Neste último caso, quando fiz pesquisa no setor de Cultura da Unesco Paris, dentro do Projeto Rota dos Escravos na área do diálogo intercultural em outubro de 2010, tive acesso a documentação do congresso realizado em Trípoli no ano de 2009, onde está destacado o papel da Líbia na divulgação da obra, na preparação das equipes de implementação e no incentivo a parcerias internacionais para utilização da coleção.

Nesta análise se destacará como, a partir das interações, se estrutura a formação dos imans e divulgadores da religião, enfatizando os temas mais importantes para cada contexto local e como a articulação nacional e transnacional da comunidade é refletida nessas experiências.

UM IMAN 'BEM BRASILEIRO': AS EXPERIÊNCIAS E PROJETOS DAS COMUNIDADES DO RIO DE JANEIRO E MARINGÁ, BRASIL.

O elemento comum que congregou as duas comunidades foi o fato das mesmas terem tido o mesmo iman que, no caso do Rio de Janeiro (Fonseca, 2006), teve um papel importante na divulgação Islã na cidade e elevou o número de brasileiros convertidos para a religião.

O período de atuação do Iman foi de 1992 a 2007, sendo como presidente da comunidade do ano de 2002 a 2007. Ele nasceu em Khartum, no Sudão, mas toda sua formação religiosa e acadêmica na área de matemática ocorreu na Líbia. Ele veio para o Brasil para se pós graduar nesta área e foi convidado pela comunidade muçulmana do Rio de Janeiro para ensinar a língua árabe e ajudar na divulgação da religião.

No contexto da cidade do Rio de Janeiro este Iman e a equipe da Sociedade Beneficente Muçulmana (SBM) responsável pela divulgação do Islã, aproximou-se da sociedade oferecendo cursos, participando de eventos e palestras, sobretudo após o 11 de setembro, quando houve a grande preocupação no Brasil, sobre quem eram de fato os muçulmanos e ao mesmo tempo, por parte da comunidade, havia o medo da mesma ser prejudgada como perturbadora da ordem e ou terrorista, por causa do atentado as Torres Gêmeas e da atribuição do evento a Osama Bin Laden e a organização Al Qaeda.

Durante essas participações, a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro recebeu diversas pessoas de diferentes faixas etárias nos seus cursos de língua árabe e de divulgação do Islã.

Meu contato com a comunidade começou no ano de 2000 por conta da participação nos cursos de língua árabe e divulgação

da religião e estreitou-se ainda mais com a colaboração realizada pelo Iman na tradução das cartas escritas por Muhammad Ahmad Ibn Allah, que liderou a Mahdiyya, a revolta anticolonial no Sudão, de 1881 a 1885. Esta documentação fazia parte da minha pesquisa de doutoramento⁴.

Durante o período em que tive um contato mais próximo do Iman e da comunidade, que foi de 2000 a 2005, percebi o grande crescimento do número de brasileiros convertidos e as temáticas do curso de divulgação do Islã iam incorporando as demandas do público que tinha muito interesse em perceber como elementos da vida e do cotidiano dos brasileiros eram abordados à luz da doutrina islâmica.

Após esse período, a pesquisadora Gisele Fonseca fez a observação dessa comunidade e acompanhou o processo de construção da mesquita no bairro da Tijuca e a transferência do Iman para a cidade de Maringá, no estado do Paraná.

Nesse percurso, o Iman fez um importante trabalho de proselitismo e de conversões entre pessoas da classe média do Rio de Janeiro, em grande parte, estudantes universitários e docentes. Ao mesmo tempo, investiu em obras sociais nos bairros periféricos e nas favelas, integrando-se a iniciativas maiores da cidade no rumo do diálogo inter-religioso, vindo a fazer parte do importante fórum nacional para esse diálogo de Campina Grande, no estado da Paraíba.

Na dinâmica da relação com a sociedade do Rio de Janeiro, este Iman e o departamento educacional da SBM refletiram sobre a necessidade de se investir efetivamente na formação de imans brasileiros para essas comunidades, na medida em que percebiam as distinções culturais entre muçulmanos que eram provenientes das famílias árabes e os neo convertidos.

O receio de choques e desavenças no âmbito das relações afetivas intracomunitárias e na hierarquia de papéis e atribuições

4 A primeira tese escrita sobre a Sociedade Beneficente Muçulmana foi realizada pela pesquisadora Silvia Montenegro e, quando eu conheci, a comunidade, todos, se referiam de uma forma bem positiva à experiência do contato com a professora e de que tinham objeto de estudo dela, com um certo orgulho.

dentro da SBM, por um lado, e a necessidade do enraizamento do Islã como uma religião universal num campo religioso nacional extremamente plural e diversificado, por outro, levou a este Iman de origem sudanesa a buscar a Universidade Internacional Islâmica da África, em Khartum, para o envio do primeiro grupo de 06 estudantes brasileiros para o estudo da língua árabe e da Shariah.

Assim, no ano de 2005, a delegação de muçulmanos da SMB do Rio de Janeiro visita a Universidade Islâmica em Khartum e encontra o diretor da instituição, professor Hatim El Fasdl, com o qual realizou-se o primeiro convênio, onde estudantes brasileiros poderiam ir para o Sudão anualmente para aprenderem a língua árabe e se licenciarem na Shariah. Neste acordo, esta prevista a concessão de bolsas para esses estudantes.

No entanto, de acordo com o Iman, em entrevista concedida a mim em fevereiro de 2010, na cidade de Maringá, esses jovens partiram sustentados pelos esforços da comunidade muçulmana brasileira para Khartum, não onerando a Universidade que acolheu os estudantes.

Os jovens ainda se encontram na Universidade Internacional Islâmica finalizando os estudos da língua árabe e da Shariah. Para um deles, o árabe foi a primeira língua estrangeira aprendida e a sua visão de mundo e das relações internacionais passaram por esse portal iniciático.

O jovem em questão é nascido no Rio de Janeiro e não tem nenhum tipo de vínculo anterior com a religião e ou ascendência árabe. Para o Iman do Rio de Janeiro e a comunidade, este jovem tornou-se um símbolo e uma aposta de um iman completamente brasileiro, que possa fazer a dinâmica da condução de uma comunidade religiosa na sua dimensão local e global⁵.

Outro jovem que tem a trajetória bem interessante para a comunidade é descendente de palestinos, mas ele é que buscou uma maior aproximação com a religião e a formação linguística no árabe, a fim de contribuir para a divulgação e aprofundamento do Islã no Brasil.

⁵ Fonseca já havia percebido tal aspecto na sua pesquisa de mestrado a respeito da SBM, onde, na ocasião, conheceu o jovem.

Em entrevista em maio de 2010, este jovem declara o que foi a experiência do convívio com jovens de diferentes nacionalidades e experiências de vivência da religião em Khartum.

