

Ilka Boaventura Leite
Cristine Gorski Severo
organizadoras

KADILA: CULTURAS E AMBIENTES

Diálogos Brasil-Angola



Ilka Boaventura Leite
Cristine Gorski Severo
(organizadoras)

Kadila: culturas e ambientes
Diálogos Brasil-Angola

Blucher

Kadila: culturas e ambientes: diálogos Brasil-Angola

© 2016 Ilka Boaventura Leite, Cristine Gorski Severo (organizadoras)

Editora Edgard Blücher Ltda.

Foto da capa: Milena Argenta

Ilustração das aberturas: Maria José Boaventura

Conselho editorial do NUER:

Artur Cesar Isaia – Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis, SC, Brasil

Augusto Marcos Fagundes Oliveira – Universidade Estadual de Santa Cruz – Ilhéus, BA, Brasil

Denise Fagundes Jardim – Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

Diana Brown – Bard College – New York, EUA

Douglas Ladik Antunes – Universidade do Estado de Santa Catarina – Florianópolis, SC, Brasil

Frank Nilton Marcon – Universidade Federal de Sergipe – Aracaju, SE, Brasil

José Bento Rosa da Silva – Universidade Federal de Pernambuco – Recife, PE, Brasil

Karine Pereira Goss – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Santa Catarina – Florianópolis, SC, Brasil

Oswaldo Martins Oliveira – Universidade Federal do Espírito Santo – Vitória, ES, Brasil

Pedro Martins – Universidade do Estado de Santa Catarina – Florianópolis, SC, Brasil

Ricardo Cid Fernandes – Universidade Federal do Paraná – Curitiba, PR, Brasil

Sónia Vespeira de Almeida – Universidade Nova de Lisboa – Lisboa, Portugal

Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4º andar
04531-934 – São Paulo – SP – Brasil
Tel 55 11 3078-5366

contato@blucher.com.br

www.blucher.com.br

Segundo Novo Acordo Ortográfico, conforme 5. ed.
do *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa*,
Academia Brasileira de Letras, março de 2009.

É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer
meios, sem autorização escrita da Editora.

Todos os direitos reservados pela Editora
Edgard Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Kadila : culturas e ambientes : diálogos Brasil-Angola [livro
eletrônico] / organização de Ilka Boaventura Leite, Cristine
Gorski Severo. — São Paulo : Blucher, 2016.

444 p. : il. color. ; PDF.

Bibliografia

ISBN 978-85-803-9211-1 (e-book)

ISBN 978-85-803-9210-4 (impresso)

1. Angola. 2. Angola – Relações culturais – Brasil. 3.
Angola – História. 4. Angola – Cultura. 5. Angola – Educa-
ção e ensino. 6. Angola – Língua. 7. Etnologia. I. Leite, Ilka
Boaventura. II. Severo, Cristine Gorski.

16-1420

CDD 967.3

Índices para catálogo sistemático:

1. Angola – História e Cultura

Conteúdo

PARTE I

HOMENAGEM A SAMUEL HENRIQUE RODRIGUES AÇO 15

CAPÍTULO 1. O PROFESSOR AÇO: NOTA BIOGRÁFICA..... 17

CAPÍTULO 2. DEPOIMENTOS 23

Ilka Boaventura Leite 23

Denise Fagundes Jardim 27

Cristina Udelsmann Rodrigues..... 29

Milena Argenta 31

Maria Teresa Miguel Rodrigues Aço 33

Margarida Paredes 36

Cristine Gorski Severo 38

Abel Noé Miguel Pedro 40

CAPÍTULO 3. O CENTRO DE ESTUDOS DO DESERTO 47

Samuel Rodrigues Aço

CAPÍTULO 4. O OBSERVATÓRIO DA TRANSUMÂNCIA 61

Samuel Rodrigues Aço

PARTE II

ANGOLA E O DESERTO DO NAMIBE: CONTEXTUALIZAÇÕES..... 71

CAPÍTULO 5. ANGOLA, CARACTERIZAÇÃO E HISTÓRIA DE
FORMAÇÃO DO PAÍS 73

Marino Leopoldo Sungo

CAPÍTULO 6. HISTÓRIA E MEIO-AMBIENTE NO PLANALTO SUL DE ANGOLA (1850-1890) 83

José Nilo Bezerra Diniz

CAPÍTULO 7. MAPAS, CARTOGRAFIAS E FRONTEIRAS..... 95

Simoni Mendes de Paula e José Nilo Bezerra Diniz

CAPÍTULO 8. A KILAMBA E O QUILOMBO: NARRATIVA DE VIAGEM A LUANDA..... 105

Ilka Boaventura Leite, Cristine Gorski Severo e Marcos Freyre Montysuma

CAPÍTULO 9. MISSÃO KADILA: PERCEPÇÕES SOBRE LUANDA, VALE DO KUROKA E PARQUE NACIONAL DO YONA 109

Nazareno José de Campos

PARTE III

ANGOLA: PERTENÇA ÉTNICA, LÍNGUAS E LITERATURAS..... 145

CAPÍTULO 10. INDUMENTÁRIA E PERTENÇA ÉTNICA NO CUROCA, SUDOESTE DE ANGOLA..... 147

Milena Argenta

CAPÍTULO 11. VONTADES DE NAÇÃO E AMBIVALÊNCIAS AO SUL DE ANGOLA: O ROMANCE YAKA..... 169

Frank Marcon

CAPÍTULO 12. AS NARRATIVAS ORAIS OVIMBUNDU COMO ESPAÇO DE PRODUÇÃO DE SENTIDOS..... 183

Nsimba José

CAPÍTULO 13. PISTAS ESSENCIAIS PARA UM PORTUGUÊS DE ANGOLA 199

Daniel Peres Sassuco

CAPÍTULO 14. A RELAÇÃO DAS LÍNGUAS COM A CONSTRUÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO ANGOLANO 219

Heloísa Tramontim de Oliveira

CAPÍTULO 15. O REINO DO MBALUNDO: UMA ANÁLISE SOBRE A QUESTÃO DA SUCESSÃO, AUTORIDADE E HIERARQUIA..... 241

Marino Leopoldo Sungo

PARTE IV

DIÁLOGOS ÁFRICA-BRASIL..... 275

CAPÍTULO 16. O SERTÃO E O DESERTO: DIÁSPORAS, TRANSUMÂNCIAS E AS DEAMBULAÇÕES COSMOAGÔNICAS DE RUY DUARTE DE CARVALHO 277

Ilka Boaventura Leite

CAPÍTULO 17. LÍNGUA E PODER NOS MUNDOS DA VIDA E DA ARTE: DIÁLOGOS ENTRE BRASIL E ANGOLA 299

Cristine Gorski Severo

CAPÍTULO 18. A LINGUÍSTICA COMO MATRIZ COLONIAL: A QUESTÃO DAS PRÁTICAS ORAIS AFRO-BRASILEIRAS 321

Nathalia Müller Camozzato

CAPÍTULO 19. DIVERSIDADE LINGUÍSTICA EM MOÇAMBIQUE ... 343

Ronaldo Rodrigues de Paula e Fábio Bonfim Duarte

CAPÍTULO 20. COFÉ COIOBI PI: ATIVAÇÕES SIMBÓLICAS DE AFRICANIDADE/ANGOLANIDADE NO COTIDIANO E A FESTA COMO CATALISADOR DE SENTIDOS DE REFUGIADOS "ANGOLANOS" 363

Charles Raimundo

CAPÍTULO 21. ESTUDANTES AFRICANOS, INTERCULTURALIDADE E OS (DES)ENCANTOS DA VINDA E DA VIDA NO BRASIL..... 381

Juliana Okawati

CAPÍTULO 22. REPRESENTAÇÕES SOBRE OS AFRICANOS EM LIVROS DIDÁTICOS BRASILEIROS DE HISTÓRIA..... 395

Sueli de Cássia Tosta Fernandes e Cristine Gorski Severo

PARTE V

SEMINÁRIOS KADILA 411

CAPÍTULO 23. APRESENTAÇÃO DOS SEMINÁRIOS KADILA..... 413

Letícia Cesarino

CAPÍTULO 24. OS TRÊS C'S DA ÁFRICA E A DESCONSTRUÇÃO DO RÓTULO..... 417

Joaquim Nhampoca

CAPÍTULO 25. O CHEIRO DAS COISAS: MOBILIDADE SOCIAL E AMBIENTES EM FLUXO NO ATLÂNTICO SUL..... 427

Jess Auerbach

CAPÍTULO 26. DIÁSPORA NEGRA EM TERRITÓRIO BRASILEIRO: *PLANTATION*, QUILOMBO E FRONTEIRA ECONÔMICA..... 433

Alejandro Labale

CAPÍTULO 27. NOTAS SOBRE O OCULTAMENTO DO ASSOCIATIVISMO NEGRO NA CIDADE DE LAGUNA, ANTES E DEPOIS DA ABOLIÇÃO..... 437

Thiago J. Sayão

LISTA DE AUTORES 441

Introdução

Este livro marca um momento de encontro entre Brasil e Angola, braços estendidos ou abraços que buscam unir os dois lados do Atlântico em forma de diálogos, encontros embalados por vontades brasileiras de saber, de vencer a distância que por muito tempo nos separou. É com esse propósito que o Projeto “Kadila: culturas e ambientes – diálogos Brasil-Angola” foi elaborado e proposto por um grupo de pesquisadores do Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER), a partir de uma aproximação com o Centro de Estudos do Deserto (CE.DO). Foi também fundamental o apoio do Programa de Mobilidade Internacional da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior/ Associação das Universidades de Língua Portuguesa (CAPES/AULP), do Ministério da Educação do Brasil (processo 0016/13). O projeto teve início em 2013, coordenado pela antropóloga Ilka Boaventura Leite, docente da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Dentre os seus objetivos, o Projeto Kadila se propôs a investir na formação universitária por meio da mobilidade internacional de docentes e discentes das universidades brasileiras e angolanas envolvidas e, para isso, foi, portanto, acolhido no NUER/UFSC (Florianópolis, Brasil) e na Faculdade de Letras e Linguística da Universidade Agostinho Neto (Luanda, Angola). O Plano de Atividade previu: intercâmbio, formação docente e discente, pesquisa e, sobretudo, compartilhamento de interesses e curiosidades mútuas.

O NUER é um núcleo criado no Departamento de Antropologia em 1986 pela professora Ilka Boaventura Leite, com feição interdisciplinar, e atua em três linhas de pesquisa: diásporas africanas, educação afro-brasileira e direitos territoriais. Sua produção vem se destacando pela atenção aos estudos sobre territorialidade e direitos das comunidades quilombolas no sul do Brasil. O CE.DO é uma associação civil de caráter científico, não governamental e sem fins lucrativos, criado em 2007 pelo antropólogo Samuel Rodrigues Aço, professor da Universidade Agostinho Neto, para desenvolver projetos de pesquisa e extensão na província do Namibe, no sudoeste de Angola.

Tendo sido definida como foco principal, nesta primeira fase do Projeto Kadila, a região sudoeste de Angola, área de ação do CE.DO, elegeu-se o Observatório da Transumância como eixo articulador das pesquisas de campo a serem realizadas, não descartando, contudo, outros assuntos emergentes capazes de potencializar os diálogos entre as instituições envolvidas. Assim, iniciamos em

2013 as missões e pesquisas de campo. Com o falecimento repentino do professor Samuel Aço em 2014, a coordenação do projeto em Angola foi transferida para a decana e diretora da Faculdade de Letras, a linguista Amelia Mingas, que passou a ser a coordenadora do projeto e do convênio na Universidade Agostinho Neto. O desaparecimento repentino do professor Samuel foi uma perda imensa para todos nós, sobretudo pelo fato de que ele era o grande mentor da proposta em desenvolvimento e do próprio Centro de Estudos do Deserto. Como homenagem, e para registrar a importância desse ilustre intelectual, político e professor angolano, dedicamos a ele esta coletânea.

Kadila, nome escolhido para o projeto, é uma palavra do quicongo que quer dizer *ser ou coisa que traz boa sorte, felicidade, amuleto*. A boa sorte coaduna-se com as adversidades enfrentadas na árdua vida dos pastores transumantes do deserto que nos acompanham neste projeto e com quem muito aprendemos e ainda queremos aprender. A transumância tem sido definida como um fenômeno social que abrange uma vasta multiplicidade de fluxos que integram a experiência migratória, a vida produtiva e comunal no Deserto do Namibe. Nossa intenção inclui, além do interesse pela transumância e mobilidade humana que caracterizam as diásporas contemporâneas em termos antropológicos, históricos, geográficos, linguísticos e literários, a consolidação de diálogos inter e multidisciplinares fundadores de novas questões nas Ciências Humanas. Essas novas questões apenas começam a se esboçar nos capítulos deste livro, em forma de temas transversais que permitem conhecer a história e a formação cultural e política de Angola. O estudo da mobilidade humana no deserto do Namibe, como nos ensinou o professor Samuel Aço, está apenas no começo. Sua importância – não apenas em Angola, mas no resto do mundo – está ligada diretamente à valorização dos fluxos migratórios internos aos territórios nacionais e das migrações decorrentes das guerras, dos desastres ambientais, das intolerâncias religiosas, de gênero, de etnia, entre outras. Trata-se, portanto, de um assunto atual e de grande importância para o campo dos direitos sociais e humanos e, além disso, diz muito sobre as formas de sustentabilidade da vida no mundo atual.

Partimos da investigação do fenômeno migratório desde a necessária escuta dos percursos e experiências vivenciadas pelos sujeitos migrantes. Nesse sentido, a ótica interdisciplinar requer enfrentar também qualquer redução de tais experiências a um conjunto de causas/consequências a serem apontadas genericamente. Trata-se de buscar a elaboração de um entendimento da multiplicidade dos fluxos e modalidades vividas por seus protagonistas, em termos regionais, religiosos, linguísticos, literários, artísticos, bem como daqueles que visam atender às modalidades variadas da vida produtiva e comunal.

Este livro apresenta uma abordagem que aciona o relacional, o associativo e o comparativo para enfatizar não a especificidade, mas os entrecruzamentos

de objetos, teorias e metodologias. O nosso desafio é promover diálogos entre campos e saberes, buscando o desemparedamento e a superação das fragmentações impostas às ciências. Para tanto, os trabalhos aqui reunidos focalizam a relação dialógica entre línguas, vozes sociais, discursos, expressões artísticas e literárias em Angola e no Brasil. Ressalta-se que a proposta do projeto está em consonância com marcos legais da Constituição Brasileira de 1988, sobretudo as leis 10.636/2003, 11.645/2008 e a Lei de Base do Sistema de Educação (LBSE), nº 13/01, que enfatizam a importância de novos e atualizados suportes didáticos e conteúdos curriculares sobre a história da África e da cultura afro-brasileira.

Uma visão panorâmica das atividades realizadas pelo projeto Kadila inclui: a assinatura (2009) e renovação (2014) de um protocolo de cooperação técnica e científica entre a Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis, Brasil, e a Universidade Agostinho Neto, em Luanda, Angola; trabalhos de campo realizados no Deserto do Namibe em 2010, 2012 e 2015; missões de trabalho realizadas de Angola para o Brasil e do Brasil para Angola em 2011, 2012, 2014 e 2015. Além disso, o projeto Kadila estabeleceu parcerias com instituições brasileiras, tais como a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por meio da professora Denise Fagundes Jardim, do Departamento de Antropologia, e a Universidade Federal de Minas Gerais, por meio dos professores Sônia Queiroz e Fábio Bonfim Duarte, da Faculdade de Letras. Em Angola, dialogamos com o Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda, por meio da historiadora e professora Aurora da Fonseca Ferreira, e com a Universidade Eduardo dos Santos, por meio do professor e antropólogo Marino Leopoldo Sungo.