A Universidade Internacional da África tem representantes provavelmente da maior parte do mundo Islâmico. Na minha sala de aula apenas há alunos por exemplo dos 3 continentes, Ásia: Indonésia, Malásia, Tailândia, Filipinas, Irã, Afeganistão; Europa: Ucrânia e Albânia; e a maioria da África: Argélia, Nigéria, Comores, Gambia, Senegal, Costa do Marfim, Gana, Somália, Djibuti, Etiópia, Eritreia, Quênia, Uganda, Moçambique, Zâmbia, Níger e muitos outros. Em outras faculdades há estudantes de muitos outros países, por exemplo: Rússia, Tadjikistão, Uzbequistão, Cazaquistão, China, Palestina, Iraque, Turquia, e a maioria dos países africanos... Tenho colegas brasileiros, um na minha faculdade, mas não na sala de aula e outro no Instituto de Língua Árabe. Quanto aos brasileiros, é mais fácil manter a proximidade; claro, principalmente quando estudamos na mesma faculdade e frequentamos as mesmas aulas. Quanto a moçambicanos, há também na minha faculdade, mas não na minha sala de aula. Por não estar vivendo mais nos dormitórios da universidade, já não consigo manter muito contato com lusófonos (Moçambique e Angola), mas é claro que por causa da língua há uma afinidade grande e sempre que nos encontramos, conversamos. Quando ainda estava morando no dormitório da universidade o grupo com o qual convivia mais era o grupo formado por brasileiros, angolanos e a maioria moçambicana. A língua e as proximidades culturais era o que nos unia⁶

Essa experiência do convívio com tanta diversidade dentro da religião era, ao mesmo tempo, intimidadora e fascinante na medida em que colocava este estudante e os demais numa espacialidade nunca imaginada anteriormente. A partir dessa trajetória, este jovem definiu o que pretende fazer no seu retorno ao país.

Tentar usar o pouco que aprendi para divulgar o Islã no Brasil e poder ensinar para muçulmanos que queiram aprender mais sobre sua religião. Também incentivar aqueles que têm a oportunidade de viajar para estudar o Islã a fazê-lo⁷.

6 Entrevista concedida em maio de 2010.

7 Idem

A viagem em si nesse relato é destacada como um processo de construção do conhecimento que é tão importante quanto a experiência do estudo e do convívio com a povo local. Para este jovem,

Os professores, assim como o resto da população sudanesa, são todos muito amigáveis, modestos e simpáticos com os estrangeiros. Os professores estão sempre dispostos a ajudar com os estudos. Vivendo num país com tantos estrangeiros de todas as partes do mundo e estudando numa universidade com alunos de origens tão diferentes mas unidos por esses laços não materiais, pode-se entender a força do Islã no mundo e que ele talvez seja a única coisa capaz de unir a humanidade tratando-a de forma igual. Estudar numa universidade assim é também uma oportunidade para ampliar os horizontes. Conversando com tantas pessoas diferentes que falam de seus países eu me sinto como se já tivesse visitado a maioria desses lugares. É também, às vezes, uma oportunidade de aprender que aquilo que se conhece através dos meios de comunicação oficiais muitas vezes transmitem uma imagem longe da verdade de outros países, que pode ser corrigida quando se ouve da própria população a verdade ou os outros lados da verdade omitida. No final, é sempre muito bom ver pessoas tão diferentes conseguindo viver juntas, mesmo que isso signifique às vezes ter de se adaptar a alguns outros costumes ou pelo menos aceitá-los sem fazer disso um problema maior⁸.

Cabe ressaltar que no contexto da partida da delegação do Brasil para o Sudão, a fim de fazer o convênio, o país vivia o momento histórico da construção do acordo de paz e da restrição da Shariah ao norte do país⁹.

Nesse momento, as instituições religiosas e educacionais do Sudão foram incumbidas de contribuir para a construção de um processo de paz ampliado e da formação de comissões para assegurar a representatividade da diversidade cultural e populacional do Sudão e do respeito a liberdade religiosa, a partir da abolição oficial do projeto governamental da expansão da Shariah para o sul do país.

8 Idem

9 AHMED, Einas. “L’Islam politique au Soudan. Les islamistes à l’épreuve de la direction de l’État” (1989-2004). In: *Islam, État et Société em Afrique*. Paris: Karthala, 2009.

Nesse processo de compartilhar o poder no Sudão, colocou-se também algo que implica na possibilidade de uma total redefinição da identidade territorial do país: o referendun a ser realizado em janeiro de 2011, pelo qual o país pode ser dividido oficialmente, a partir do reconhecimento da autodeterminação do sul.

Neste contexto, chega a delegação brasileira e num processo convergente, mas sem ligação direta, o governo do Brasil propõe a abertura da embaixada em Khartum, que começou a funcionar no ano de 2009, já dentro do contexto da política Sul-Sul inaugurada pelo governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva.

Investindo na possibilidade do país participar do processo de modernização da cidade de Khartum e de parcerias econômicas numa perspectiva de formação de bloco econômico com África, no contexto do incentivo do protagonismo local na visão Sul-Sul da diplomacia brasileira, o Brasil começa a entrar no Sudão por duas frentes não conectadas, mas interessantes para uma análise mais aprofundada, que é através da educação religiosa e da parceira econômica.

Reconhecida como um espaço de representação das diferentes tendências do Islã e de debate intelectual e religioso, a Universidade Internacional Islâmica aceitou no seu quadro estudantes homens e mulheres não-muçulmanos para o aprendizado do árabe e da shariah, mas o imanato só é conferido para os estudantes muçulmanos.

Sobre o currículo e as atividades de formação, o estudante, cujo relato já foi destacado anteriormente, descreve a sua experiência na universidade

São matérias na maioria ligadas ao que é chamado de Ciências Islâmicas. Por exemplo: memorização do Quran, tafsir (exegese), hadith (tradição e ditos do Profeta (SAAS)), pensamento islâmico, divulgação e propagação do Islã, matérias ligadas à história, matérias ligadas à geografia, matérias ligadas à crença (poderia ser chamado de teologia). Há ainda matérias ligadas à educação e pedagogia, língua árabe, direito e algumas outras matérias de outras faculdades, que são eletivas. O curso é dividido em 8 semestres com provas ao final de cada semestre e uma tese a ser entregue no final do curso. Em média há entre 7 e 8 matérias por semestre¹⁰.

10 Entrevista concedida em maio de 2010.

Para esta universidade e, num contexto mais amplo, para as diversas instituições sudanesas, o Brasil ainda é uma realidade muito distante, mas que se coloca como um fator positivo, dentro de um contexto mais amplo de construção de laços de solidariedade e comunitários, na perspectiva da visão de Partha Chartejee, de sociedade política. Tal ação é reforçada pela eminência real da fragmentação territorial e política do estado sudanês, a partir da decisão do *referendum* a ser realizado em janeiro de 2011.

Nos processos de construção das nações africanas, as solidariedades transregionais expressas em entidades como a União Africana, sempre foram muito importantes para darem suporte as entidades políticas onde o consenso na construção da sociedade civil era problemático, na medida em que não garantia a representatividade da diversidade populacional e política que marcavam as nações¹¹.

A partir disso, destaco que a visão de Chartejee contribui para evidenciar como que o processo de construção de laços mais personalistas e diretos com os atores e instituições de outros países favorece, no contexto de crise civil e territorial, a construção de sociedades políticas onde a solidariedade religiosa, econômica e as particularidades das relações afetivas tornam-se um capital social extremamente importante que permite as reivindicações das entidades sudanesas, como as da Universidade Internacional Islâmica, terem um peso e impacto social considerável, a despeito da debilidade da representatividade e da força da sociedade civil organizada.

Em contrapartida, os horizontes e as ações dessas entidades sudanesas como a Universidade incorporam e ressignificam os projetos e anseios dos seus aliados dos países que são conveniados em torno dessa instituição de ensino, passando a incorporar dentro da noção de uma geografia interna, espaços, povos, categorias e valores que se tornam ferramentas indispensáveis para se recolocar no cenário político local e global, buscando a representatividade e o protagonismo nos processos de transformação social.

¹¹ Destaco nesse aspecto as contribuições dos estudos de Leila Leite Hernandez sobre a história política de Cabo Verde.

Na mesma via, a representatividade interna da formação dos imans no Brasil, no caso de Maringá, ganha nova direção e escopo com a Universidade Internacional Islâmica como validadora e fiadora da qualidade da educação e conhecimento dos imans brasileiros.

Os olhares do Iman sobre o Brasil e o Sudão, ganham uma nova significação, a partir da experiência de interação com a Universidade Islâmica em Khartum, buscando imprimir um sentido maior para essa relação, a partir do ponto de vista da idéia de similitude entre os dois países,

O Sudão é o maior país da África, o Brasil é o maior da América do Sul. O Sudão descobriu uma riqueza ilimitada e exporta óleo, álcool. O Sudão tem uma parte deserta, como uma parte do nordeste do Brasil. O povo brasileiro é comentado lá também. Existem semelhanças climáticas e riquezas entre os dois países. São fatores que ajudam os nossos alunos brasileiros a se adaptarem por lá.

Diante disso, o Iman do Rio de Janeiro, quando transferido para Maringá, se uniu a outro iman vindo do Sudão, nascido no Darfur, que conduzia a comunidade local e é ex aluno da Universidade Internacional Islâmica, para criar no Brasil o Instituto Latino Americano de Estudos Islâmicos, com a validação e o reconhecimento da Universidade Internacional Islâmica.

Além disso, no processo de criação do Instituto, o Iman de Maringá e sua equipe visitaram duas outras universidades internacionais islâmicas, uma na Malásia e outra nos Estados Unidos, para aprender como conjugar o ensino presencial com a educação à distância.

O Iman destaca as razões desse passo, que são relatadas na apresentação do site do Instituto:

O Brasil maior país da América Latina tem mais de um milhão de muçulmanos e, apesar dos 120 centros islâmicos, existem apenas 50 divulgadores dos quais poucos falam a língua portuguesa e são capacitados para atuarem como divulgadores, também pelo fato de não conhecerem a jurisprudência islâmica. A tentativa de enviar pessoas para estudar no mundo árabe não tem dado resultados suficientes para atender a necessidade. Nasceu então a idéia de preparar os divulgadores dentro do Brasil, os quais

falam a língua local, conhecem a cultura do povo e o seu modo de agir. Para a formação(dos divulgadores), criou-se o Instituto Latino Americano de Estudos Islâmicos para atender a essa necessidade.

O Instituto tem atualmente 429 alunos matriculados para serem divulgadores, 50 para o aprendizado, provenientes de 23 estados brasileiros, com 30% do total estudantes do sexo feminino.

A seguir, são destacados o conjunto de ações do Instituto:

Seguir a metodologia do Corão e da Sunna; promover a divulgação(da religião) no Brasil e no exterior, de forma moderada; promover os diálogos dos valores humanos; promover o intercâmbio com as universidades do mundo islâmico, favorecer a divulgação do Islã nos meios políticos e na mídia brasileira; desenvolver cursos sobre o Islã para o ensino religioso no Brasil.

Os estudantes são provenientes das diferentes classes sociais, com destaque aos que são provenientes do meio acadêmico e que fazem uma leitura muito peculiar da religião, a partir da experiência que tiveram dentro do campo religioso brasileiro.

Para muitos desses estudantes, o Islã não foi a primeira religião buscada como uma alternativa à inserção religiosa familiar e por isso, é bem interessante que muito deles destaquem, como no caso de Khadija que é professora universitária, e se interessou pelo Islã na medida em que é uma religião textual e que permite acessar a Deus, através do desenvolvimento do intelecto e pela promoção e incentivo à educação religiosa. Além disso, é uma religião que devido à proibição ao álcool contribui por ser uma contraposição ao alcoolismo e aos problemas sociais que o mesmo gera.¹²

Se, no caso brasileiro, a busca do referencial da Universidade Internacional Islâmica da África foi importante para garantir o reconhecimento de um imanato brasileiro junto ao mundo árabe, no caso angolano, a busca de referência a mesma Universidade passa pelo aprendizado do árabe e pelo reconhecimento do Islã como uma religião nacional, por parte do estado angolano.

Em Angola, a existência de sociedades e instituições formadas pelos muçulmanos provenientes da Guiné e do Senegal, levou a

¹² Entrevista realizada em Maringá em fevereiro de 2010.

busca da referência da Universidade Internacional islâmica para conferir o reconhecimento interno de um iman oriundo do próprio país, sem nenhum vínculo com as consagradas sociedades e instituições muçulmanas e sem a ascendência familiar árabe.

CONHECIMENTO E O ACESSO INDIVIDUAL À LUZ MUHAMMADINIANA: A EXPERIÊNCIA DA CONSTRUÇÃO DA LIDERANÇA NA COMUNIDADE MUÇULMANA DA PALANCA (LUANDA, ANGOLA).

Em outubro de 2007 tive a oportunidade de visitar e conhecer as diferentes lideranças muçulmanas da cidade de Luanda, Angola. Nesse período, travei um contato maior com os membros e lideranças da comunidade da mesquita da Palanca, na periferia de Luanda.

No contexto da pesquisa por mim realizada, o líder da comunidade da Palanca havia enviado seu filho para estudar na Universidade Internacional Islâmica de Khartum. Ao chegar, o jovem adotou um prenome árabe e estava muito dedicado ao estudo da língua árabe, fator de orgulho do pai e da comunidade.

Durante a entrevista, o líder da comunidade destacou que era fundamental o investimento da comunidade na formação de um iman angolano, para que o mesmo pudesse dialogar com o mundo moderno e, ao mesmo tempo, garantir a inserção e o respeito da comunidade de convertidos angolanos na grande comunidade dos crentes transnacional, colaborando com as suas especificidades históricas e religiosas locais para o bem de um coletivo mais amplo.

No entanto, para este líder na sua experiência pessoal e familiar, Allah poderia tocar com sua luz divina¹³ uma pessoa e torná-la muçul-

13 Esta doutrina concebe que a luz divina irradiada para Adão iluminava o profeta Muhammad e seus familiares e descendentes. Tal princípio estaria embasado na Surata “A luz”, versículo 35. O sufismo remetia-se a essa doutrina, que é muito cara ao xiismo, e a amplia a fim de possibilitar a iluminação do intelecto e da união mítica a Deus. Através dessa luz, é possível ao iluminado perceber as relações entre a divindade e o mundo criado. Ver SCHERMANN, Patricia Santos. *Fé, Guerra e Escravidão: cristãos e muçulmanos face a Mahdiyya no Sudão (1881-1989)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós Graduação em História. Universidade Federal Fluminense, 2005.

mana e plenificá-la com a sua graça, sem a necessidade de uma formação acadêmica e sem ter necessariamente uma ascendência árabe.

Na entrevista, este líder contou que a sua família teve essa experiência através do seu avô. Um dia, quando era um menino, ele despertou no seu quarto e viu o seu avô miraculosamente com seios e a rezar em árabe direcionado para Meca.¹⁴

Desse dia em diante, através do avô, toda sua família tornou-se muçulmana e ele e o filho dele cresceram num ambiente onde a luz divina os guiou no conhecimento e vivência da religião. Porém, o líder da comunidade da Palanca reconhecia que era fundamental que o seu filho acessasse um espaço mais amplo que era o da formação em Shariah e na língua árabe, a fim de trazer um novo estatuto para a comunidade muçulmana da Palanca. Esta mesma, a época da minha visita, ainda não tinha o direito de ser considerada como entidade filantrópica pelo estado angolano, e portanto não podia usufruir das isenções e apoios fiscais que outras religiões que tinham tal estatuto podiam usufruir.

Com sentidos distintos, as comunidades analisadas do Brasil e de Angola buscaram a referência e a validação da Universidade Internacional Islâmica em Khartum.

Para o Instituto localizado em Maringá, o Brasil tem condições de produzir seus próprios imans e contribuir com sua experiência local para uma compreensão maior das orientações religiosas do Islã num contexto de globalização. A comunidade dos convertidos conquistara uma representação bastante expressiva que convidava para um avanço no sentido da internalização da formação religiosa e das lideranças islâmicas.