No âmbito da realização do projeto, foram organizados vários eventos científicos, como oficinas, seminários e palestras. Uma seleção das comunicações apresentadas encontra-se na Parte 5 deste livro. Informações detalhadas sobre essas reuniões que aconteceram no âmbito do projeto Kadila podem ser acessadas no *site*, no seguinte endereço: www.kadila.com.br.

O livro está organizado em cinco partes: a primeira é uma homenagem ao professor Samuel Aço, além de uma nota biográfica que recupera a trajetória do ilustre professor, um dos fundadores do departamento de antropologia da UAN. Nessa homenagem, optamos por republicar, de nosso próprio *site*, os depoimentos feitos pelos pesquisadores do projeto na ocasião de seu falecimento, por entendermos que eles completam informações importantes sobre a dimensão humana, a sensibilidade e a enorme gentileza do professor Samuel com seus colegas, com sua esposa e com os alunos. Esses depoimentos traduzem a sua importância em nossas vidas pelos valores que nos transmitiu e pelo que nos ensinou sobre o deserto. Em seguida, selecionamos, dentre seus escritos, dois deles que estão mais diretamente ligados ao Kadila: o primeiro, o projeto de concepção do próprio CE.DO enquanto um centro aglutinador e base de pesquisas do professor e seu

grupo de pesquisadores e alunos no Deserto do Namibe; em seguida, apresentamos o projeto do Observatório da Transumância, que foi escolhido para mediar nosso diálogo inicial com a Universidade Agostinho Neto e com o país. Ao longo de sua vida, Samuel lutou para que esses projetos tivessem êxito, e todo seu esforço final foi na direção de estabelecer parcerias capazes de aprofundar os conhecimentos sobre o Deserto do Namibe e suas populações. Samuel amava essa região onde nasceu e viveu grande parte de sua vida e sonhava, por meio dela, com uma Angola livre, solidária e democrática.

Na segunda parte, reunimos um conjunto de artigos representativos das diversas áreas que integram o projeto, que buscam contextualizar, em diferentes campos, a formação do país e da região em estudo. Buscamos contextualizar Angola, sobretudo para os brasileiros, tendo em vista o desconhecimento e a escassez de informações para a maioria dos docentes e discentes brasileiros sobre esse país. O primeiro, assinado pelo professor angolano Marino Leopoldo Sungo, apresenta uma caracterização histórica e política de Angola, colocando em evidência os principais movimentos de resistência, desde o contexto das guerras de descolonização até o processo recente de formação do Estado e organização da sociedade civil. Na sequência, o historiador José Nilo Bezerra Diniz explora os discursos coloniais sobre a região do Planalto Sul de Angola, entre 1850-1890, articulando, historicamente, meio-ambiente, economia e política; o autor sinaliza para o papel de diferentes grupos sociais nas disputas pela paisagem, conferindo atenção especial ao protagonismo africano. Em seguida, os historiadores brasileiros Simoni Mendes de Paula e José Nilo Bezerra Diniz identificam nos documentos coloniais os mapas, cartografias e fronteiras que ajudaram a definir, no período colonial, as fronteiras geopolíticas da região sul de Angola, sobretudo no período de presença alemã na região limítrofe. Para concluir a terceira parte, o geógrafo brasileiro Nazareno José de Campos faz um relato de sua viagem em missão de pesquisa para o projeto Kadila realizada em Angola em 2015, passando por Luanda e pela região do deserto do Namibe; nesses relatos, o pesquisador destaca os aspectos geomorfológicos e ambientais da região, ilustrando cada parte de seu deslocamento por imagens e narrativas, buscando ampliar nosso conhecimento sobre as regiões visitadas.

Na terceira parte, esta coletânea apresenta um conjunto de trabalhos em que predominam abordagens etnográficas, linguísticas e literárias focadas em Angola. Inicialmente, a antropóloga brasileira Milena Argenta apresenta, a partir de uma perspectiva antropológica, reflexões teóricas e etnográficas sobre a relação entre indumentária e pertença étnica no Curoca (que também pode ser escrito com K), região localizada no sudoeste de Angola, dedicando atenção especial às mulheres. Em seguida, o antropólogo brasileiro Frank Marcon explora os conceitos de nação e nacionalismo no romance *Yaka*, escrito pelo escritor Pepetela.

Sua obra metaforiza a nação como corpo e aponta cronologias do processo de colonização ao Sul de Angola e a relação de tal região com os dilemas de uma ideia de nação sendo forjada em diversos momentos e processos históricos. Na sequência, o linguista angolano Nsimba José aborda narrativas orais do grupo bantu Ovimbundu, cuja literatura oral vem obtendo, nos últimos anos, algum reconhecimento nos meios acadêmicos desse país. Suas análises partem dos estudos morfológicos e estruturais, em busca de uma compreensão sobre a maneira como as instâncias lógicas internas produzem significados. Daniel Peres Sassuco, linguista angolano e professor da UAN, explora a convivência do português com as línguas Bantu: a língua portuguesa apresenta-se afetada por fenômenos das línguas Bantu, configurando um português angolano; para tanto, traz exemplos de descrição linguística, desde a fonologia à pragmática, como estes observam-se com regularidade e as suas diferenças no falar dos angolanos na atualidade. Na sequência, a linguista brasileira Heloísa Tramontim de Oliveira problematiza, a partir de um olhar histórico e linguístico, o papel das línguas – em especial da língua portuguesa – na construção da nação e do nacionalismo angolano. Para concluir essa terceira parte e para ampliar o nosso conhecimento sobre Angola, o antropólogo angolano Marino Leopoldo Sungo analisa o processo histórico e político envolvendo a questão da sucessão, autoridade e hierarquia no Reino do Mbalundo. Todos esses trabalhos aprofundam temáticas e questões atuais sobre Angola, revelando os diversos planos analíticos de cada área de conhecimento do projeto sem, contudo, perder de vista a perspectiva interdisciplinar, uma vez que são visíveis os intercruzamentos entre a antropologia, os estudos linguísticos e literários, as questões históricas e as políticas linguísticas.

Na quarta parte desta coletânea, reunimos os trabalhos que buscam correlacionar diretamente Angola e Brasil em torno de aspectos estético-literários, linguísticos, políticos e interculturais, enfatizando as ressonâncias angolanas e africanas existentes no Brasil colonial e contemporâneo. A antropóloga brasileira Ilka Boaventura Leite identifica encontros, diálogos e correlações entre as produções visuais na arte contemporânea de Antonio Ole e as transumâncias e deambulações cosmoagônicas de Ruy Duarte de Carvalho entre o sertão, o deserto e as experiências de deslocamento multissituadas entre os regimes coloniais dos dois países. Em seguida, a linguista brasileira Cristine Gorski Severo aborda, a partir de uma perspectiva comparada, os pontos de convergência e de divergência entre estudos linguísticos e literários feitos em Angola e no Brasil, evidenciando a importância de um olhar interdisciplinar que, além de integrar áreas do saber, mobilize leituras teóricas que possibilitem uma intersecção entre os mundos da arte e da vida ao abordar as práticas linguístico-literárias africanas ou afro-brasileiras. Na sequência, a linguista brasileira Nathalia Müller Camozzato investiga questões concernentes à oralidade, à musicalidade e à performance de práticas

linguístico-discursivas e culturais afro-brasileiras e afro-diaspóricas, problematizando os limites teórico-metodológicos da linguística enquanto campo de saber. Apresentamos a seguir o trabalho dos linguistas brasileiros Ronaldo Rodrigues de Paula e Fábio Bonfim Duarte, integrando as interlocuções interinstitucionais que o projeto Kadila busca alcançar sobre a grande área da África bantu, em um panorama geral sobre a diversidade linguística em Moçambique, alertando para a importância de realização de trabalhos que contribuam com a documentação, descrição e valorização das línguas bantu, tendo em conta que parte dessas línguas corre o risco de desaparecer por conta da influência que as línguas majoritárias exercem sobre as línguas minoritárias; os autores realizam uma breve descrição sobre as principais famílias linguísticas presentes em África, tal como o subgrupo bantu, o qual é falado em grande parte na África subsaariana. Em seguida, o antropólogo brasileiro Charles Raimundo discute a angolanidade elaborada na formação de uma comunidade translocal situada no sul do Brasil e formada em virtude da guerra civil angolana; com isso, o autor analisa as migrações contemporâneas e desdobramentos possíveis, entre os quais estão as representações identitárias de Angola e Brasil que adquirem os(as) refugiados(as). O capítulo que segue é assinado pela antropóloga brasileira Juliana Okawati, que apresenta os (des)encantos da vinda e da vida de jovens africanos no Brasil, especialmente no que se refere às experiências de estudantes em busca de uma formação acadêmica na cidade de Florianópolis, em Santa Catarina. Fechando essa quarta parte, apresentamos o trabalho das linguistas brasileiras Sueli de Cássia Tosta Fernandes e Cristine Gorski Severo, que abordam as representações sobre os africanos em livros didáticos brasileiros de história, sinalizando para a presença de relações de poder através do uso dos termos “escravo” e “escravizado”; as autoras abordam três momentos históricos brasileiros: a era Vargas, o período militar (1964-1985) e a redemocratização. Ressalta-se que os trabalhos de Marino Sungo, Milena Argenta, Charles Raimundo e Juliana Okawati resultam de dissertação de mestrado orientada pela professora Ilka B. Leite junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. O texto de Frank Marcon é um recorte de sua tese de doutorado orientada pela mesma docente. Os trabalhos de Heloísa Oliveira, Nathalia Camozzato e Sueli Fernandes resultam de pesquisa de mestrado orientada pela docente Cristine G. Severo no Programa de pós-graduação em Linguística da UFSC e UFSCar. Os alunos foram agraciados com bolsa Capes ou CNPq.

A quinta parte traz os registros das palestras proferidas pelos pesquisadores convidados nos seminários Kadila, promovidos pelo NUER, com vistas a ampliar ainda mais as interlocuções sobre Angola e Brasil. O seminário foi coordenado e é apresentado pela antropóloga brasileira Letícia Cesarino, professora do Departamento de Antropologia da UFSC e integrante do projeto Kadila. Dentre o conjunto de palestras apresentadas, registramos as seguintes: a do sociólogo mo-

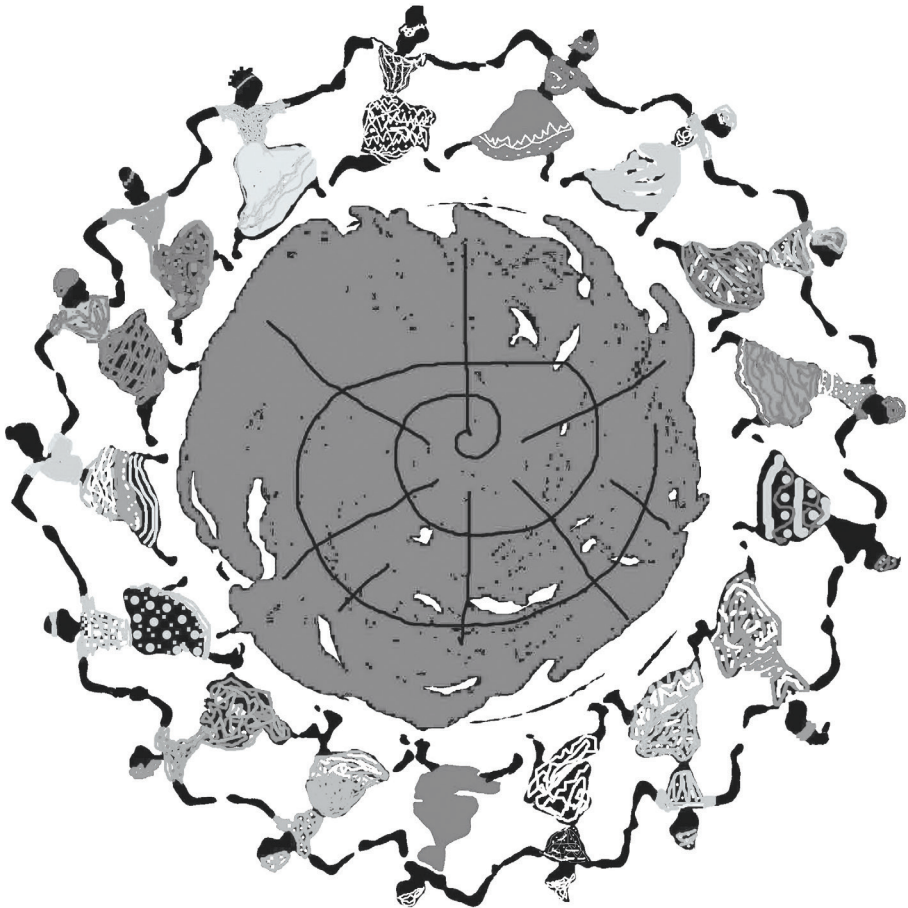
çambicano Joaquim Nhampoca, em que busca desconstruir alguns estereótipos vinculados à África ao problematizar a vinculação das ideias de crises, catástrofes e conflitos que são comumente associadas ao continente africano. Em seguida, a antropóloga norte-americana Jess Auerbach estabelece uma correlação entre o papel social e político do cheiro e a mobilidade social em ambientes de fluxo no Atlântico Sul, apontando para os significos sociais atribuídos aos perfumes por angolanos. O antropólogo argentino radicado no Brasil Alejandro Labale discute em seguida a diáspora negra em território brasileiro, conferindo atenção especial aos conceitos de *plantation*, quilombo e fronteira econômica. Fechando essa quinta parte, o historiador brasileiro *Thiago J. Sayão* apresenta algumas notas sobre o ocultamento presente nas formas de associativismo negro na cidade de Laguna, antes e depois da abolição do regime de trabalho escravo no Brasil, enfatizando a importância em ler, na atualidade, os silenciamentos e as entrelinhas recorrentes nos documentos históricos e oficiais.

Em todas as partes do livro, há contribuições de autores angolanos e brasileiros que redigiram seus textos a partir do sistema ortográfico da língua portuguesa oficial em seu país. Em respeito à diversidade que caracteriza a nossa proposta, mantivemos essa multiplicidade de registros ortográficos, entendendo que ela é parte do diálogo aqui estabelecido entre os participantes.

Essa coletânea, portanto, encerra a primeira etapa do projeto Kadila. Em relativamente curto espaço de tempo de dois anos, superando muitas barreiras e dificuldades e com o máximo empenho dos pesquisadores brasileiros e angolanos, foi possível consolidar intensos diálogos e transformá-los em um amplo e rico panorama de questões e conhecimentos compartilhados. Esse é um primeiro passo, dos muitos que desejamos dar, para fortalecer esse campo de interlocução suficientemente capaz de propiciar a plena formação docente e discente, através de um maior aprofundamento do ensino, da pesquisa e da formação e qualificação, superando, com isso, as distâncias, os medos e os preconceitos.

Parte I

Homenagem a Samuel Henrique Rodrigues Aço



O professor Aço: nota biográfica



Figura 1.1 – Samuel Rodrigues Aço (Kalukembe, Huila, Angola, 1945 – Luanda, Angola, 2014) – antropólogo, administrador, professor, escritor e ativista.