No caso angolano, o envio do jovem da Palanca à universidade é uma busca de uma referência externa importante para consolidar a presença e a força da comunidade no contexto local das interações com as outras comunidades religiosas e com o próprio estado angolano.

Nos dois processos analisados, os nacionais convertidos são destacados como protagonistas do processo de divulgação e in-

¹⁴ Entrevista Luanda, outubro de 2006.

ternalização da religião no contexto local e articuladores importantes da relação com a comunidade transnacional muçulmana.

A partir dessas experiências de observação e análise das comunidades do Rio de Janeiro, Maringá e da Palanca, coloca-se também a importância do Centro Português de Estudos Árabe Pulaar e Cultura Islâmica, em Amadora (Portugal).

Com relação a este centro, se destacará o papel da comunidade muçulmana na integração dos imigrantes guineenses na sociedade portuguesa e, ao mesmo tempo, na consolidação dessa associação dentro do contexto transnacional da comunidade muçulmana. Dar-se-á destaque ao papel da formação dos imans e divulgadores da religião e a importância da língua portuguesa como veículo de propagação e conhecimento da religião.

A partir disso, dar-se-á ênfase a relação com as instituições educacionais da Líbia e o interesse na criação de relações com as comunidades muçulmanas brasileiras.

Tais aspectos serão analisados no próximo item.

CONHECIMENTO RELIGIOSO E INTEGRAÇÃO POLÍTICA: A EXPERIÊNCIA DO CENTRO PORTUGUÊS DE ESTUDOS ÁRABE PULAAR E CULTURA ISLÂMICA.

Fundado em 2001 na cidade de Amadora, periferia de Lisboa, o CPAPACI é dirigido por um importante Iman proveniente da Guiné Bissau, que teve a sua educação religiosa mais avançada no Egito, na Universidade de Al Azhar.

Vindo para Portugal após o fim dos estudos no Egito e desejoso de aprender o português, este Iman instalou-se nas cercanias do Amadora e empregou-se na construção civil a fim de conseguir recursos para sobreviver. A partir do seu destaque no conhecimento da língua árabe e da Shariah, o Iman da comunidade muçulmana de Lisboa o convidou para ser o seu auxiliar na Grande Mesquita. Nessa função, ensinava a língua árabe, fazia os sermões nas orações da sexta-feira e dava orientação religiosa aos muçulmanos de origem africana, de modo especial os guineenses.

Em entrevista concedida a mim em julho de 2010, este Iman destacou que o seu grande conhecimento da língua árabe e da

Shariah adquirido no Egito era admirado e respeitado no contexto local português. Para os imigrantes guineenses, além da sua expertise como líder, o fato de ser filho de um velho iman, de ter aprendido com o seu pai a Shariah, o árabe e ser um grande conhecedor da língua Pulaar, o tornava uma figura fundamental na mediação da relação dos imigrantes com a comunidade muçulmana mais ampla e com a sociedade portuguesa.

No entanto, apesar do seu grande cabedal de conhecimento das tradições orais e da escrita corânica, passando pela exegese religiosa, o iman percebia com preocupação que os interesses e o investimento educacional dos muçulmanos de origem guineense na mesquita eram muito baixos e diante disso, propôs-se a abrir, com apoio dos imigrantes muçulmanos guineenses o CPAPACI em Amadora, por ser lá uma cidade com um grande número de imigrantes africanos.

De acordo com o documento que recebi deste Centro, o grande objetivo da sua criação foi de:

Contribuir para a formação de uma sociedade mais justa e mais equilibrada onde qualquer ser humano possa exercer todos os seus direitos e deveres sociais e culturais independentemente da nacionalidade ou gênero¹⁵.

E a partir desse objetivo, destacaram as seguintes metas:

Integrar os imigrantes na sociedade portuguesa; promover programas de formação, promover o exercício a cidadania, promover a coesão social e ações comunitárias e sinalizar situações de pobreza e exclusão social¹⁶.

Ao mesmo tempo em que o Iman preocupava-se e colocava-se ante o estado português e as demais instituições muçulmanas como claro mediador, encontrou também a abertura nas universidades lisboetas para o ensino da língua árabe.

Nessa atividade, ele atraiu o interesse de diversos jovens pesquisadores portugueses e um, de modo especial, o auxiliava na

¹⁵ Panfleto de divulgação 'Centro Português de Estudo Árabe Pulaar e cultura islâmica', Amadora, agosto de 2010.

¹⁶ Idem

redação dos documentos em português na busca do reconhecimento do CPAPACI pelo estado português e para o exercício da mediação com a comunidade guineense.

O ensino do português além de ser importante para a integração dos imigrantes, tornou-se também o veículo de expansão do ensino do Islã, da cultura árabe e pulaaar e a ponte de diálogo com as instituições civis e educacionais portuguesas.

O Iman destacou o papel das instituições nascidas em Portugal para a formação das lideranças e divulgadores da religião e, nesse contexto de estruturação interna e de busca de recursos para iniciativas educacionais e de integração comunitária, tem-se valido do apoio de instituições educacionais líbios que também auxilia as entidades não religiosas de organização das comunidades africanas imigrantes em Portugal.

O interesse pelo Brasil e pela formação de laços futuros de solidariedade com as comunidades brasileiras e também com as angolanas, nasceu da conquista por parte do Iman, a meu ver, do português como língua de veículo da propagação e do diálogo entre os muçulmanos no espaço lusófono.

Essa percepção e validação do português como língua missionária e construtora de projetos de integração e solidariedades transnacionais é o aspecto que favoreceu, a meu ver, a construção de propostas que este Iman e sua comunidade desejam apresentar aos brasileiros.

As universidades no mundo árabe e o apoio líbio são as referências validadoras da respeitabilidade e do conhecimento da Shariah e, ao mesmo tempo, são instrumentais para um projeto de aproximação que se traduz no português como língua do diálogo e da construção de projetos locais e globais de integração e pertencimento à grande comunidade muçulmana transnacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas experiências das comunidades do Brasil, Angola e Portugal, a formação dos imans parte de pressupostos de que o Islã precisa responder a demandas internas de integração e conquista de direitos políticos e de participação nos contextos locais.

As relações com a Universidade Internacional Islâmica em Khartum, no caso brasileiro e angolano, são validadoras do conhecimento e da exegese religiosa nos contextos nacionais. Ao mesmo tempo, garantem a integração e a representatividade na dimensão transnacional da Comunidade dos crentes (Umma).

Contudo, nessa relação os projetos e conceitos locais a respeito da experiência religiosa e do desafio do convívio com a diversidade cultural e religiosa, influenciam e contribuem para a construção dos projetos de integração e de fortalecimento da Universidade Internacional Islâmica (sobretudo após o referendun a ser realizado em janeiro de 2011), num contexto de possível redefinição territorial e social do Sudão enquanto entidade política.

No caso português, a comunidade congregada em torno do CPAPACI busca a integração no estado português e no exercício da cidadania através da busca de apoio de instituições educacionais líbias, para se colocar nos contextos local e global como uma entidade muçulmana que tem o seu conhecimento e exegese religiosos reconhecidos.

Paralelamente, investe-se na língua portuguesa e na espacialidade que a mesma comporta, para a criação de laços e parcerias com o Brasil, redimensionando a importância local do CPAPACI como um importante interlocutor entre os mundos árabe, português e africano no espaço lusófono.

BIBLIOGRAFIA

AHMED, Einas. “L’Islam politique au Soudan. Les islamistes à l’épreuve de la direction de l’État (1989-2004)”. In: *Islam, État et Société em Afrique*. Paris: Karthala, 2009.