O professor Samuel Aço fundou o Centro de Estudos do Deserto em 2007 e foi seu coordenador até 2014. Formou-se em Administração no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP – Lisboa), com licenciatura em Ciências Antropológicas e Etnológicas (ISCSP – Lisboa), fez pós-graduação como formador em recursos humanos pela Fundação do Desenvolvimento Administrativo (FUN-

DAP – São Paulo) e mestrado em Desenvolvimento Econômico e Social (ISCTE – Lisboa). Por sua experiência no ramo das Ciências Humanas, ingressou na carreira docente da faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto e foi um dos fundadores do curso de Antropologia.

As ideias de ir ao encontro das comunidades mais afastadas em escassez de meios de vida o levaram a fundar o Centro de Estudos do Deserto – CE.DO que, já em sua fundação, em 2007, estabeleceu parceria com a Associação de Direito Angolano, entidade “vocacionada para o apoio aos estudos sobre as regiões áridas e semi-áridas de Angola e para as iniciativas de desenvolvimento endógeno e sustentável das comunidades destas regiões”.

Dentre os vários projetos que desenvolveu, Aço propôs o estudo e apoio aos grupos e etnias mais vulneráveis e estigmatizados: os kwepes, kwisses e khoisans (kamussequeles e kungs) buscando conhecer e divulgar os seus direitos enquanto angolanos, além de promover e facilitar o acesso dessas populações aos serviços sociais básicos (saúde e educação).



Figura 1.2 – Samuel Aço envolvido em trabalhos de interesse comunitário em Angola.

Antes disso, Samuel Aço foi consultor do ministro da cultura de Angola de 1977 a 2008, tendo ocupado também outros cargos, tais como diretor do gabinete técnico e de investigação (equivalente à pesquisa), diretor geral do Instituto Nacional do Patrimônio e várias representações no Ministério do Trabalho e Segurança Social (1975-1977). Foi também diretor dos serviços de regulamentação do trabalho. Participou e orientou atividades de pesquisa social, e, dentre

seus projetos principais, destaca-se “Os Comerciantes do Deserto” na província do Namibe – Angola; o projeto “Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da guerra e das transformações socioeconômicas (décadas de 80 e 90)”; CESA – ISCTE/ISEG – Lisboa; e o “Inquérito aos Quadros Técnicos da Administração Pública – GMCVP–INE–Prima”.

Em 1994, foi designado para receber e acompanhar o presidente sul-africano Nelson Mandela em sua visita ao Museu Nacional de Antropologia em Luanda quando este visitou Angola.



Figura 1.3 – Samuel Aço recebe Nelson Mandela em sua visita a Angola em maio de 1994. Fonte: acervo CE.DO.

O professor Samuel Aço participou do projeto “Impacto ambiental no estudo de viabilidade para a construção de uma barragem no Baixo Kunene: atitudes da população e o impacto da construção da barragem” – Namang – consórcio angolano, namibiano e escandinavo. Também atuou no “Projeto de investigação sobre a questão nacional” – PIQN, uma pesquisa pluridisciplinar, envolvendo pesquisadores angolanos e cubanos. Desenvolveu o “Projeto de Pesquisa sobre o Reino do Kongo”, no âmbito do CICIBA.

Ao longo de sua vida, envolveu-se em atividades relacionadas às diversas áreas de seu interesse, tais como: desenvolvimento sustentável, minorias sócio-culturais, cultura material, tecnologias alternativas, estudos do impacto de projetos, educação popular, desenvolvimento de recursos humanos, administração e

gestão públicas. Esse rol de interesses e atuações fizeram com que o seu nome se tornasse referência em diversas áreas. Até à data da sua morte, exerceu a função de Presidente do Júri do Prémio Nacional de Cultura e Artes de Angola.



Figura 1.4 – Samuel Aço, arredores de Luanda, 2014.

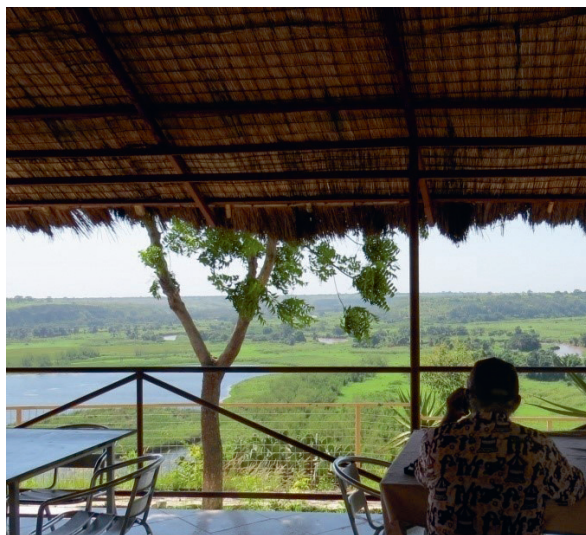


Figura 1.5 – Samuel Aço, arredores de Luanda, 2014.

2

CAPÍTULO

Depoimentos

O projeto Kadila convidou participantes e colaboradores para falar sobre o professor Samuel Aço e essas lembranças ajudam a recompor a pessoa humana, o profissional, o colega e o amigo que ele foi.

Ilka Boaventura Leite

Antropóloga, professora da Universidade Federal de Santa Catarina, coordenadora do NUER e do projeto Kadila.



Figura 2.1 – Visita a Florianópolis, em 2012.

Em minha terra natal, se diz que somente há duas maneiras de morrer: loucura ou de mal do coração. Esse pensamento divide a morte em duas saídas: uma, feita da partida para um outro mundo aqui mesmo; a outra, passando para o outro lado, invisível e desconhecido. Poucos dias após termos conversado longamente ao telefone, Samuel foi acometido por uma crise acentuada pela cucunimatya (dengue) e seu coração parou de bater definitivamente. Nessa nossa última conversa, falamos sobre as gestões públicas de nossas universidades e as nossas inúmeras dificuldades para obter apoio para nossas pesquisas. Das diversas barreiras decorrentes diretamente dos trâmites burocráticos das agências destinadas a nos apoiar, das dificuldades em nossas próprias universidades.

Diante de tantas e tão diversas barreiras interpostas para a continuidade de nossas pesquisas no deserto, o professor Samuel disse-me: “professora, nós seguimos até aqui praticamente pelo nosso esforço próprio, nossa persistência e interesse em desenvolver pesquisas no deserto, tendo que enfrentar todas as dificuldades criadas pelas mesmas instituições que se propuseram a nos apoiar, vamos continuar, vamos seguir adiante, vamos prosseguir...”

Antes de nos despedir, eu mencionei nossa vontade em o entrevistar, em lhe propor que discorresse mais detalhadamente sobre algumas questões para o nosso site conjunto do Kadila. Ele respondeu-me que sim, combinamos então que ele iria começar a tomar notas de coisas que gostaria de falar em seu depoimento e depois poderíamos conversar mesmo pelo telefone e gravar. Isso infelizmente não aconteceu, pois ele veio a falecer poucos dias depois dessa conversa.

Seu desaparecimento não é somente silêncio agora, mas um enorme vazio, um ponto de interrogação sobre o que irá acontecer com o CE.DO. A continuidade do projeto Kadila visa mais que tudo, depois de sua partida, a honrar os compromissos que assumimos com esse importante e visionário pesquisador do deserto do Namibe.

No início de março de 2014, a professora Amélia Mingas, em atenção ao seu colega e amigo Samuel, nos acolheu durante nossa visita a Luanda, e seu apoio foi fundamental para a continuidade do projeto Kadila. Sempre citada e reconhecida por Samuel como nossa possível colaboradora, encontrei a professora Amélia em 2013 em Belo Horizonte, onde iniciamos nossa conversa sobre a participação da linguística no projeto e sua participação através de um acordo de cooperação científica. Essa conversa muito nos encorajou a ir a Luanda em missão de trabalho, e lá discutimos os termos de renovação do convênio da UFSC com a UAN do qual somos hoje as responsáveis. E assim fomos em segunda viagem a Luanda em março de 2014. O professor Samuel, naquela oportunidade, nos acompanhou nas reuniões do projeto, organizou um encontro com os estudantes do Observatório da Transumância e apresentou as candidaturas desses estudantes para virem

ao Brasil, nos levou a conhecer Luanda e seus arredores. Infelizmente, em seguida a esse encontro, esses estudantes tiveram que enfrentar a decepção e o veto da sua própria faculdade. Esse fato muito o constrangeu e abalou. Revelou-me, inclusive, que pretendia buscar apoio em outras universidades, mas isso infelizmente não aconteceu, pois ele veio a falecer dias depois.

O professor Samuel Aço teve, a seu favor, um árduo trabalho diário e de décadas, insistente e persistente, sempre apoiado por sua esposa Teresa, para erguer um instituto de pesquisa e acolhimento de pesquisadores numa região de difícil acesso, onde os falantes das línguas estão pouco a pouco desaparecendo ou em que o português vai dominando a cena da colonização que vai prosseguindo em outros termos. Ele teve a seu favor o pioneirismo e aquele amor todo que devotou ao deserto do Namibe.

A vida no deserto cativou o casal Samuel e Teresa Aço que, depois de criar os filhos, passou a exercer o papel de anteparo dos grupos de pastores esquecidos e desamparados no deserto. Seus esforços se dirigiram para aquela região e se uniram às iniciativas de pessoas e instituições locais para criar projetos de valorização da vida humana no deserto.

Em nosso encontro com os pastores em 2013, pude ver que as pessoas do deserto muito o admiravam e viam nele um parceiro e amigo.

Tendo dirigido a divisão de patrimônio histórico de Angola nos anos após a guerra, foi nessa época que viajou por todo o país vendo as transformações introduzidas pela destruição da guerra, e sobretudo o que restou das culturas locais resistentes aos colonialismos nacionais e estrangeiros. Sua antropologia era, portanto, engajada com a preservação da memória e das culturas locais, com a diversidade cultural e com os direitos dos grupos humanos habitantes da região.

Foi no distrito de Tombwa que ele encontrou apoio para fundar o Centro de Estudos do Deserto, e foi lá que ele recuperou o seu amor pela antropologia. Nos últimos anos, estava licenciado da UAN, dedicando-se em tempo integral a fincar ali uma semente poderosa de valorização dos saberes locais, matriz de empoderamento e manutenção da vida que os diversos grupos familiares transformaram em desafio diário de criar e recriar a vida em movimento no deserto do Namibe.

Samuel Rodrigues Aço iniciou no deserto a sua preciosa colheita, semeando em lugar, a princípio, onde nada se vê, além das areias...

Em homenagem à nossa amizade, em honra ao seu gesto de amor a Angola e ao deserto, deixo aqui a voz do poeta Agostinho Neto:

A TUA MÃO POETA

A tua mão poeta
atravessou os oceanos até mim

A tua mão poeta
encontrou-me sentado na ilha-África
levantada no coração de Lisboa

A tua mão poeta
partiu de mim para mim pela tua voz
pela tua voz ritmada das enxadas
nos terrenos adubados pelo sangue da sujeição
pela tua voz milhões de vozes fraternidade
amor

Situadas para lá das algemas para lá das grades
Sempre livres sempre fortes sempre grito sempre riso

A tua mão poeta
um poeta de amor
escrito com cinco dedos de África
sobre a ânsia humana de amizade e paz

A tua mão poeta
sonorizando o batuque liberdade
entre as cubatas escravas da vida

Tenho-ma na minha mão
e através dela
oferto-me á nossa África.

Buenos Aires, 10 de março de 2015.

Denise Fagundes Jardim

Antropóloga, professora na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, coordenadora do Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi/UFRGS)



Figura 2.2 – Visita ao NUER, 2012.

O ano era 2012 quando conheci o professor Samuel Aço. Em nossas reuniões, um professor que nos conclamava a inúmeros campos de pesquisa em Angola dizia: “em Angola, está tudo por fazer”. E assim nos animava a conectar mundos. Detentor de uma trajetória de trabalho incansável, interessado em levar para Angola expertises que pudessem reverberar em novos horizontes para o centro de estudos do deserto, compartilhamos a banca examinadora da dissertação de Milena Argenta, uma intensa agenda de trabalho sobre o projeto Kadila em uma única semana.

Trazia em suas mãos uma volumosa coleção de histórias publicadas. Histórias que tranpuseram para a escrita a força das histórias orais e foram transformadas em fascículos. No relato sobre a coleção, outras histórias sobre sua elaboração e veiculação em escolas. Esquecera no hotel, no café da manhã, sua máquina fotográfica. Retornávamos para tal resgate. Onde estava, de fato, a atenção do professor Samuel? Parecia sim situar-se entre o que tinha realizado e o mundo que deveria mover. Não há espaço para a foto que retém o tempo? Mas ele fotografa, e muito. E assim, movendo-se entre esses tempos diversos, coube a mim, aproveitando meu retorno a Porto Alegre, o acompanhar na viagem de reencontro com seus parentes residentes nessa cidade.

Entre trocas de mensagens de texto que eu intermediava através de meu telefone, percebia que havia a grande expectativa do reencontro, que significava a oportunidade de finalmente conhecer seus sobrinhos e reencontrar pessoas que não se viam fazia décadas. Um tempo presente se abria entre a vida levada durante tantos anos em Angola e as relações que iriam ser reencontradas em Porto Alegre.

Como esquecer a data? No dia 6 de outubro de 2012, o vôo que partira de Floripa, ao chegar em Porto Alegre, coincidiu com a chegada de nuvens carregadas de uma forte tempestade. Tivera o vôo chegado no tempo certo, e não dez minutos antes do previsto, e a tempestade de primavera já teria sido anunciada e detectada pelos radares. Acasos. O início da tempestade, que depois fui dimensionar quanto ao tamanho do granizo e os relatos que calculavam o caos urbano, coincidiu com nossas tentativas de pouso.

Lá de cima, acompanhávamos a decisão do piloto em arremeter por duas vezes e redirecionar nosso pouso para o aeroporto de Curitiba. Justificava que o retorno não seria possível pois várias aeronaves já o teriam feito e, como comentava para tranquilizar a tripulação, “ainda tínhamos algo de combustível”. Bem, não era o suficiente, mas não vou aqui descrever as cenas de “apreensão” e suas nuances dentro da aeronave. Lembro sim do alívio da chegada a Curitiba. Nosso regresso a Porto Alegre se fez poucas horas depois.

Com o avião em solo ainda em Curitiba, com os ânimos voltando “ao prumo”, o professor Samuel, como eu, ficáramos bem mais falantes do que o normal. O então ouvinte dedicado e sereno acabava compartilhando lembranças de outras situações imprevistas, dos aviões na guerra de Angola, que decolavam na vertical durante explosões, e lembravam a turbulência que passáramos – quem sabe, para nos confortar, já que turbulência não é uma guerra.

Hoje, quando sento nessa cafeteria em Brasília, antes de tomar um vôo que faz escala em Floripa para chegar a Porto Alegre, é inevitável retornar à lembrança de viver turbulências e sobre as atitudes de vida que testemunhamos. A expressão sorridente e serena do professor Samuel quando nos dizia “em Angola há tudo por fazer” hoje se transforma em um bom enigma a decifrar. Encontramos no professor Samuel um compromisso com Angola e com o fazer antropológico que merece ser ouvido sem impor grandes diferenças entre as duas proposições e que nos desafia a superar essas nuances e inúmeras fronteiras.

Quanto à serenidade do professor Samuel Aço, não sei muito sobre ela. Imagino que expresse algo de sua grande experiência e capacidade de enfrentar, em sua vida, muitas turbulências. Foi logo aí, de modo justo ou não, que sua presença serena se instalou em minhas lembranças.