AN-NA’IM, Abdulahi. “Islam and National Integration In: the Sudan”, in: HUNWICK, John. *Religion and National Integration In: Africa- Islam, Christianity and Politics In: the Sudan and Nigeria*. Evanston: Northwestern University Press, 1992.

CAVALCANTE, Cláudio. *Processos de construção e comunicação das identidades negras e africanas na comunidade muçulmana Sunita do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado em An-tropologia. Universidade Federal Fluminense, 2008.

CHAGAS, Gisele Fonseca. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana Sunita do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal Fluminense, 2006.

CHARTEJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: CEAO/SEPHIS, 2004.

FLUERH-LOBBAN, Carolyn. “La Charia au Soudan après l’Accord de paix global”, in: SOARES, Benjamim & OTAYEK, René (éd). *Islam, État et Société em Afrique*. Paris: Karthala, 2009.

FOUCHARD, Laurent & MARY, Andre. Réveils religieux et nations missionnaires, in: _____, MARY, Andre & OTAYEK, René (org). *Entreprises religieuses en Afrique de L’Ouest*. Paris: IFRA-KARTHALA, 2005.

GARCIA-ARENAL, Mercedes. “Dreams and reason: autobiographies of converts In: religious”, in: GARCIA-ARENAL, Mercedes. *Conversions islamiques: identités religieuses en Islam Méditerranéen*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.

HASAN, Yusuf Fadl. “The role of Religion In: the North-South Conflict with special reference to Islam”, in: HASAN, Yusuf Fadl & GRAY, Richard. *Religion and conflict In: Sudan*. Nairobi: Paul-ines Publications, 2002.

IDRIS, Amir H. *Sudan’s Civil War – slavery, race and formational identities*. Lewiston: EdwIn: Mellen Press, 2001.

KHALIL, Mohammed Ibrahim. “Human rights and Islamization of the Sudan Legal System”, in: HASAN, Yusuf Fadl & GRAY, Richard. *Religion and conflict* In: Sudan. Nairobi: Paulines Publications, 2002.

MARQUES, Vera Lucia Maria Maia. “Conversão ao Islã no Brasil. Diferenças étnicas e construção de novas identidades”, in: TIESLER, Nina Clara (org) *Islam en lusophonies. Lusotopie*, N, XIV (1), 2007.

MOUMOUNI, Abdou. *L'Éducation en Afrique*. Paris: Présence Africaine, 1998.

SCHERMANN, Patricia Santos. *Fé, guerra e escravidão: cristãos e muçulmanos face a Mahdiyya no Sudão (1881-1989)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós Graduação em História. Universidade Federal Fluminense, 2005.

TIESLER, Nina Clara. “Religião e Pertença em discursos europeus: conceitos e agentes muçulmanos”, in: SARRÓ, Ramon & BLANES, Ruy (org). *Dossiê: religião e mobilidade humana no Sé-culo XXI. Análise Social – Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*. N. 190, vol. XLIV, 2009.

_____. “Islam In: Portuguese- Speaking Areas. Historical accounts, (post) colonial conditions and current debates”, in: TIESLER, Nina Clara (org) *Islam en lusophonies. Lusotopie*, N, XIV (1), 2007.

_____ & CAIRNS, David. “Representing Islam and Lisbon Youth Portuguese Muslims of Indi-an-Mozambican origin”, in: TIESLER, Nina Clara (org) *Islam en lusophonies. Lusotopie*, N, XIV (1), 2007.

IMAGENS FORA
DO LUGAR



ENSAIO FOTOGRÁFICO

O culto da elegância na África contemporânea: quando os **sapeurs** chegam ao Brasil

Antonio Motta (texto) e Sylvania Nobre (fotos)

“... Não se nasce sapeur, mas nos tornamos sapeur simplesmente porque temos um na família ou um amigo que é sapeur... é assim como as várias línguas que falamos em nosso país... se aprende naturalmente sem saber o por quê... talvez porque precisamos nos comunicar... é assim também que se passa com o vestir... acabamos adotando um estilo e a ele acrescentando imaginação... foi o que se passou comigo... comecei a frequentar os lugares da noite, beber, namorar, sair com amigos e imitar como eles se vestiam... quando completei quinze anos ganhei de presente de um tio sapeur, que morava em Paris, um par de sapatos J. M. Weston modelo mocassin à pampilles... o weston foi minha primeira iniciação e o passe de entrada na SAPE e depois disso nunca mais consegui sair... resolvi vir estudar no Brasil e coloquei na mala o par de weston, que está em perfeito estado, e que me acompanhará pela vida...”

Jecol Bamutsha

As assimetrias costumam se revelar de maneiras diversas. Com maior evidência quando associadas a indicadores de poder político e econômico que atuam tanto local como globalmente. Uma vez acionadas no plano das relações internacionais, elas







costumam operar como diferenciais, dividindo países em grupos de nações percebidas a partir de sua possibilidade de influenciar os outros e de exercer algum tipo de poder sobre eles.

Nesse sentido, alguns países são vistos como mais poderosos, chamados de “superpotências”. Outros concebidos como intermediários e outros, ainda, como “periféricos”, nos quais é incluída boa parte das nações africanas.

Essas hierarquias aparecem frequentemente banalizadas na grande mídia, tornando-se mais problemáticas quando relacionadas ao campo da cultura e de suas representações. Para o imaginário ocidental, as diferenças econômicas e de trajetórias entre grupos de nações se materializam também sob formas e expressões socioculturais, dividindo o mundo entre, de um lado, países produtores de culturas dinâmicas e ativas e, de outro, os que apenas reproduzem suas próprias tradições ou, então, desempenham o papel de consumidores passivos de modas e tendências internacionais. É que diferenças e apropriações culturais são percebidas em termos de hierarquias de prestígio, frequentemente atreladas a disparidades sociais e econômicas, com conotações e valores negativos sobre aquelas manifestações culturais oriundas de nações percebidas como menos poderosas.

Exemplos dessa natureza são abundantes na mídia internacional hegemônica, especialmente quando veiculam matérias relacionadas aos países classificados arbitrariamente como “periféricos”, equivalente semântico de “pobres”, sem muito potencial de mercado para investidores estrangeiros. Por sua vez, o substrato ideológico contido nessas classificações fornece subsídios para a cristalização de discursos relacionados ao campo da cultura, quer seja na construção de hierarquias e de estereótipos, quer seja no uso retórico da figura do exotismo, sendo empregada como estratégia argumentativa com usos e fins específicos.

Um exemplo disso são as imagens e representações que, no mundo ocidental, tem-se construído do continente africano. A maioria delas põe em relevo o descompasso de temporalidades, preferindo enfatizar a imagem unitária da África projetada no passado, presa a um tempo mítico. Raramente o seu contrário





é realçado, ou seja, as imagens de uma África plural e dinâmica, sincronizada com fluxos culturais globalizados, que não se presta a uma leitura consensual e estereotipada.

O ensaio fotográfico aqui apresentado busca desconstruir essa equivocada percepção, buscando explorar representações de uma “África fora de casa”, em movimento, cosmopolita, podendo partilhar das mesmas ambições e inquietações de seus homólogos do “primeiro mundo”, inclusive mimetizando, recriando e ressignificando valores, como é o caso dos *sapeurs*.

A autora das fotos, Sylvania Nobre, realizou um ensaio fotográfico com estudantes congolezes no Brasil que, no período de 2010 a 2013, encontravam-se no país por meio de acordo de cooperação internacional firmado entre Brasil e países da África. A série de fotografias, como também o multimeio que integra a rede e o museu afrodigital, com direção de Charles Martins, e disponibilizado no site [www.museuafrodigital.com.br], fazem parte de um pro-



jeto mais amplo, abrangendo pesquisas com estudantes de países africanos no Brasil, vinculados a diferentes instituições de ensino superior brasileiras¹.