Brasília, 05 de maio de 2015.

Cristina Udelsmann Rodrigues

Antropóloga, ISCTE, Lisboa. Co-autora de *Namibe Vasto*, da série *Angola Vista*, e de *Viagem no Deserto*, com Cristina Salvador.



Figura 2.3 – Encontro com Cristina em Lisboa.

Há antropólogos que ficam para sempre acessíveis porque registram, escrevem e publicam sobre o que sabem. Dos seus estudos e pesquisas, selecionam as descrições e os pormenores, analisam-nas e disponibilizam-nas para o resto da humanidade – ou para quem as quiser também saber – sob a forma escrita, fotografada, desenhada, seja como for. Mas não o Samuel Aço. O que ele sabia só esteve acessível enquanto ele contou as estórias e as suas interpretações das mesmas através do seu olhar profundamente experiente e conhecedor. A partilha ocorria sempre através de uma narrativa cativante, cheia de pormenores e ideias, apertes e explicações mais detalhadas, e sobretudo com ênfases do cômico ou do ridículo de certas situações, da crítica e do realce dos aspectos positivos ao mesmo tempo. Com o Samuel, estava-se sempre a rir, de coisas com piada e de coisas sérias. E das que são as duas coisas ao mesmo tempo. Se calhar a forma como sentia mais confortável a partilhar o que sabia era precisamente através da narrativa. E daí que tenha dedicado a maior parte do seu tempo a ensinar, a transmitir os seus conhecimentos e os dos outros antropólogos em aulas de antropologia teórica e prática, num contexto onde ainda há tanto que saber e fazer saber.

O Samuel andou sempre interessado pela antropologia, pelos estudos africanos, pela cultura. Fazia precisamente o seu percurso de conhecer mais, andando

pelo resto do mundo, quando Angola se tornou independente e teve que voltar rápido, no sentido contrário ao dos aviões que saíam cheios de Luanda, história que gostava sempre de contar. E desde essa altura passou a descobrir o mundo que é Angola. E a cativar outros a fazerem o mesmo. Andou por todo o lado, desde os lugares mais perigosos durante a guerra às profundezas dos musseques de Luanda, sempre a aprender e a ensinar, como não conseguia deixar de fazer. E depois focou no deserto, no Namibe imenso, porque depois de tanto conhecer, há lugares que nos detêm mais a atenção. E foi para lá, levou estudantes e outros interessados, fez uma escola, passou a transportar crianças e adultos para a escola, a ligar uns e outros em sítios remotos com o Curoca, com o Namibe e o Tômbwa, com o mundo.

Preocupavam-no mais, a certa altura, os esquecidos, aqueles a quem não se ligava muito ou que se começava a esquecer, os Vátuas, os Cuísses. E inspirou muita gente, deu ideias sobre como conhecer Angola, não só em termos do saber que realmente interessa como sobre a forma de chegar a esse conhecimento, como falar com as pessoas, como perceber os encontros e os desencontros entre aquilo que é a ciência e as sensibilidades da sociedade e dos indivíduos. Isso o Samuel conhecia bem. Mas só transmitiu, em partes, a uns poucos. Poucos porque há ainda muito por conhecer, não poucos porque tenha sido pouca gente: somos muitos. E um dia tornamo-nos todos Vátuas, Cuísses, lembrados apenas por alguns, por aqueles que de repente se interessam pelas histórias incríveis da existência. Parece mais uma das lições que se tirava sempre daquilo que o Samuel contava.

Lisboa, 2015.

Milena Argenta

Antropóloga, pesquisadora do NUER.



Figura 2.4 – Sessão de defesa da dissertação de Milena, em 2012. Fonte: acervo NUER, 2012.

Pousei em Luanda com a bagagem pesando com incertezas, mas o coração movido por uma euforia juvenil. No aeroporto, os olhos curiosos percorreram aquela confusão de gente e malas cientes de que nada me seria familiar, até avistar de longe a barba branca, que já havia visto em foto, e a boina na cabeça, que lhe era tão característica. O professor me recebeu com um sorriso nos olhos. Não aqueles sorrisos de ocasião, estampados, que mostram todos os dentes. Era um sorriso despretenso e perene, que parecia já fazer parte do seu rosto.

Samuel Aço, como eu o conheci ao longo dos poucos meses que passei em Angola, tinha uma alegria espontânea que animava as tantas histórias que contava, mesmo as mais dolorosas. Um jeito leve de tratar assuntos sérios, de se relacionar com as pessoas, com todas elas. Não achava que o posto de professor universitário lhe conferia qualquer distinção, ao contrário. Gostava mesmo de estar no Namibe, junto aos mucurocas, o melhor lugar para ensinar antropologia aos seus alunos. Dirigindo um caminhão durante horas nos caminhos ermos do deserto, com vinte alunos na caçamba, cansado e sonolento, ele se despertava cantando as batalhas da libertação, a bravura para seguir adiante, inspirada na figura revolucionária do comandante Che Guevara. Impressionava a sua disposição, ao lado de sua companheira Teresa, para se embrenhar naquelas areias, acampar, andar no mato, dormir no chão. Impressionava ainda mais o quanto era

respeitado e querido por todos no Curoca, por tudo que ambos vinham fazendo pela região.

Em pouco tempo, foram imensos os aprendizados que o professor Samuel Aço me proporcionou – olhar uma vez mais, para localizar o verdadeiro valor das coisas. Pensar as culturas sem romantismos e ingenuidade, com o pé na mesma areia onde todos pisam. Fazer antropologia com as pessoas, com respeito a elas, com comprometimento. Acho que aquele sorriso nos olhos refletia o modo como o professor via o mundo, as pessoas, e interagia com elas. É essa a memória de Samuel Aço que levo comigo, e talvez a lição mais valiosa que nós, seus alunos, aprendemos com ele.

Florianópolis, 28 de maio de 2015.

Maria Teresa Miguel Rodrigues Aço

Antropóloga, co-fundadora do Centro de Estudos do Deserto, esposa de Samuel Rodrigues Aço.



Figura 2.5 – Casal Aço em Angola, 2012. Fonte: acervo NUER, 2012.

Eu, Maria Teresa Jose Manuel Rodrigues Aço, nasci em Luanda, em 11 de julho de 1957, no bairro Rangel, na mediação ex-dona Malha. Minha primeira escola foi a Igreja Metodista Unida de Betel, ex-Igreja do Sete; chamava-se Sete porque se encontra no km 7 em Luanda antiga, na avenida Brasil, ex-rua dos eucaliptos, na sala 1. Minha professora chamava-se Luisa na primeira, segunda, terceira e quarta série. Mas, naquela época colonial, havia muita opressão. Os portugueses colonialistas perseguiram a Igreja, que não era reconhecida, chamavam-na de igreja dos terroristas e prendiam os membros e pastores. Tenho essa vaga ideia da época quando polícias, em companhia dos bufos (si pais), indicavam as moradas das pessoas, vinham de madrugada para encontrar e tirar as pessoas da cama, sem os vizinhos aperceberem. Meus pais tiveram que batizar-nos na igreja católica, porque os anos que passei na escola metodista não valeram. Estudei na escola primária 229, no bairro da Terra Nova, estudei também na escola da Liga Nacional Africana, no bairro da vila Clotilde Luanda, estudei na escola Che Guevara em Luanda. Trabalhei no Museu de História Natural como escriturária,

datilógrafa de terceira classe, depois como guia do museu. Trabalhei na Direção Nacional do Patrimônio Cultural, no pelouro da museologia e trabalhei com os antropólogos (in memoria) Henrique Abranches (in memoria) José Redinha.

Foi na direção do patrimônio que conheci o professor (in memoria) Samuel Aço, que tinha vindo do gabinete técnico do Ministério da Cultura. Trabalhei no Museu Nacional de Antropologia, no Centro Nacional de Documentação Histórico e no Museu da Escravatura. Fiz curso básico de tecelagem artística, cerâmica artística no ex-baracão, um estágio de tecelagem, tinturaria em tecido e técnica de batic na Suécia, em Estocolmo. Também fiz curso médio de cerâmica artística na escola média de artes plásticas do Ministério Nacional da Cultura (INFAC). Em 1977, fiquei a morar na mesma casa com o professor Samuel, que estava divorciado do primeiro casamento, junto com o seu filho Tiago Aço, que criei junto com o meu filho Filipe Aço. Em 1980, nasceu Deborah (in memoria), que partiu em 1988. E em 1990, nasceu Luis Isaac Aço. Casamo-nos em fevereiro de 1981, em Luanda, moramos no bairro da Maianga, na rua Antonio Barroso, num prédio que fica perto da bolacha do córrego da zona verde. Em 1977, mudamos para a província da Huila, vivemos na capital Lubango e trabalhamos no Museu da Huila durante dois anos. Regressamos de novo para Luanda em 1979. Em 1982 partimos para Portugal: Samuel teve uma bolsa do INABE e estudou no ISCT em Lisboa. Vivemos no Barreiro, Lavradio, bairro que fica do outro lado do Rio Tejo; moramos também em Vila Franca de Xira, Loja Nova no Casal do Roli. Em 1985, regressamos para Luanda e ficamos a morar no Bairro Nelito Soares, zona 11, rua de Gaia. Em 1988, Deborah partiu, com 8 anos de idade. Em 1990 nasceu Luis Isaac Aço. Como era já habito do professor levar-nos para todo lado onde fosse, foi assim que me surgiu o gosto pelo trabalho de investigação no campo de antropologia.

Entrei em campo antes de existir o curso de Antropologia na universidade, e como o Luis era bebê de 4 anos, ainda não andava na escola, e pudemos acompanhar o professor quando ele foi trabalhar no Sul de Angola, nas províncias do Namibe e Kunene. O professor trabalhou como consultor da empresa Soapro, nos estudos sobre o impacto ambiental e o local da construção da barragem do Rio Kunene. A nossa viagem teve início na província de Luanda, onde partimos de avião para Lubango. Eu e Luis, mais os dois alunos Carlos e Carolino, encontramos o professor Samuel no Lubango, que tinha partido de Luanda de avião para África do Sul, onde contactou a equipe sul-africana que também iria trabalhar no projeto. Deram-lhe uma viatura de marca Land Rover, e ele viajou da África do Sul por terra e atravessou a República da Namíbia, entrando para Angola pela província do Kunene. Nos encontramos na província da Huila, na cidade do Lubango, e partimos para a província do Namibe, onde contactamos o senhor administrador do Tombwoa, senhor João Guerra, que apresentou-nos

o senhor Belchior (in memoria), que trabalhava como diretor do parque nacional do Iona, e o senhor Ambrosio, da segurança do Estado. A viatura já estava equipada com todos os equipamentos para acampar no deserto. Partimos em direção ao Iona guiados pelo senhor Belchior, que conduzia também outra viatura passando pelo Umbu, Salojamba, Espinheira, Foz do Rio Kunene, Iona, Monte Negro. No regresso, passamos na província do Kunene, no município do Koroka, Unkokwoa, e lá encontramos a população Vatuwas. Passamos, novamente, pela província do Namibe, continuamos até a cidade do Lubango e de lá apanhamos o avião do Ministerio de Administração e Território (MATE).

Sempre que o professor tivesse um trabalho de campo, nós o acompanhávamos ao longo dessa trajetória, o que deixou marcas em mim. No segundo ano depois da abertura do curso de Antropologia na Universidade Agostinho Neto, em 2004, vi que era uma oportunidade de aprofundar os conhecimentos no campo da Antropologia. No segundo ano, o professor Samuel Aço começou a levar os alunos de Antropologia a ter contato com as populações do deserto, e como sempre fui companheira inseparável das aventuras no campo e o nosso caçula já era crescido, estudando fora do país, pude continuar a estudar realizando um sonho. Foi assim que participei no primeiro trabalho de campo num inquérito às populações de Njambasana para um estudo sobre o capital social. No início da nossa viagem, a faculdade tinha dado apoio para a compra do material necessário. Quando regressamos ao campo em Njambasana, conheci um casal próximo da nossa base com quem fiz amizade. Hoje, o meu foco de estudo é grupo (Kwise) Kuambundu -- Kwise é um nome pejorativo, segundo o padre e etnólogo Estermann (1983) --, sobre etnografia de Angola.

Florianópolis, 2015.

Margarida Paredes

Antropóloga portuguesa formada em Estudos Africanos e doutorada em Antropologia. Professora convidada da UFBA e pesquisadora do Cria (Lisboa) e do NUER. Está particularmente ligada a Angola porque participou na Luta de Libertação anticolonial.



Figura 2.6 – Viagem de estudos no Namibe. Fonte: acervo NUER, 2012 (doação de Margarida Paredes).

As sementes do projeto Kadila foram lançadas em Agosto de 2010, quando me desloquei ao CE.DO, Centro de Estudos do Deserto, a convite do meu amigo, o antropólogo angolano Samuel Aço. Tinha chegado há poucos meses a Luanda para desenvolver o meu projeto de doutoramento sobre as mulheres na Luta Armada em Angola, e uma deslocação ao sul do país permitia-me não só conhecer o deserto e o trabalho que o meu colega desenvolvia junto das comunidades pré-bantu, como alargar o espaço geográfico da minha pesquisa.

Parti de Luanda junto com duas turmas de alunos de antropologia da UAN, Universidade Agostinho Neto, que se deslocavam ao deserto em trabalho de campo. Fomos de ônibus até a pequena cidade de Tômbwa, onde o Samuel nos apanhou num caminhão de caixa aberta e nos transportou até a aldeia do Kwroca no meio do deserto. Durante a viagem, além da paisagem sem fim de dunas brancas, o nosso estranhamento cresceu quando vimos, ao longe, perdidos na paisagem, um grupo de pessoas a cambalear nas dunas. Samuel conduziu o caminhão em direção ao grupo, que se revelou ser constituído por alguns estudantes da UAN que

foram de táxi para o Kwroca e cujo motorista os tinha simplesmente abandonado no meio do deserto, alegando não poder entrar no Kwroca, porque, segundo ele, era uma aldeia de feiticeiros e bruxarias. A esta lição de alteridade, o Samuel Aço respondeu com grandes gargalhadas. Qualquer situação inusitada era motivo de grande regozijo para este antropólogo que revelava uma alegria imensa de viver.

Samuel Aço e a sua mulher Teresa tinham conseguido criar no Kwroca infraestruturas de acolhimento para os alunos no âmbito do CE.DO, recorrendo a mecenas e patrocínios de grandes empresas para construir as habitações e as instalações do Centro. No dia seguinte à nossa chegada, as comunidades de pastores Kwisses e Kwepes, muito hospitaleiras, fizeram uma festa para nos receber. Bebemos e dançamos até que a festa terminou por volta da meia-noite, altura em que fomos confrontados com uma situação que me pareceu de grande perigo. Os pastores não queriam que a festa terminasse, queriam mais bebida e fizeram refém o Samuel Aço, disseram que só o libertariam se a Teresa fosse comprar mais bebida para a festa continuar. Eu e os estudantes víamos o Samuel rir à gargalhada com a situação mas também víamos a expressão de preocupação da Teresa e ficamos divididos entre sentimentos contraditórios. A Teresa teve que acordar um comerciante àquela hora da noite para lhe vender a bebida, e os pastores depois libertaram o Samuel, que continuou a rir e a beber com eles. Foi o confronto com essas identidades descentradas pela festa que me deu a ideia de como seria importante estudar esses povos que o Samuel me tinha revelado nunca terem sido objeto de estudo. Falei-lhe da UFSC, do NUER e da antropóloga Ilka Boaventura Leite, e disse-lhe que ia propor ao NUER enviar alunos de mestrado e doutoramento para estudar os povos do deserto, ideia que o meu colega acarinhou com entusiasmo, mas com algum ceticismo, porque já outros cientistas sociais lhe tinham feito as mesmas promessas sem nada se concretizar. De regresso a Luanda, enviei fotografias e uma descrição do que tinha vivido à professora Ilka, que de imediato propôs um convênio entre o NUER e o CE.DO para formalizar a colaboração entre esses dois centros de pesquisa. Relativamente pouco tempo depois, a primeira estudante brasileira de mestrado a aceitar o desafio, Milena Argenta, partiu em direção ao deserto do Namibe e à aldeia do Kwroca. Após o trabalho de campo, a minha colega defendeu a tese de mestrado na UFSC com a presença de Samuel Aço na Banca, e, no seguimento dessa cooperação, surgiu o projeto Kadila. Foi muito importante que Samuel Aço tenha partilhado essa colaboração entre o NUER e o CE.DO antes de nos deixar, faz agora um ano. Além da saudade que deixou como pessoa e da falta que faz na antropologia, onde ainda tinha tanto para dar, o seu exemplo e a memória desses momentos fundadores também fazem parte da história e do património do NUER e do projeto Kadila.

Cristine Gorski Severo

Linguista, docente do Departamento de Língua e Literatura Vernáculas da UFSC e do programa de pós-graduação em Linguística, subcoordenadora do projeto Kadila.



Figura 2.7 – Foto nas margens do Rio Kwanza, Luanda, 2012. Fonte: acervo NUER, 2012.

Tive a bela oportunidade de conhecer o professor Samuel Aço durante uma missão de trabalho realizada pelo projeto Kadila Brasil-Angola, em março de 2014. Para a minha alegria, foi através das palavras, atitudes, gestualidade e voz do professor Aço que fui apresentada às terras africanas e, mais especificamente, à Angola. Sua voz, suave e leve, compartilhou conosco pequenos relatos e narrativas sobre a história de Angola e sobre a sua história em Angola. Lembro-me do momento quase mágico em que, diante do rio Kwanza e rodeados por um verde contrastante com o concreto de Luanda, pude escutar um pouco as sonoridades da África, através das palavras cantadas – ou do canto falado – do professor Samuel. Curiosamente, a gentileza e leveza de suas palavras contrastavam com sua firmeza e audácia ao nos conduzir pelo trânsito louco de Luanda. Em cada gesto seu era possível perceber a profundidade de um sábio e a leveza de um coração alegre, cheio de amor por sua Angola e pelo deserto do Namibe. Tive poucos momentos de convívio – uma semana de conversas possibilitadas pelo nosso projeto Kadila –, mas o professor Samuel é dessas pessoas que transborda, multiplicando o tempo e costurando fragmentos de histórias que eram aqui e ali compartilhadas. Aliás, para ele, o tempo parecia outro. O ritmo acelerado de Luanda parecia contrastar com seu ritmo interno. O deserto parecia habitar a alma do professor

Samuel, pela transumância de ideias, pelos sonhos e pela imensidão do seu pensamento. Tive a honra e alegria de escutar a África, no jeito africano, pela voz de um de seus griots. Voz que, acredito, ainda ecoa nos corações e mentes daqueles que conviveram com o professor Samuel. E assim a sua memória se mantém viva, não apenas pelas palavras, mas pelas sonoridades que ecoam pelo deserto.

Florianópolis, 28 de maio de 2015.

Abel Noé Miguel Pedro

Membro do CE.DO – UAN e pesquisador intercambista do Projeto Kadila/ CAPES – AULP.



Figura 2.8 – Viagem com estudantes da UAN, 2010. Fonte: acervo do autor.

“Esse Professor é louco! - assim não deve bater bem”. Foi exatamente assim que falei quando conheci o professor em março de 2010 no segundo ano do curso de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto. Era uma quarta feira, e como era habitual, estávamos à espera do professor, e vimos entrar o pai natal, velho, branco, de barba grande branca e calvo. Assim que chegou, foi falando da diferença entre o gabinete e o campo. Por mais que existissem outros professores, era ele o que mais se aproximou dos estudantes. Às vezes nos indagávamos se o professor não tinha mais nada a fazer, porque ele, quando começava uma conversa, perdia ou esquecia a noção de tempo, podia falar por horas; muitas vezes, de forma irônica, dizia “assim já começamos as jornadas de conhecimentos dinâmicos”. Antropologia era para os olhos de muitos o curso menos convidativo, pois sempre que havia ofertas de emprego eram favorecidas outras áreas; para antropólogos, nem um fio de cabelo. Era quase unânime o pensamento de que, após terminar a licenciatura, deveríamos fazer um mestrado em administração ou em ciências da comunicação, mas, durante as au-

las com o professor, nossos olhos se abriam para outros horizontes – a mim, particularmente, a questão de identidade e orgulho por pertencer a esse maravilhoso país da África austral cujo território é habitado por um mosaico étnico-cultural tão vasto e lindo: Angola.

O Professor Samuel Aço sempre se referiu a Angola como unidade na diversidade, levou-nos a analisar as relações interétnicas existentes em território nacional. Apesar dos longos anos de guerra civil, o angolano é bem-vindo em qualquer parte do território nacional, e não são comuns crimes de ódio. O professor fazia um esforço para mostrar-nos o que há de mais lindo em Angola (a solidariedade entre os povos), desde a desvalorização do cidadão nacional ao tráfico de influências, o desvio de recursos naturais, a má distribuição das riquezas, até a alienação pelo branco eram por ele explicadas de várias formas, onde ficava visível a ideia de que maldade ou injustiça, bem como a desigualdade social, não está na diferença, não está no outro, mas nas maneiras como lidamos com ela e na vontade de valorizar as semelhanças. Para descontrair ou acalmar os ânimos, contava histórias ou fazia relatos de eventos ou personagens que tiveram ligação com Angola na era colonial e pós-independência, desde Alves dos Reis, o aldrabão e burlador do século, até os voos da força aérea nacional, em que eram constantes as aterrissagens em territórios desconhecidos, bem como algumas personagens do fraccionismo (movimento rebelde dentro do MPLA que originou o banho de sangue que condicionou e intimidou a participação da juventude na vida política fora do partido no poder, também conhecido como 27 de maio 1977). Por várias vezes repetia “ainda podemos chegar longe e nos agigantarmos”, sem esconder sua tristeza quando o questionávamos sobre as constantes impunidades vistas a olhos nus em que eram privilegiadas altas patentes dos ministérios do interior e da defesa e seus filhos. Ele afirmava que “essas e outras vergonhas mancharam por muito tempo o orgulho de ser angolano”.

Sou jovem, o sexto de uma família de nove irmãos, filho de um militante do partido MPLA. Tive a formação básica e média em boas escolas, sou técnico médio de eletricidade, estando a cursar Antropologia na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, a única com esse curso em Angola. Sendo pública, o acesso era mais rígido, e foi fruto das oportunidades geradas no seio familiar. À necessidade de independência financeira para afirmação pessoal (emprego), aliei a formação média ao curso técnico de segurança no trabalho, com o qual consegui apresentar um projeto de formação em proteção do patrimônio público e segurança no trabalho, criando desse modo o meu próprio negócio em 2009, e leciono em um colégio no ensino secundário.

Dizia o prof. Aço: “Não existe orgulho sem dignidade. Ao apoiarmos a diminuir as necessidades de quem não pode por si só fazer face às adversidades socioeconômicas e naturais, estaremos a contribuir para o desenvolvimento sus-

tentável do nosso povo, e as formas e modelos de apoio são variados e distintos”. De maneira a contribuir no restauro do nosso orgulho, convidou-nos a visitar, em 2010, o Centro de Estudo do Deserto (CE.DO). Eu já sabia que o velho era louco e sem trabalho sério pelos vistos, depois era professor no curso de antropologia!!! Nada podia me assustar vindo do kota Aço. Mas vi algo diferente nele assim que cheguei ao deserto do Namibe pela primeira vez, e passei a considerá-lo de outro jeito, pois vi um nível de humanidade naquele homem que me fez me tornar seu discípulo, e decidi seguir suas pisadas. Os vários grupos étnicos que habitam aquela região do sudoeste de Angola possuem particularidades próprias, e o que me chamou a atenção foi que, apesar de se preocupar com todos os grupos, o seu olhar e cuidado recaiu sobre os mais vulneráveis: aquelas comunidades ou grupos considerados sem terra, sem riquezas, sem cultura; para muitos, não podiam ser considerados pobres, mas, sim, miseráveis: kwissis, kwepes, vatwas e kamussequeles. O apoio dado a essas comunidades era acompanhado pelo discurso de igualdade “também são angolanos como nós” e levou-me a identificar-me com a causa do CE.DO e estar disponível para ajudar e oferecer suportes básicos para as comunidades, sendo monitor de alguns cursos e auxiliar de campo.

Por meios próprios, não tínhamos como circular por toda área de jurisdição do Centro de Estudos do Deserto (CE.DO), que tem sua sede na aldeia de Nd-jambasana, no município do Tombwa, na Província do Namibe. Sendo objeto de estudo do CE.DO as populações das zonas áridas e semiáridas de Angola, isso implica dizer que atuará não só na província do Namibe, mas em outras também, tais como Huila, Kunene e, por vezes, Benguela. Sabendo que a seca obriga as populações a fazerem movimentações cíclicas, tornando cada vez mais complexo o estudo das populações (pois nessas movimentações são visíveis o deslocamento de pessoas e animais, o que chamamos de transumância), o Professor Samuel Aço, criou o projeto Observatório da Transumância, que, segundo ele, seria um instrumento de registo das migrações de pessoas e animais, permitindo seu estudo e avaliação de quantidades e de regularidades, o seu itinerário, destinos, permanências etc., tendo em vista a definição de espaços reservados a essa atividade que não poderiam ser alienados nem destinados a outro fim. Buscou-se conhecer as necessidades das pessoas envolvidas em termos de alimentação, água, saúde e educação (escolas), sem interferir no que são seus usos ancestrais, em particular os conhecimentos que possuem sobre essa organização assaz e complexa. O projeto Kadila nasceu de uma parceria estratégica entre o CE.DO e o NUER, com o cunho da Universidade Agostinho Neto (UAN), por Angola, e a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), pelo Brasil, o qual me favoreceu a presença no Brasil na Universidade Federal de Santa Catarina, onde tenho assistido aulas de disciplinas desconhecidas por mim até então, como Antropologia dos Objetos, Identidade e Diversidade, bem como Prática de Escrita em Antropologia e outras.

Tenho ainda a oportunidade de acompanhar laudos para territórios quilombolas como pesquisador/intercambista do projeto Kadila – Capes – AULP, que tem movimentado estudantes e pesquisadores entre os dois países num intercâmbio, aumentando assim o diálogo entre Angola e Brasil.

Os primeiros passos

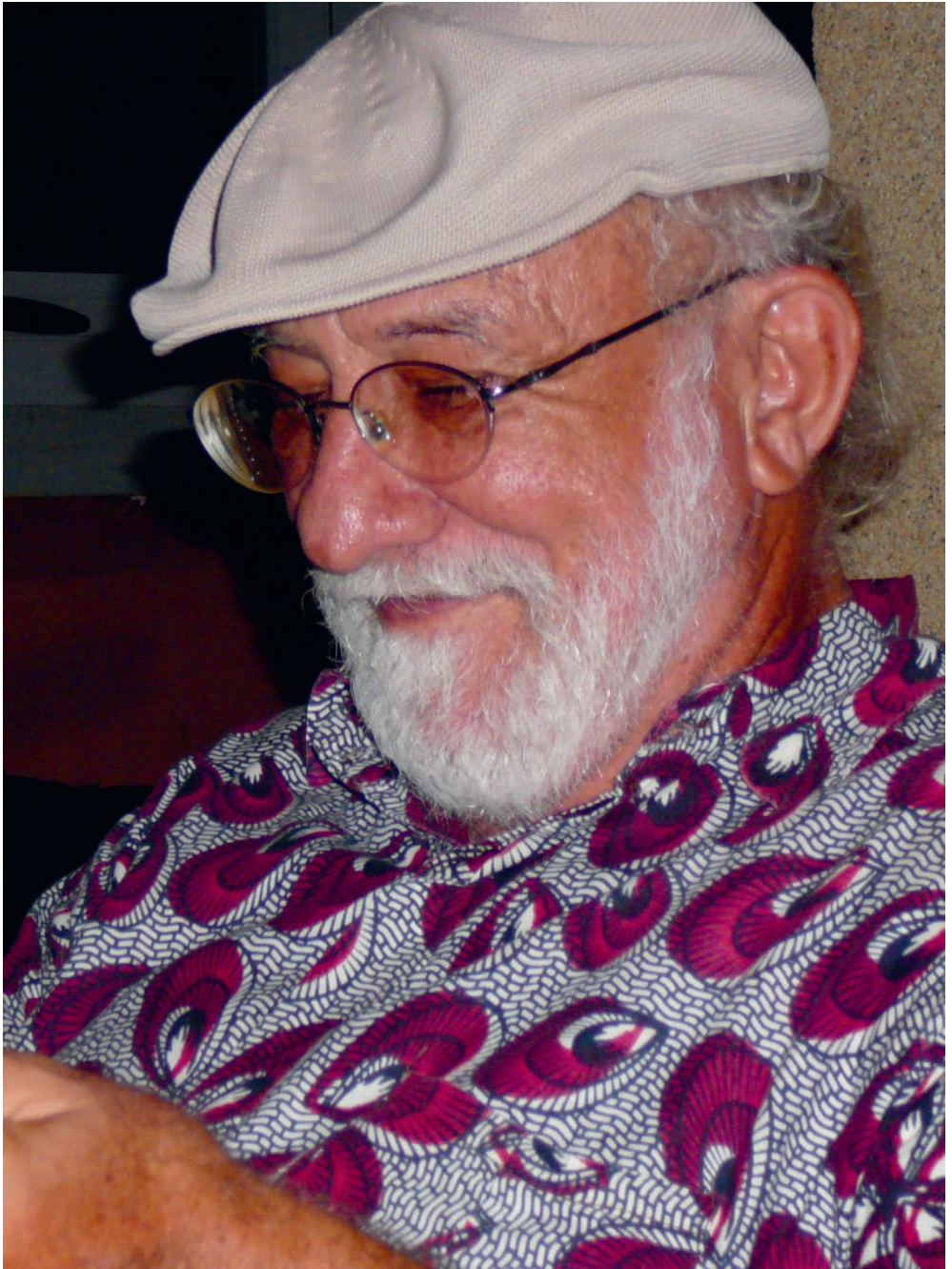
Foi com grande satisfação que recebi o convite para participar numa missão de pesquisa integrando a equipe de pesquisadores do CE.DO, que se dividiu em duas para melhor economia do tempo. A missão teve lugar no deserto, nas regiões de Mbwo e Tchiteté, e culminou com a realização do primeiro relatório do Observatório da Transumância, em 2013. Participaram da equipe seis pesquisadores, o que muito alegrou o professor no final do trabalho, desejando que a mesma se mantivesse, mas a falta de recursos financeiros coloca em causa a permanência em campo dos pesquisadores. Lembro-me que era por volta das 21 h quando recebi uma ligação do professor pedindo que reunisse uma equipe com pessoas idôneas e dispostas a enfrentar o campo em 15 dias, e vale realçar que o professor não ligava àquela hora. Sendo assim, de imediato, na mesma noite, mandei mensagens a dois colegas com quem eu sabia que podia contar: eram eles Albino Germano Chaves e Avelino Quarta. Ambos haviam sido meus colegas de turma, eram pessoas super motivadas e de imediato responderam afirmativamente e se predispuseram a localizar outros mais. Era suposto sermos uma equipe de dez elementos, mas era princípio do ano, e havia, para alguns, correrias por matrículas para os filhos e, para outros, por empregos; por esses e outros impedimentos, só conseguimos a presença de mais dois, que eram a querida Josefina de Fatima Bento e Daniel Augusto – ambos finalizavam o curso naquele ano. Fomos acompanhados pela pessoa a par do professor mais bem recebida naquelas comunidades, sua esposa Teresa Aço (tia Teresa) que jogou papel fundamental na equipe. Vou fugir propositadamente do assunto agora sem que seja uma fuga para mim! Falar do CE.DO ou dos projetos do professor referentes ao deserto é impossível sem referenciar e evidenciar o papel participativo na construção e manutenção dos mesmos. Ovi varias vezes este ditado “por trás de um homem tem uma grande mulher”; por mais que não se use muito, pelo conceito de igualdade, era o que se podia a olhos nus observar e sentir, porque desde a primeira vez que fui a campo no Kuroca, fui recebido acomodado e orientado pela tia Teresa. Era ela a pessoa que cuidava do centro e mantinha a ordem, era ela quem mais tempo fazia com as comunidades a serem estudadas, de tal modo que não se entra no deserto para recolher informações credíveis sem a participação dela; sou categórico em afirmar: não existiriam sem ela. Se tivesse que apontar qual foi a melhor escolha do professor, eu diria que foi ter casado com a tia Teresa; e qual a maior falha? Não