Os protagonistas da cena são oito estudantes congolezes de Kinshasa e de Brazzaville. Certamente, o ponto comum que os aproxima – além da língua e da origem nacional – é que todos eles compartilhavam afinidades estéticas eletivas, tendo como princípio o cultivo e gosto pela aparência, pelo consumo de roupas e signos distintivos da moda.

Além disso, possuíam uma identificação com a Sape (*Société des Ambianceurs et de Personnes Élégantes*) e, por isso, definiam-se *sapeurs*. Trata-se do primeiro registro da Sape no Brasil, já que habitualmente o trajeto de viagem de um *sapeur* – fora da República Democrática do Congo Kinshasa e Congo Brazzaville – é Paris: o grande destino que o legitima².

Foi depois da independência do Congo (Brazzaville e Kinsha-

¹ Trata-se de uma pesquisa realizada sob a coordenação de Antonio Motta com estudantes de países africanos no Brasil, vinculados a diferentes instituições de ensino superior no brasileiras por meio de redes virtuais e de contatos presenciais. Entre os objetivos perseguidos, busca-se pensar como, a partir de certos fluxos e interconexões, diferenças e semelhanças culturais, é possível dialogar com coletividades construídas à distância ou até mesmo comunidades imaginadas.

² Sobre a imigração e circulação dos congolezes de Congo-Kinshasa e Congo-Brazzaville em Paris, ver o estudo de Janet MacGaffey e Rémy Bazenguissa-Ganga (2000).



sa), por volta dos anos de 1960, que surgiu com ímpeto a chamada *Société des Ambienteurs et de Personnes Elegantes, la SAPE* (Sociedade de Ambientadores e de Pessoas Elegantes). Tal fenômeno teve suas origens no bairro de Bacongo, em Brazzaville, atraindo, na maioria das vezes, jovens de origem social modesta que se autodenominavam de *sapeurs*, isto é, aqueles para os quais o culto à elegância constituía um fim em si mesmo³.

Para um *sapeur*, mais do que um estilo de vida, a elegância é uma condição de estar no mundo. A moda passa a ser um atributo que excede suas funções estéticas de representação e distinção para adquirir valores intrínsecos ao comportamento e à conduta social desses indivíduos, como nota Bodrick Landu Kiangala, um dos protagonistas do ensaio fotográfico:

“... independentemente de nossas crenças religiosas fazemos da *sapologie* um profissão de fé... é um outro lado que nos complementa... uma religião têxtil, um culto da forma, da textura, da cor, do movimento... vivemos sim da aparência e o que nos integra ao mundo é a forma... mas atrás dela muitas vezes escondemos nossa miséria... a moda e a elegância nos permitem transfigurar nossa realidade...”

Para os adeptos da *sapologie*, tais valores assumem outras dimensões em suas vidas, proporcionais ao grau de crença e veneração às grandes *griffes* ocidentais que incluem o consumo cons-

³ Sobre um visão geral da Sape, consultar os trabalhos de Justin-Daniel Gandoulou (1989a e 1989b).

pícuo de produtos de luxo importados (camisas, ternos, sapatos, meias, gravatas etc.). Também o cuidado sempre zeloso com a aparência pessoal, performatizada em atos públicos recriados a cada dia. Daí porque, em língua portuguesa, ao invés de “ambientadores” (tradução ao pé da letra), talvez, fosse mais adequado chamá-los de “animadores” ou de “criadores”, atributo mais vivo e dinâmico, como é próprio do ato performático de um *sapeur*, partidário da “cultura do *look*” que é exibida publicamente e apreciada por todos que dela compartilham.

Com efeito, seguindo o corolário da *sapologie*, a roupa que se veste é o próprio tecido que envolve a pele e por isso não se pode imaginar um *sapeur* sem o “*dress code*” impecável e, sobretudo, aquilo que dá vida e estilo ao que é vestido, isto é, o modo de criar uma atmosfera, princípio norteador que define o mundo de um *sapeur*.

Provavelmente, mais do que um estilo de vida e um trânsito intenso pelo mundo – especialmente nos destinos por eles mais procurados, como Paris, Londres e Bruxelas –, os *sapeurs* continuam a serem vistos como algo caricato, especialmente quando exaltam os signos de distinção mais próximos ao ideal estético ocidental branco. Isto porque, para muitos, o visual de um *sapeur* não se coaduna com o padrão de gosto esperado de um africano, comumente alicerçado na reprodução de estereótipos, tais como inscrições corporais, indumentárias ou algum tipo de diacrítico que remeta aos protótipos étnicos de seus países.

Esse aspecto chamou a atenção dos estudantes congolezes auto-identificados com a Sape. Suas experiências com o modo de vestir



revelaram preconceitos de colegas brasileiros que, muitas vezes, ridicularizavam a maneira como os jovens congolese se trajavam nas salas de aula ou nas festas promovidas por colegas de outros países africanos. Inclusive, destoavam, aos olhos desses, dos códigos de gênero masculino, por lhes parecerem excessivamente vaidosos. Porém, segundo a percepção dos *sapeurs*, o gosto por referências estéticas mais sofisticadas ia de encontro à elaboração de estereótipos étnicos e “machistas” que os brasileiros esperavam dos africanos. Muitos gostariam de visualizá-los com roupas coloridas e “tribais”, como nas fotos da *National Geographic* ou homólogas.

A mesma visão exotizada prevalece na mídia internacional quando os *sapeurs* deixam-se retratar. Geralmente, o pano de fundo em que são fotografados põe em contraste exuberâncias de suas vestes e performances com paisagens urbanas pauperizadas de onde quase sempre provêm esses jovens, Kinshasa ou Brazzaville. Por outro lado, não se deve subestimar a capacidade e argúcia dos *sapeurs* que, por meio da performatização de suas histórias, conseguem se projetar e criar condições de circulação internacional e de visibilidade de suas imagens na mídia. Com propósitos definidos, sabem atender à fantasia exótica do olhar estrangeiro. Porém, em contrapartida, projetam suas imagens para o mundo globalizado, conforme o objetivo e interesse por eles perseguidos.

Um exemplo desse contraste foi também percebido por ocasião da exposição *O culto da elegância na África contemporânea*, no Museu da Abolição (MAB), na cidade do Recife, em 2010. As fotos foram realizadas em diferentes cidades do Nordeste brasileiro, onde esses



jovens estudavam em instituições de ensino superior, sendo acompanhadas por registro em vídeo de suas performances. Neste conjunto de imagens se busca evidenciar diferentes trajetórias individuais dos jovens congolezes, sugerindo experiências mais desterritorializadas.

A exposição fotográfica, resultante de uma curadoria coletiva e compartilhada com os próprios *sapeurs*, intencionou mostrar a África como um continente diversificado, que se projeta no mundo contemporâneo a partir da circulação de imagens, de indivíduos e de objetos. Para isso, os protagonista congolezes buscam explorar diferentes facetas e trânsitos internacionais, por meio de trocas e processos de negociação, ancoradas em experiências cada vez mais transculturais e translocais. Convém ressaltar que uma das mais frequentes expectativas dos jovens *sapeurs* é a visão de um mundo globalizado e interconectado, em rápida transformação, no qual as oportunidades de estudo e de trabalho possam também convergir. Três dos estudantes congolezes aqui retratados vivem atualmente em Paris, um em Bruxelas, um outro em Londres, dois retornaram ao Congo Kinshasa e um apenas permanece no Brasil, finalizando curso superior.