ter cuidado da formação dela como ela cuidou dele, apesar de a apresentar como esposa e colega... Recebíamos orientações de tempos em tempos por telefone (telefone satélite por falta de redes na região), pois o professor estava em Luanda a resolver assuntos ligados a uma consultoria – era muito solicitado por órgãos do estado e por empresas ligadas ao setor privado. Apesar de não ser 100% a favor, integrou a equipe de consultores para o projeto de sedentarização dos povos nômades, e, como fruto da minha participação na missão anterior e total disponibilidade, recomendou o meu nome para participar do mesmo projeto, fazendo parte da equipe de antropólogos. Fizemos levantamentos em vários municípios na província da Kunene, mas o grande objetivo do professor era na realidade atingir a vila de Onkokwa, onde, por sinal, era seu desejo instalar a sede do Observatório da Transumância. A minha participação na primeira parte do projeto de sedentarização dos povos nômades tinha como objetivo recolher informações sobre as áreas e rotas de transumância na província do Kuenene. No meu regresso, conversamos sobre as dificuldades de acesso à vila de Onkokwa, bem como a necessidade de expandirmos as nossas equipes de pesquisadores. Nesse ponto, era visível um punhado de desânimo em sua fala, os ombros descaíam, e ele dizia: “os nossos pesquisadores não querem vir para o deserto”. Por vezes, a voz calava-se, e ficava em seu rosto a expressão de querer fazer mais...

Eram constantes as solicitações, as viagens em que era convidado como docente ou consultor, mas seu coração estava no CE.DO. De maneira a garantir que obteríamos conhecimentos científicos, usou um endereço eletrônico que servia como uma base de dados para abastecer-nos de textos e livros científicos e organizava alguns retiros no seu recanto, longe da arena de gladiadores que é o trânsito em Luanda, junto à barra Dande. Encontrávamo-nos no sítio da lagoa Katary, cercada de montanhas, e fazíamos nossos almoços, que eram precedidos de muito boa conversa. Volta e meia o professor lembrava da necessidade da criação da associação angolana de antropólogos, falava de independência de pensamentos, enfatizava a necessidade de uma antropologia angolana onde os “objetos” (nosso povo) tivessem sua voz amplificada nos textos antropológicos; suas palestras enraizaram em nós o desejo e a certeza de que queremos ser antropólogos e trabalhar em antropologia. Em volta do local onde estávamos reunidos enquanto comíamos e conversávamos havia muito capim, e quando alguém questionava se ali apareciam alguns animais, o professor, na maior das calmas, respondia: “nem tanto, aparecem algumas cobras cuspidoras de quando em vez!”.

Era unânime a ideia e a certeza de que o velho Aço não batia bem...

Florianópolis, 2015.



3

CAPÍTULO

O Centro de Estudos do Deserto

Samuel Rogrigues Aço

Njambasana, fevereiro de 2014

Trata-se de uma associação de caráter científico, apartidária, laica, sem fins lucrativos, não governamental, baseada no caráter voluntário dos seus membros, com autonomia jurídica, administrativa e financeira, que tem como objetivo contribuir para o estudo das regiões áridas e semiáridas de Angola, em particular do deserto do Namibe, de forma a aprofundar o conhecimento das suas características físicas, ambientais e sociais, utilizando a investigação científica, a educação e o ensino profissional, a assessoria técnica e consultoria como vias para a proteção do ecossistema e para o desenvolvimento sustentável e endógeno dessas regiões. Assim, o CE.DO:

- estabelece e apoia programas de pesquisa sobre as regiões áridas e procede à edição de publicações, realização de debates, palestras, seminários, simpósios etc.;
- contribui para o estudo integral do ambiente físico e social das regiões desérticas e semidesérticas de Angola, de forma a desenvolver na sociedade angolana a compreensão das suas especificidades e a necessidade de serem respeitadas essas características;
- empreende ações para apoio ao desenvolvimento sustentável e endógeno dessas regiões;
- desenvolve ações educativas em todos os níveis e executa ações específicas de formação e treinamento nos domínios técnico, ambiental, turístico, sanitário e de gestão orientada de recursos humanos.



Figura 3.1 – Conversando com moradoras do Kuroca. Fonte: acervo CE.DO.



Figura 3.2 – Senhoras do Kuroca. Fonte: acervo CE.DO.

Formação e atividades do Centro de Estudos do Deserto – 2004-2014

1. O Centro de Estudos do Deserto constitui-se como Associação da Sociedade Civil na sequência da pesquisa realizada por um investigador individual, a partir do ano 2000, sobre os “comerciantes do deserto” e a aplicação, em 2004, do “Questionário Integrado para Medir o Capital Social”, este realizado com a participação de docentes e estudantes da Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto e em colaboração com o Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
2. No decorrer destas atividades, verificou-se a necessidade de criar um suporte às pesquisas científicas nas áreas das ciências sociais tão necessárias ao desenvolvimento da região.

3. Como corolário da atividade científica, torna-se clara a ideia de usufruir das capacidades das pessoas que se deslocassem ao terreno de pesquisa para colaborar com o desenvolvimento local.
4. Obtém-se, assim, o patrocínio do Governo Provincial do Namibe e da empresa Toyota de Angola para construção de um Centro de Formação em Artes e Ofícios com vista a colmatar a carência total de formações profissionais na região.

O Centro de Estudos do Deserto constituiu-se no Dia da África de 2007, em 25 de maio, como uma associação não governamental, laica e apolítica, aberta a toda a participação voluntária, vocacionada para os dois objetivos que estão na sua gênese: apoiar a pesquisa científica na região e contribuir para o desenvolvimento endógeno e sustentável das comunidades locais.

A atividade do Centro de Estudos do Deserto incide sobre as populações que habitam áreas desérticas e semidesérticas da província do Namibe, abrangendo no momento o Município do Tombwa, com expectativa de expandir-se para o Município do Virei e do Kuroka (Onkokwa), este na província do Kunene, que no total são habitados por mais de oitenta mil pessoas em situações limite, de subsistência e mesmo de sobrevivência.

Tais situações devem-se aos constrangimentos próprios das regiões áridas, com chuvas que variam entre os 11 mm e os 100 mm anuais. A região desperta pouco interesse econômico e, mesmo durante o período colonial, não logrou qualquer programa de desenvolvimento. Isso se deve ao fato de uma parte significativa do território situar-se dentro de reservas e parques naturais, e talvez ao fraco conhecimento que há dessas populações de pastores e de caçadores e recoletores. As condições de vida dessas populações são muito precárias, podendo ser consideradas, em alguns casos, como extremamente pobres. A situação de pobreza verificada torna a vida muito penosa, sendo a maior parte desse peso suportado pelas mulheres e pelas crianças, nomeadamente:

- a. na procura da água;
- b. no suportar a procriação, a maternidade e o aleitamento;
- c. pela incipiente rede escolar e a ausência do ensino profissional, sendo o acesso à escola dificultado pelo carácter transumante do seu modo de vida, pois são as crianças as principais encarregadas de pastar o gado;
- d. pela falta de uma rede comercial que compre os produtos da região e venda os bens de uso comum, substituída pelo comércio ad-hoc quase exclusivamente de álcool;

- e. na falta de cuidados médico-sanitários mínimos;
- f. pela inexistência de vias de acesso ou existência apenas de trilhos improvisados, em más condições, que dificultam a circulação regular de viaturas, obrigando a caminhadas de muitas dezenas de quilômetros.



Figura 3.3 – Trânsito de gado no Namibe. Fonte: Acervo CE.DO

O gado bovino, abundante em toda a região, apenas é um valor econômico na medida em que cria algum tipo de estratificação social, hierarquizando os estratos, conferindo diferentes parcelas de poder, consoante à sua posse maior ou menor. Sendo um fator de estruturação social, não é, contudo, um valor comercial como tal. A economia de permuta baseia-se principalmente no gado caprino e ovino, não existindo a monetarização da economia.

A subsistência e os processos de sobrevivência nas condições referidas só são possíveis graças aos conhecimentos profundos que essas comunidades possuem das potencialidades do ecossistema e da forma de como obter dele os recursos mínimos necessários à vida individual e social, em particular, os limites da sustentabilidade que suporta. Qualquer alteração no ecossistema, nas relações sociais ou a interferência externa provoca de imediato desajustes ao nível das pessoas e das suas interações, dificultando o funcionamento dos grupos sociais e, conseqüentemente, dos elementos que os integram. Dessa forma, o impacto da globalização e o aumento da interferência externa sobre esses modos e práticas de vida, tal como a iminente construção de uma barragem de grandes dimensões no rio Kunene e a estrada necessária à sua construção e funcionamento, põem em risco a preservação da identidade dos grupos, tornando-os indistintos, anódinos e cada vez mais pobres em termos de coesão social e de autoestima, perdendo as suas práticas culturais e a conseqüente capacidade de agir por vontade própria.

Atividades do CE.DO: projeto identidade, gênero e desenvolvimento

No projeto-base de intervenção social do CE.DO, identificam-se ações de realização imediata que podem tornar mais confortável a vida dessas comunidades, mitigando alguns dos grandes constrangimentos que afetam a sua vida cotidiana:

1) Comércio

Estabelecimento de um sistema de comércio, pela instalação de pontos de venda (cantinas) distribuídos pelo território que adquiram a produção local e abasteçam de bens essenciais as populações ao longo do deserto, quer por troca, quer através da introdução do dinheiro na região.

Subprograma de comercialização e combate à fome, regido por quatro vetores:

- construção de uma proximidade entre o produto e o consumidor, deixando este de depender para se alimentar do aparecimento esporádico de comerciantes ambulantes ou da deslocação às cidades do Tombwae Namibe (cerca de 200 km) garantindo, assim, a oferta imediata de uma maior variedade de produtos;
- busca por um parcelamento das aquisições da produção local (bens trazidos pela população) com dinheiro, introduzido pela primeira vez na região, eliminando gradualmente a troca direta (permuta de gado por mercadoria);
- possibilidade de parcelamento das aquisições pelos consumidores (venda a retalho), pelo recurso ao dinheiro, ao contrário da situação da permuta que só permite aquisições a grosso;
- ampliação das soluções culinárias baseadas nos recursos alimentares habituais, através da divulgação de diferentes formas de alimentação, com vista a enriquecer a dieta das comunidades, atualmente muito restrita e pobre e dependendo das variações sazonais, pela introdução de uma maior diversidade de alimentos que se revelem apetecíveis aos consumidores, após estudo e análise de critérios de consumo.

Situação atual

Foi construída a primeira cantina-piloto na região de Ombwahu, a 100 km do Tombwa, cujo custo orçou em cerca de 1 milhão de Kwanzas; pretende-se instalar outras cantinas assim que existam disponibilidades financeiras.

A cantina encontra-se em funcionamento há cerca de um ano e tem sido importante na mitigação dos efeitos da seca severa que se vive, notando-se a satisfação dos utentes pela sua existência.

2) Saúde

Criação de dois postos médico-sanitários semi-itinerantes, com capacidade para atender a população, em particular crianças, gestantes e mães, apoiados por duas ambulâncias 4x4.

3) Formação profissional

Diversificação das capacidades profissionais da população, em particular das camadas mais jovens e das mulheres, por meio de formações adequadas às características da região, conjugadas com a alfabetização, no Centro de Formação em Artes e Ofícios, construído pelo CE.DO. Concomitante à formação, será incentivada ao longo da região a criação de ateliês e oficinas das diferentes artes e ofícios ministrados no Centro para prestação de serviços e produção de bens de interesse coletivo, como forma de autoemprego.



Figura 3.4 – Ateliê de costura do CE.DO. Fonte: acervo CE.DO.

Sub-programa de construção em terra

Iniciado em julho de 2009, com a realização do seminário e *workshop* “Arquitetura em terra – uma aposta para o desenvolvimento de Angola”, teve seguimento no primeiro curso de construção em terra, sob o lema “Contribuindo para um habitat melhor” realizado em janeiro deste ano, e visa aos seguintes objetivos:

- promover uma melhor qualidade de vida, no que respeita à habitação, nas aldeias e periferias urbanas, utilizando materiais de baixo custo e de utilização acessível;
- nas zonas rurais, não pretende substituir a habitação tradicional das populações pastoris, conforme às condições ecológicas, económicas e sociais das suas culturas, mas prevenir o derrube excessivo dos arbustos e mesmo o corte de capim destinado a pastagens, utilizados na construção de certo tipo de habitações:



Figura 3.5 – Habitação tradicional, denominada Cubata. Fonte: acervo CE.DO.

- o sistema construtivo utilizado para as construções em terra é económico: implica baixos custos de transporte, tem um bom comportamento térmico, pode recorrer a mão de obra pouco especializada e permite prazos de execução de obra muito curtos;
- utiliza materiais ecológicos, abundantes na natureza, que não carecem de processos de transformação de matérias-primas que consomem meios energéticos dispendiosos. É reciclável, é reutilizável, é incombustível e não é tóxico. Desse modo, a imputação dos custos de impacto ambiental nesse setor da construção torna essa tecnologia privilegiada entre as outras,

pelo que o CE.DO opta pela sua divulgação e estudo, como uma premissa do desenvolvimento numa área onde o equilíbrio energético se encontra no limite do viável.



Figura 3.6 – Atividades do CE.DO. Fonte: acervo CE.DO.

Situação atual

Foi construído o pavilhão para formação em Artes e Ofícios com o patrocínio do governo Provincial e da Toyota de Angola, no valor de USD 380 mil; o projeto para realização das atividades de formação obteve o financiamento da Associação do Bloco 15, da operadora ESSO. Por seu turno, o Ministério da Assistência e Reinserção Social disponibilizou equipamento e ferramentas para as várias formações. Igualmente, foi construída uma residência “lar”, com cerca de 700 m², sob administração direta e utilizando o adobe, para acolhimento dos formandos e formadores que venham a participar das formações e que oferece todas as condições de alojamento necessárias. Estão em curso as formações em informática, costura e mecânica, assim como a alfabetização de adultos e o incentivo à leitura (atividades extraescolares) para os alunos da escola local.