A recepção do público brasileiro, especialmente daqueles que reivindicam a afrodescendência, não foi das mais auspiciosas. Ocorre que no Brasil, a África contemporânea e suas novas reconfigurações geopolíticas são geralmente ignoradas, acentuando um pronunciado descompasso entre a visão da “matriz formadora da cultura e da identidade brasileira” e as novas realidades pós-coloniais dos países africanos. O passado de longa duração, no qual se situa o evento histórico da escravidão no país, funcionou também como mácula de origem, encetando a *mea culpa* de uma política pública de reparo a ser exibida no museu. Por isso, se fazia necessário, para a maioria do público, recorrer a uma África guardiã de memórias e tradições que evocassem o passado escravocrata e a resistência heroica do povo africano. Enfim, havia recorrência na tônica de uma África monolítica, homogênea e idealizada no passado.

Diante do ensaio apresentado não fazia muito sentido, para a maioria dos afrodescendentes, as imagens dos *sapeurs* vestidos à europeia e performatizando a figura do “colonizador”. Muitos enxergaram nisso uma caricatura grosseira e provocativa do capi-

talismo ocidental, sendo os *sapeurs* acusados de alienados e “traidores de tradições ancestrais”. Assim, o conjunto de fotografias e o multimeio que compunham a referida exposição fraturavam a ilusão do genuinamente autêntico e residual como traço e prova de uma África que, quando vista do Brasil, deixa transparecer a ilusão de suas particularidades e passados comuns, de resistência e continuidade às transformações do tempo.











Como se pode constatar nas fotos aqui reproduzidas, o que se viu, contudo, foram formas dinâmicas e processuais de construção de memórias e de identidades que punham em destaque dramas sociais performados através das imagens dos *sapeurs*, assentadas na concepção de uma “África fora de casa”, enraizada num tempo presente e dinâmico que busca problematizar o lugar dos africanos no mundo contemporâneo. Sob essa perspectiva, a existência dos *sapeurs* colocava por terra os sedimentados clichês em torno do espectro de um continente intemporal, por isso, visualizado mais próximo da natureza e mais submetido às suas leis: primitivo, instintivo, sensitivo, arcaico e oral.

Paradoxalmente, se a máscara do exotismo já não mais possui a força e significado de outrora, cedendo lugar à diferença enquanto categoria heurística para pensar as alteridades, mais oportuno, neste caso, seria nos indagarmos por que não se pensar em uma perspectiva cosmopolita do cidadão africano no mundo. Ser africano, como desejam os *sapeurs*, não impede o usufruto de bens culturais considerados ocidentais, bem como a adoção de códigos estéticos estrangeiros que se refletem na moda, na arte, na música, na literatura, no cinema, mas sempre recriados e reinterpretados ao gosto e modo de cada um. Infelizmente, as assimetrias das relações em que se apoiam a figura do exotismo produzem alguns desses preconceitos que, até hoje, tem provocado distorções diversas no campo da cultura e de suas representações.











ROGER KENT

BIBLIOGRAFIA

AMSELLE, Jean-Loup. *L'Occident décroché*. Enquête sur les post-colonialismes. Paris, Pluriel, 2008.

_____. *Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains*. Paris, Éditions Stock, 2010.

BAROU, Jacques. "In: the Aftermath of Colonization: Black African Immigrants In: France". In: BUECHLER, H. C.; BUECHLER, J. M. (ed.). *Migrants In: Europe: the Role of Family, Labor, and Politics*. New York: Greenwood Press, 1987.

BAZENGUISSA-GANGA, Rémy. "Belles maisons" contre S.A.P.E: pratique de valorization symbolique au Congo". In : HAUBERT, C. F. M. ; LEIMDORDER, F. ; MARIE, A. ; TRONG, Nam Tran Nguyen. *Etat et société dans le tiers-monde : de la modernisation à la démocratisation ?* Paris : Publications de la Sorbonne. 1992a.

_____. "La Sape et la politique au Congo", *Journal des Africanistes*, 62 (1) : 151-7, 1992b.

_____. "Les role des médias dans la construction des identités de violence à Brazzaville". In : YENGO, P. (ed.). *Identité et démocratie an Afrique et ailleurs*. Paris : L'Harmattan. 1996.

COHEN, Abner. *Custom and Politics In: Urban Africa : a Study of Hausa Migrants In: Yoruba Towns*. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

COPANS, Jean. *Mytologies des Afriques*. Paris, Téraèdre, 2010.

GANDOULOU, Justin-Daniel. *Au coeur de la SAPE. Moeurs et aventures de Congolais à Paris*. Paris, Editions L'Harmattan, 1989a.

_____. *Dandies a Bacongo. Le culte d'élégance dans la société congolaise contemporaine*. Paris, L'Harmattan, 1989b.

GONDOLA, Charlies Didier. *Villes miroirs: migrations et identities urbaines à Kinshasa et Brazzaville 1930-1970*. Paris : L'Harmattan, 1997.

MACGAFFEY, Janet ; BAZENGUISSA-GANGA, Rémy. *Congo-Paris. Transnational traders on the margins of the law*. Oxford/Indiana: James Currey/Indiana University Press/ International African Institute, 2000.

MOTTA, Antonio. “Da África em Casa à África fora de Casa (Notas sobre uma exposição em trânsito)”. In: DIAS, Juliana Braz; LOBO, Andréa de Souza. *África em Movimento*. Brasília: ABA Publicações, 2012, p.245-268.

MOTTA, Antonio; OLIVEIRA, Luiz. “Dramatização e patrimonialização das diferenças culturais: a experiência museográfica como ato performático”. In: SANDRONI, Carlos; SALLES, Sandro Guimarães. *Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013, p.174-192.

_____. “Made In: Africa. Gilberto Freyre, Câmara Cascudo e as continuidades do Atlântico Negro”. In: SANSONE, Lívio. (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: EDUFBA, 2012, p.213-259.

Sobre os autores

ANDRÉA LOBO

Mestre em Antropologia Social e Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. É professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Especialista em Antropologia da África com foco na sociedade crioula de Cabo Verde. Trabalha com questões relacionadas ao parentesco e organização familiar em Cabo Verde e fluxos de objetos e pessoas em contextos transnacionais, com ênfase nas temáticas de desenvolvimento, globalização e circulações na contemporaneidade. Atualmente é coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB, membro da comissão editorial das revistas *Cadernos de Estudos Africanos* (ISCTE/Lisboa) e *Aceno* (PPGAS/UFMT), coordena o Laboratório de Etnologia em Contextos Africanos (Ecoa)

ANTONIO MOTTA

Doutor em antropologia social e etnologia pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de Paris e mestre em história moderna e contemporânea na *Université de Paris-Sorbonne*. É professor na Universidade Federal de Pernambuco, no Departamento de Antropologia e Museologia e professor colaborador no Programa de Antropologia de Iberoamérica da Universidade de Salamanca, na Espanha. Desenvolve pesquisas na área de antropologia e museus, direitos e políticas culturais, formação e gestão de coleções, patrimonialização e musealização em contextos transnacionais. É Bolsista do CNPq.

CARLA SUSANA ALEM ABRANTES

Doutora em Antropologia pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro com estágio realizado na Universidade de Lisboa, no Instituto de Ciências Sociais. É professora do bacharelado em humanidades do Instituto de Humanidades e Letras da Unilab/Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Tem experiência de pesquisa nas áreas de antropologia do colonialismo e pensamento social. É pesquisadora do “Laboratório de pesquisas em etnicidade, cultura e desenvolvimento/Laced” (UFRJ).

CHARLES MARTINS

Mestre em antropologia pela UFPE, participou da pesquisa *A África fora de casa*, coordenada por Antonio Motta no projeto Capes/Procad. É autor do multimeio *O culto da elegância na África contemporânea: quando os sapeurs chegam ao Brasil*.

FÁBIO BAQUEIRO FIGUEIREDO

Doutor em estudos étnicos e africanos pela Universidade Federal da Bahia. É professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira. Desenvolve pesquisas na área de história da África, com ênfase na segunda metade do século XX. Tem pesquisado sobre nacionalismo e descolonização, em sua correlação com as noções de raça e etnia, especialmente através da literatura, em Angola. É tradutor de artigos acadêmicos sobre África, mundo atlântico e crítica pós-colonial, tendo publicado materiais didáticos e instrucionais, voltados principalmente para professores da rede pública de ensino, com vistas à implementação da Lei 10.639/2003.

JULIANA BRAZ DIAS

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, com estágio em Lisboa no ISCTE. É Professora no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e pesquisadora associada na Universidade de Pretória, onde desenvolveu atividades pós-doutorais. Possui experiência nas áreas de Antropologia da África e Cultura Popular, com realização de trabalho de campo em Cabo Verde e África do Sul. Suas pesquisas têm resultado em publicações sobre: música, poesia, jogos e identidades sociais, mercantilização da cultura, processos de crioulização e etnicização, organização familiar e emigração. É membro do Ecoa/Grupo de Estudos de Etnologia em Contextos Africanos (UnB), do Caleidoscópio/Núcleo de Estudos de Cultura Popular (UFMT) e do Programa de Economia Humana (UP).

LORENZO MACAGNO

Doutor em ciências humanas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com pós-doutorado no Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia. Professor no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Foi pesquisador visitante no *Centre d'Etudes d'Afrique Noire/SciencePo Bordeaux* e no Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento (CesA-Iseg), da Universidade Técnica de Lisboa. Desenvolve pesquisas sobre história social e política da antropologia em contextos de colonização portuguesa e sobre uma diáspora luso-asiática (os sino-moçambicanos) presente, também, no Brasil. Tem como focos principais de pesquisa: etnicidade e política, colonialismo português na África, multiculturalismo e imaginações nacionais.

MAURÍCIO BARROS DE CASTRO

Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo e professor do Instituto de Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, com pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UERJ. É pesquisador no Grupo de Pesquisa “Arte, Cultura e Poder”. Desenvolve trabalhos relacionados aos seguintes temas: patrimônio cultural, cultura popular

e diáspora africana. Atualmente desenvolve pesquisas sobre as artes visuais e suas conexões com a memória da escravidão e as relações étnico-raciais.

MÍSIA LINS REESINK

É doutora em Antropologia Social e Etnologia pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de Paris. Foi professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Atualmente é professora no Departamento de Antropologia e Museologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Desenvolve pesquisas na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia da Religião e atualmente pesquisa fluxos e migrações de africanos na Holanda.

PATRICIA TEIXEIRA SANTOS

Mestre em História e doutora em História pela Universidade Federal Fluminense, com pós-doutorado no *Centre d'Étude d'Afrique Noire, Sciences Politiques*, Bordeaux, França. Professora e pesquisadora da Universidade Federal de São Paulo. Bolsista Produtividade em Desenvolvimento Tecnológico e Extensão Inovadora - nível 2. Professora do Programa de pós-graduação interdisciplinar de Estudos Africanos, da Universidade do Porto, Portugal. Pós-doutorado estágio *senior* Capes em História da África na *Università degli Studi di Padova* (Itália). Coordenadora do grupo de pesquisa “Saberes, Práticas, Ensino de História da África e do Brasil”, em contexto Sul. Pesquisadora Associada do LAM *Sciences Politiques*-Bordeaux/França. Tem experiência na área de história, atuando principalmente nos seguintes temas: Islã e missionarismo católico na África nos contextos coloniais e pós coloniais, história do Sudão colonial.

SILVANIA NOBRE

Fotógrafa. Participou da pesquisa *A África fora de casa*, coordenada por Antonio Motta no projeto Capes/Procad. É autora das fotos do ensaio O culto da elegância na África contemporânea: quando os *sapeurs* chegam ao Brasil.

SÓNIA A. S. MELO

Doutorada pelo *Theory, Culture and Society Centre, Nottingham Trent University* (UK). Dedicou-se à carreira de investigação e docência no sistema universitário em Portugal (Universidade de Coimbra e IP Leiria), Reino Unido e EUA. Desde 2008, atua como perita em políticas públicas e cooperação internacional, tendo trabalhado para organizações como o *OECD Development Centre* (Paris), *EuropeAid* (*European Commission*, Bruxelas), GIZ, Fiapp, ICMPD, Prio, Grupo de Estados África, Caraíbas e Pacífico (*ACP Group of States*) com projetos em diferentes países e regiões do mundo: seus interesses

acadêmicos centram-se em questões de globalização, desenvolvimento e políticas públicas. Em 2012, Sônia Melo foi professora convidada na Universidade Federal da Bahia (Brasil).

WILSON TRAJANO FILHO

Mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília e doutor em Antropologia pela *University of Pennsylvania*. Professor no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e investigador associado ao *Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale (Alemanha)*. Desenvolve pesquisa de campo no Brasil (entre músicos profissionais), na Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, tendo como foco principal a Antropologia da África, com ênfase na história do colonialismo português em África, formação e reprodução das sociedades crioulas na Alta Costa da Guiné, cultura popular e análise de rituais e formas narrativas em sociedades africanas.

Título África fora de casa: imagens fora do lugar
Autores Antonio Motta, Andréa Lobo, Wilson Trajano Filho (Org.)
Projeto gráfico e capa Sidney Rocha
Créditos da capa (foto, ilustração, etc.) Sidney Rocha/Silvania Nobre
Revisão de Texto Os autores

Formato 16,0 x 23,0 cm
Fontes Georgia, Din, League Gothic
Papel Polén 90 g/m² (*miolo*)
Triplex 250 g/m² (*capa*)

Impressão e acabamento Oficina Gráfica | EdUFPE
Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20, Várzea
Recife, PE | CEP: 50.740-530
Fone: (0xx81) 2126.8397 | Fax: (0xx81) 2126.8395
www.ufpe.br/edufpe | livraria@edufpe.com.br

A ideia motriz deste que foi o terceiro seminário do projeto Procad/Capes era apresentar um quadro o mais pluralista e mais abrangente possível de imagens sobre a África construídas fora do continente (por africanos e por outros) e de imagens africanas, formuladas no próprio continente por não africanos (antropólogos, historiadores, missionários etc.) ou por sujeitos crioulos que tanto podem ser gente com vidas em entremeio (Spitzer, 2001), como uma elite culturalmente branca que resulta frequentemente dos processos de dominação colonial ou simplesmente nacionalistas hard-core que acreditam piamente no universalismo de tal ideologia e da nação.

A própria existência de imagens fora de lugar e de um lugar (a África) fora de casa pressupõem a ideia de movimento intenso, permanente e regular, que faz deslocar imagens e lugares, temas que foram bem esmiuçados em Braz Dias e Lobo no livro *A África em Movimento* (2012). Mas, um lugar fora do lugar demanda também uma compreensão renovada do conceito de lugar, um entendimento que, de certo modo, minimize parcialmente as matrizes espaciais e geográficas do termo e agregue a ele algo próprio dos campos comunicativos, tema tratado no livro *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional* (Trajano Filho, 2010). Dito isto, a ideia de África "fora de casa" nos obriga também a pensar as sutilezas e complexidades produzidas pelas interações recíprocas, mutuamente constitutivas entre identificação e categorização, entre autoimagem e imagem construída por outros, temas explorados neste livro.

REPUBLIQUE
DEMOCRATIQUE
DU CONGO



PASSEPORT



9 788541 506922