Estão identificados os cursos que oferecem interesse à população e que deverão ser realizados em fases, ao longo de três anos: costura, processamento de frutas e legumes, dinamizador rural, artesanato, tecelagem, cerâmica, alfabetização e incentivo à leitura, informática com acesso à internet, mecânico, carpinteiro, guia turístico, pedreiro, serralheiro, bate-chapas, gestão de pequenos negócios.



Figura 3.7 – Edifício Centro de Formação Artes e Ofícios. Fonte: acervo CE.DO.

Com o apoio do Projeto Comenius da União Europeia e a participação de doze escolas distribuídas em diferentes países europeus, foi possível angariar fundos que permitiram adquirir uma viatura 4×4 para recolher as crianças que habitam num perímetro de mais de 10 km da escola de Njambasana e que, por esse motivo, não podiam frequentar as aulas.

Subprograma de alfabetização e introdução à língua portuguesa

Criado por exigência expressa pelos moradores da Kamilunga, povoação a cerca de 20 km de Njambasana e cujas crianças não seriam contempladas pela recolha em viatura pela precariedade da via, visa à criação de pavilhões construídos em material local pelos próprios moradores, assumindo o CE.DO o fornecimento das tábuas para as bancas de escrita e de assento e o pagamento ao monitor local que deve alfabetizar em língua nacional ao mesmo tempo que promove a iniciação à língua portuguesa para que no final do ano as crianças estejam habilitadas a frequentar o ensino regular. Os pais das crianças manifestaram também o desejo de frequentar as aulas.

Situação atual

Foi construído o primeiro pavilhão escolar na Kamilunga. O monitor foi seminariado na escola de Njambasana, e tiveram início as aulas que decorrem com bom aproveitamento.



Figura 3.8 – Posto escolar da Kamilunga. Fonte: acervo CE.DO.

4) Água

Apoiar o programa do governo de abertura de poços artesianos e de instalação de sistemas de bombagem manual ou por painéis solares, sugerindo localizações adequadas e promovendo a melhor utilização pelos utentes, prolongando a vida dos equipamentos.

Avaliação das possibilidades de irrigação para fins agrícolas ou de pastagens. Análise da situação das instalações existentes e que se encontram inoperantes. Distribuição de água a diversos pontos da região, carentes em absoluto desse bem, através de caminhões-cisterna.

Situação atual

Nenhuma ação realizada até ao momento. Torna-se premente a aquisição de viaturas específicas para essa ação.

Atividade científica

O CE.DO tem como objeto fundamental contribuir com ações concretas para o estudo das regiões áridas e semiáridas de Angola, nomeadamente o Deserto do Namibe, de modo a aprofundar o conhecimento das suas características físicas, ambientais e sociais, por meio da investigação científica, da educação e ensino, da consultoria e da assessoria técnica, de modo a contribuir para a protecção do ecossistema e para o desenvolvimento sustentável e endógeno dessas regiões.



Figura 3.9 – Oficinas. Fonte: acervo CE.DO.

Investigação científica

O Centro de Estudos do Deserto oferece apoio logístico a investigadores singulares e institucionais que realizem pesquisas sobre a região, em qualquer disciplina científica.

Situação atual

Até ao momento, participaram em atividades de investigação e visitas de estudo mais de 150 estudantes e sete docentes da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto; os seus interesses de pesquisa incidem sobre as comunidades pré-Bantu, Kwepe, Kwisi e Kwambundu e ainda sobre os grupos Kimbarie Herero. Igualmente, desenvolvem-se pesquisas sobre os comerciantes do deserto e a transumância cíclica do gado.

O CE.DO tem protocolos assinados com o Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS/UL), com o qual desenvolveu a pesquisa sobre “o capital social da região”, com o Centro de Estudos Africanos do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – Instituto Universitário (ISCTE-IUL) de Lisboa e o Centro de Investigação em Biodiversidade e Recursos Genéticos da Universidade do Porto (CIBIO-InBIO/UP). Registaram-se visitas de trabalho de duas investigadoras portuguesas e de um investigador espanhol.

O CE.DO garantiu ainda a hospedagem e acompanhamento local, durante três meses, a uma estudante de mestrado da Universidade Federal de Santa Cata-

rina, Brasil, e recebeu a visita de dois professores da mesma universidade. Apoiou em dois anos consecutivos, por períodos de um mês, a pesquisa sobre o capital genético das comunidades pré-Bantu numa geminação do Centro de Biologia da Universidade do Porto (CIBIOInBIO) com o Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED) do Lubango. Durante essa pesquisa, foi identificada uma senhora conhecedora da antiga língua Kwepe, o Kwadi, considerada extinta, pelo que foi possível organizar uma pesquisa com a participação do Instituto Max-Planck de Antropologia Evolutiva da Alemanha. Esta senhora colaborou com a Companhia de Dança Contemporânea (CDC) na recolha de elementos cenográficos e sonoros para a realização da peça *Paisagens Propícias*, sobre o sudoeste de Angola e o trabalho do antropólogo Ruy Duarte de Carvalho.

Seminários do Centro de Estudos do Deserto

Prevê-se a realização de encontros sob a forma de seminário com frequência mensal na nossa sede em Njambasana ou nas cidades vizinhas, tendo como objetivo reunir de forma regular estudantes do ensino superior e médio e investigadores e outros estudiosos em questões relacionadas com o contexto das regiões áridas – desérticas e semidesérticas –, em particular do deserto do Namibe, assim como outros temas de relevância para a juventude. Esses encontros visam à reprodução do conhecimento, pois deverão ser replicados nas escolas de proveniência dos estudantes por aqueles que os frequentaram. Pretende-se, assim, criar núcleos de estudos sobre diferentes matérias de interesse acadêmico e social.



Figura 3.10 – Atividades do CE.DO. Fonte: Acervo CE.DO.

Situação atual

Até o presente, realizaram-se dois seminários e um *workshop*: *A arquitectura em terra, uma aposta para o desenvolvimento de Angola*, *A relevância dos estudos antropológicos em Angola* e *Mostra e debate sobre o cinema angolano*, com participações excelentes em termos de presenças e intervenções.

Observatório da Transumância

O CE.DO tem em curso a implantação na região de um observatório que, de um modo sistemático, deve efetuar o registo dos fenómenos migratórios de pessoas e gado em transumância e estudar todos os aspectos a eles associados. Será um contributo não só para a compreensão desse tão importante fato social como para a procura de vias de permanência e transformação em condições de mudança social.



Figura 3.11 – Alimentação dos pastores. Fonte: Acervo CE.DO

Situação atual

Essa pesquisa será associada à Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil, por meio do projeto Kadila, e devem ainda ser solicitados apoios aos Governos Provinciais do Namibe, Kunene e Huíla, assim como aos Ministérios da Cultura, Ambiente, Agricultura, Desenvolvimento Rural e da Administração do Território.

4

CAPÍTULO

O observatório da transumância

Samuel Rodrigues Aço

Centro de Estudos do Deserto – CE.DO

Njambasana – Kuroka, abril de 2012

Com este projeto, pretende-se criar um Observatório da Transumância na região sudoeste de Angola, que engloba as províncias da Huíla, Namibe e Kunene. Um dos principais objetivos deste projeto, numa área de alta vulnerabilidade climática à qual está associada uma intensa transumância associada à criação de gado, é identificar esses movimentos, caracterizá-los nas suas causas e consequências, contribuindo para a disponibilização de dados pertinentes para o desenvolvimento e melhoria das condições de vida das populações locais. A pesquisa é simultaneamente qualitativa e quantitativa, apostando fortemente na disseminação dos seus resultados junto de atores chave e demais partes implicadas nas dinâmicas do desenvolvimento do sudoeste de Angola.

A transumância é um fenômeno global (fato social total), transversal, que ocorre em todo o sudoeste de Angola durante certas épocas do ano e faz movimentar pessoas e gado em número avultado e não conhecido. Apesar de existirem vários estudos sobre o gado e o fenômeno da transumância nessa região, nomeadamente o realizado por Castanheira Diniz em 1989, tratam-se de estudos eminentemente técnicos, visando a fixação e concentração do gado, com pouca incidência sobre a componente humana. Desconhece-se igualmente se foram realizadas experiências para a estabulação do gado e fixação da população e os resultados obtidos. As intervenções realizadas nestes últimos anos ficam muito aquém das preconizadas no estudo referido. E o que sucede às pessoas e aos grupos domésticos a que pertencem, envolvidos na criação e pastorícia do gado

na região, tem sido absolutamente ignorado, tanto pelas autoridades como pela sociedade em geral.

Na verdade, as populações potencialmente compreendidas nesse fenômeno, sobre o qual se pretende fazer uma observação e recolha científicas, deslocam-se e entrecruzam-se em territórios que antes estavam marcadamente identificados como espaços de uma única comunidade étnica. Contudo, atualmente certas áreas constituem uma amálgama de populações e culturas, não deixando, no entanto, de se sentir a predominância de uma comunidade que lhe confere a identidade e mantém as suas estruturas próprias através das instituições do poder tradicional.

Verifica-se desse modo que, apesar de a transumância percorrer circuitos de há muito estabelecidos e aceitos pelas comunidades, existem cada vez mais circulações que dizem respeito às atividades comerciais e ainda outras, que são recomposições daquelas produzidas pelos efeitos da guerra. Para além desses aspectos, há outros de grande importância, como, por exemplo, um tipo de movimentação cíclica observada, ocasionada pelas secas que de tempos em tempos assolam algumas áreas da região, forçando à deslocação de pessoas e gado para outros locais, mais favoráveis à sobrevivência. Crê-se existir uma regularidade estatística entre os períodos de seca, de grande seca e de chuvas, que os geógrafos podem determinar, e que evidentemente será importante conhecer, de modo a avaliar as consequências sociais dessas deslocações massivas de população e descrever a forma como obtêm hospitalidade e guarida junto dos habitantes de outras regiões, também eles carentes e quase sempre nos limites da disponibilidade de recursos.

Esse conjunto de dados resultantes de uma observação mais empírica, e, por isso, menos científica e sistêmica, leva a considerar que a criação de um Observatório da Transumância pode assegurar o acesso à recolha de dados e ao seu tratamento com uma garantia científica, produzindo-se conclusões inovadoras e sustentadas.

As questões de partida a serem trabalhadas no contexto do observatório podem ser identificadas, de uma forma sintética, do seguinte modo:

- Que tipo de regularidades ou padrões de mobilidade e comportamentos associados a esta se encontram na região?
- Quais as causas dessa mobilidade e os fatores mais relevantes em termos de riscos econômicos, sociais, ambientais?
- Que consequências é possível identificar, nomeadamente em termos das estruturas do poder tradicional; das relações sociais, económicas e culturais entre as populações transumantes e as comunidades de acolhimento; da relação e implicações do endêmico fenómeno do roubo de gado na transumância; da transformação das identidades e sentimentos de pertença, tendo em conta também a presença de outros atores, como as autoridades administrativas locais?

Obtido esse retrato, a análise centrar-se-á na transumância como, por um lado, uma necessidade e prática de matriz cultural e, por outro, como objeto de transformação por força das intervenções relacionadas com o crescimento econômico e com o desenvolvimento local que um pouco por toda a parte vão se sucedendo. Torna-se, portanto, importante registar o que acontece e o que vai acontecendo na vida social, econômica e cultural dessas comunidades, como se processam as mudanças e o sentido que tomam.

Face ao enunciado, a criação de um observatório de registro e análise da transumância possibilitará a disponibilização de dados importantes a um conjunto de atores relevantes, nomeadamente às próprias populações locais (transuman-tes e sedentárias), às instâncias da governação local e nacional e a outros atores interessados, como sejam os investidores. A um nível mais abrangente, e por se tratar sobretudo de uma investigação de carácter científico, permitirá o registro dessas realidades e das transformações em curso, constituindo-se como memória e compreensão do fenómeno e das comunidades nele envolvidas.

Caracterização do espaço geofísico e do contexto social, económico e cultural

Para este projeto, considera-se o sudoeste de Angola como uma extensa região distribuída por três províncias e dez municípios, estendendo-se por uma área aproximada de 100 mil km². Esses dez municípios compreendem ainda comunas, bairros e setores, os quais são também administrados localmente por autoridades tradicionais.

Tabela 4.1 – Distribuição administrativa das províncias do sudoeste de Angola

PROVÍNCIA	MUNICÍPIOS	COMUNAS
NAMIBE	Bibala	Bibala Caitou Kapangombe Lola
	Virei	Virei Kahinde
	Tombwa	Tombwa Yona Baía dos Tigres

HUÍLA	Chibia	Chibia Kapunda-Kavilongo Kihita Jau
	Gambos	Chianje Tchimbemba
KUNENE	Kahama	Kahama Otchinjau
	Ombadja	Xangongo Ombala yo Munge Humbi Mucope Naulila
	Cuanhama	Ondjiva Nehone-Kafima Evale Mongua Simporyonde Tchiporo
	Namakunde	Namakunde Melunga (Chiede)
	Kuroka	Onkokua Chitado
	Kuvelai	Kuvelai Kalonga Kubati (Tchissuati) Mupa

Apesar da grande extensão e diversidade climática da região, sobressai o fato da escassez e irregularidade no acesso à água, exceto no município da Chibia, podendo considerar-se como uma região árida, com zonas que chegam a atingir a aridez extrema e até o deserto. Torna-se, por isso, mister avaliar as condições de obtenção e uso da água pelas populações que habitam essa região. A água, recurso precioso e raro, assume-se como fator primordial na forma como as sociedades organizam o seu ciclo produtivo, o tipo de interação que estabelecem com o meio ambiente e entre si e com as comunidades vizinhas. Buscamos responder aos constrangimentos causados pela escassez crônica da água e à ocorrência cíclica de grandes secas. As necessidades humanas da água ultrapassam largamente a quantidade que biologicamente o ser humano está obrigado a consumir diariamente e refletem os seus hábitos, usos e costumes, os valores culturais e o tipo de economia subjacente a cada sociedade.

Tabela 4.2 – Estimativa dos rebanhos nas províncias de Huíla, Cunene e Namibe

PROVÍNCIA	BOVINOS	CAPRINOS/OVINOS
Huíla	1.300.000	510.000
Kunene	900.000	120.000
Namibe	330.000	70.000
TOTAL	2.530.000	700.000

Nesse caso, em que a escassez da água é nota dominante, toda a organização econômica e social, a ocupação e uso do solo e as relações de produção que se estabelecem baseiam-se principalmente na criação de gado, nomeadamente bovino, caprino e ovino, por não existirem condições para a prática de uma agricultura que, por si só, garanta a sobrevivência das famílias.

Na ausência do censo populacional em nível nacional, usualmente utiliza-se a informação sobre o número aproximado de habitantes, existente nas administrações municipais, que é, de qualquer modo, um dado relevante. As informações disponíveis indicam, para essa área, densidades populacionais que vão dos 5 aos 8 habitantes/km², exceto nos municípios Virei, Bibala e Tombwa, onde os valores nunca ultrapassam 1 habitante/km². Em relação ao gado, a distribuição aproximada por províncias indica uma elevada concentração nas províncias Huíla e Kunene.

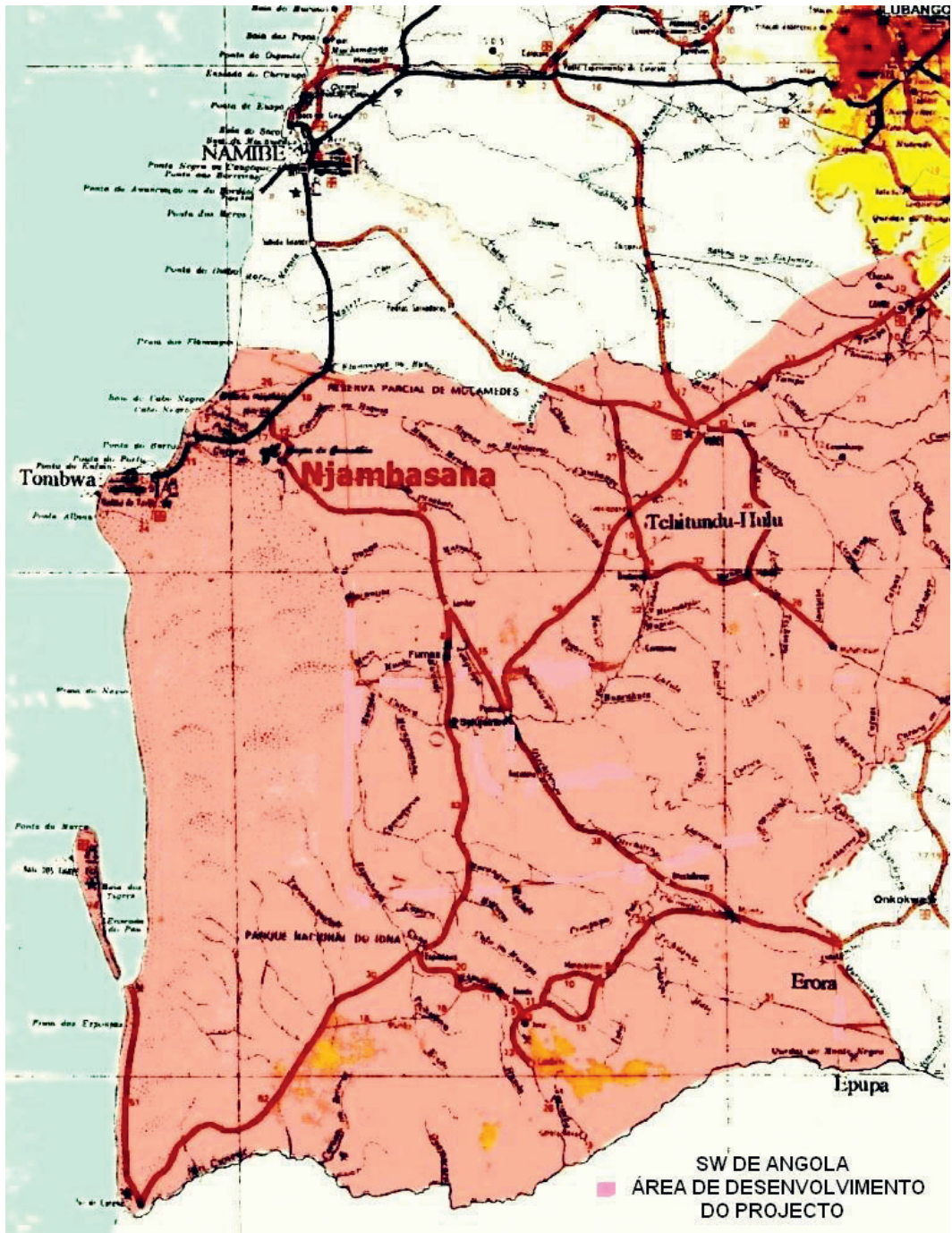


Figura 4.1 – Área de abrangência do Observatório da Transumância. Fonte: CE.DO

Todas as comunidades de criadores-pastores de gado estabelecem uma relação com os animais, que ultrapassa os fatores de valoração econômica, para constituírem um complexo sistema de relações, que dá conteúdo ao próprio sistema social. Os rebanhos são muito importantes em toda a região, e a sua gestão exige um conhecimento generalizado do espaço e das quantidades de pasto e de água disponíveis em cada momento do ano.

Assim, regiões mais áridas como as planícies no sopé das montanhas do Yona, que se cobrem de erva na época da chuva, apresentam alguma água disponível nessa altura e, sendo escassamente povoadas, recebem nessa ocasião o gado, principalmente bovino, vindo de Erora, 100 quilômetros a leste. A transumância é uma regra geral. Normalmente só o gado bovino, principalmente aquele que não é destinado ao leite doméstico, é que se desloca. Por vezes, é forçoso fazer deslocar os rebanhos de todas as espécies. Para isso, é necessário conhecer o estado das pastagens e da água no local do destino. Para essa tarefa, são encarregados principalmente os jovens ainda não aptos para casar (*mutjihita*), mas também mulheres e homens adultos.

Na época das movimentações transumantes, há uma grande circulação de pessoas e gado na região, sobretudo a prospectar as condições existentes para o gado no destino previsto. É muito importante para essas populações o conhecimento do espaço disponível para a prática da transumância. As deslocações que se repetem de ano para ano (se bem que por vezes se passe um ou mais anos sem que um determinado local seja visitado) obedecem a um conhecimento muito concreto e sedimentado no tempo, dos locais, quantidade e qualidade dos pastos e água e número de animais, próprios e de outros pastores, que o espaço suporta e que para ali se irão deslocar.

Acontece, muitas vezes, tornar-se necessário dividir as manadas e rebanhos de forma a racionalizar o uso das pastagens, pois apenas um destino não é suficiente para receber todo o gado de uma *onganda* (casa principal). Para isso, cada grupo doméstico possui, em diferentes áreas do território, uma ou mais residências temporárias (*ohambo/sambo*) para onde se deslocam durante a transumância. Embora o uso do território esteja aberto a quem dele necessitar, a regulação desse uso é feita pelos chefes locais (*sobas*). Por vezes, é interdita a circulação de animais vindos de certas regiões, como forma de evitar a propagação de doenças. Por outro, é tida em conta a capacidade de sustentação de animais que os espaços possuem, para que não suceda o sobrepovoamento e consequente desgaste e desequilíbrio ecológico.

No entanto, dadas as características climáticas da região em que a incerteza é a norma, por vezes as expectativas são frustradas, e acabam por se concentrar demasiadas cabeças de gado num espaço que perdeu a capacidade de as sustentar. Os pastores têm soluções de recurso, que utilizam nessas situações, como, por

exemplo, colher e secar as folhas do *mutiati*, que assim podem servir de alimento para as cabras. É frequente também os bovinos se alimentarem das coriáceas e ásperas folhas da *welwitschia mirabilis*, deixando apenas o núcleo central que possui a consistência de uma rocha, mas tem a capacidade de se regenerar e produzir novas folhas. Como último recurso e alterando rotas antigas e preestabelecidas, buscam os locais onde a água permanece por mais tempo e onde é possível encontrar uma flora ribeirinha de valor inestimável nessas ocasiões.

Existem várias lagoas permanentes nesse território, constituindo verdadeiros oásis onde se pode encontrar vegetação durante todo o ano (em anos de chuva), mas aí podem suceder conflitos com agricultores que utilizam o mesmo espaço. Na verdade, o único local onde há a certeza de existência de água e vegetação permanentes em qualquer época do ano, mesmo nos anos de seca, são as margens do rio Kunene. Por isso, como refere o Chefe Mutidi Mbendura, “ali é o celeiro de todos, mesmo dos mais pobres, onde sempre podem encontrar comida para pessoas e animais”.

As perdas de animais são por isso muito grandes em certas épocas e em certos anos, quando o ciclo de chuva e seca atinge o ponto mais baixo de pluviosidade, com vários anos de ausência total de quedas. A necessidade de conjugar a existência de pastos com a de água a uma distância praticável nem sempre é possível. O gado bovino não se pode deslocar para mais de seis quilômetros dos pontos de água e, à medida que esses vão desaparecendo ao longo da estação seca, torna-se necessário transumá-lo para locais com água mais acessível que, por infortúnio, podem já não ter capim. Por isso, é frequente encontrar extensões apreciáveis de herbáceas sem qualquer animal nos arredores e também (com menos frequência), locais com água, abandonados.

São múltiplos os constrangimentos a que estão sujeitos os criadores de gado da região. Existem diferenças de comportamento entre o gado bovino e as cabras e ovelhas que são mais rústicas e consomem uma gama mais ampla de vegetais e necessitam de menos água. Acontece, em épocas de grande mortalidade nos rebanhos, apenas sobreviverem os efetivos de caprinos, que são assim a última esperança da sobrevivência das pessoas e da reconstituição dos rebanhos. A diversificação do tipo de animais criados e o equilíbrio na composição dos rebanhos constitui, pois, uma estratégia de minimização de riscos, que é adotada por essas comunidades.

O ecossistema em que habitam condiciona drasticamente qualquer outro tipo de atividade econômica ou de produção. A agricultura, muito reduzida, pratica-se durante a estação das chuvas, sempre condicionada à possibilidade de a época de chuva não vir a ser tão abundante que permita o crescimento das culturas até a maturação. Igualmente são utilizadas as margens dos rios secos intermitentes (*mulolas*), mas mesmo aqui não é frequente a prática do regadio, aproveitando-se mais a umidade existente no subsolo do que a água do leito, quando existe.

A necessidade da transumância cíclica também dificulta qualquer vocação para a agricultura. Contudo, em certos locais, como nos arredores de Onkokwa e no Erora, no estuário do Rio Kuroka e nos estuários dos outros rios da região, existem lavras de dimensões apreciáveis (por vezes maiores do que um hectare) que estão à mercê de uma melhor época de chuvas, aproveitando a umidade retida no subsolo ou em lagos residuais, e produzem apreciáveis quantidades de produtos agrícolas.

Essas condições determinam que a dispersão dos grupos domésticos tenha em consideração esse aspecto particular da organização econômica. Um pastor, próximo da Espinheira, 33 km a norte do Yona, informou que se tinha deslocado para esse local com o seu gado, mas que outras pessoas da família se mantinham na *onganda*, no Erora, onde possuía uma lavra. Cultiva-se milho e massango para alimentação e massambala para o fabrico de cerveja tradicional (*makao*), além de certos legumes, abóboras, feijão, tomate, cebola e também tabaco para consumo próprio e para comercialização.

Na verdade, aos criadores transumantes, resta-lhes apenas essa possibilidade de subsistência, já que as pradarias e estepes áridas que habitam registram precipitações demasiado escassas e irregulares para manter uma agricultura dependente da chuva. A sedentarização colocaria outros problemas complexos, a começar pela dificuldade de adaptação dos próprios animais. Em certas regiões onde foi tentada, as perdas do armentio atingiram a ordem dos 80%.

Objetivos

O objetivo central da criação do Observatório da Transumância é obter um retrato detalhado do fenómeno da transumância no sudoeste de Angola. Como enunciado, a criação desse observatório permitirá criar um acervo de dados cujo tratamento promoverá a elaboração de novas propostas de entendimento do fenómeno nos contextos acima caracterizados e delimitados.

Num primeiro esboço de concretização do projeto, prevê-se a consolidação gradual das atividades desse observatório, compreendendo duas fases principais:

- o observatório, afeto ao Centro de Estudos do Deserto – CE.DO, terá necessariamente uma estrutura física, mas irá constituir-se principalmente como um banco de dados, alimentando-se de informações recolhidas no terreno;
- decorrente da investigação, o observatório desenvolverá suas atividades no sentido do estabelecimento de um programa de investigação/ação que deverá conter, na sua matriz, os seguintes elementos:
 - identificação de necessidades e expectativas dos diversos atores locais, regionais e locais;

- identificação dos recursos necessários para o desenvolvimento das atividades;
- delimitação e caracterização do campo e dos focos de recolha de dados e informação;
- identificação e elaboração dos instrumentos de recolha de informação, métodos e periodicidade;
- determinação da metodologia de análise e interpretação dos dados;
- identificação das possibilidades de utilização dos dados e diversificação dos consumidores.

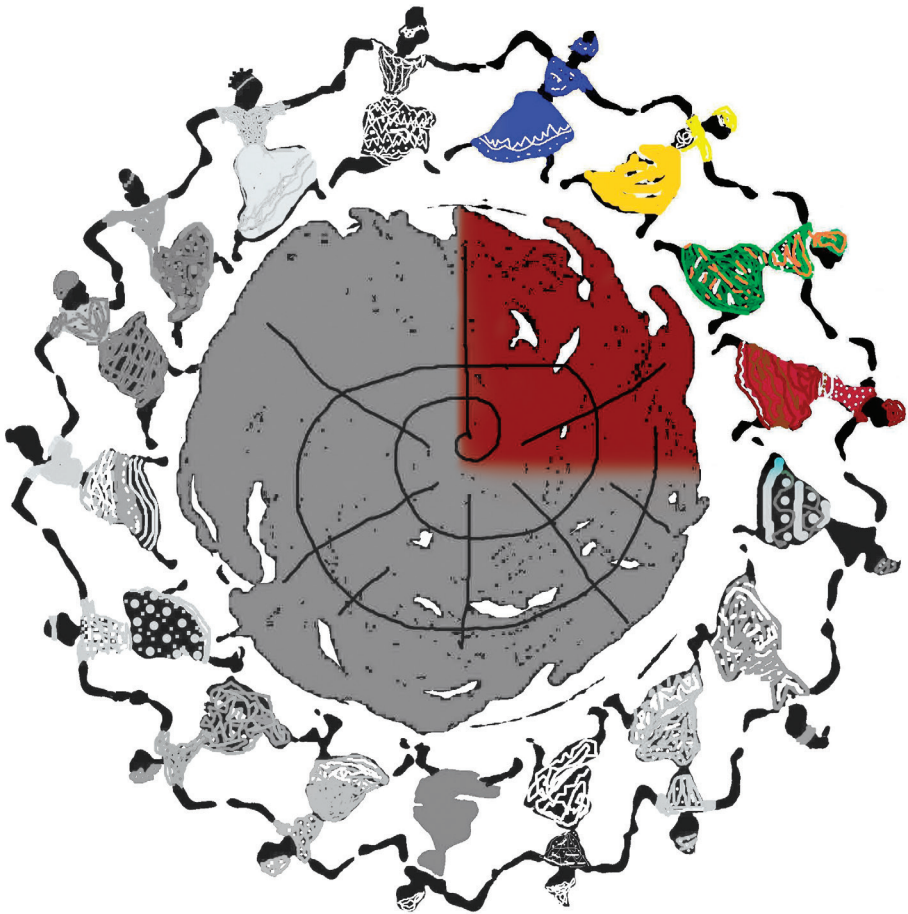
Como referido, o observatório pretende, de forma muito particular, fornecer dados passíveis de contribuir para uma ação local a mais informada possível. Esse tipo de dados permitirá fornecer à administração local as bases para o trabalho de criação e melhoria das condições básicas de sobrevivência para essas populações transumantes, nomeadamente no que respeita o acesso à água, alimentação, assistência médica e medicamentosa. Por outro lado, contribuir para a concepção e estruturação de alternativas de provisão de serviços sociais itinerantes, como escolas, postos de saúde etc. Em um nível mais abrangente, poderá contribuir para uma melhor delimitação e distribuição do trabalho de concessão e exploração de terras para outros tipos de atividades socioeconômicas na região.

Produtos e repercussões

Em um nível geral, espera-se que os resultados da investigação se revelem no nível da produção de conhecimento e do apoio à governação e à administração. No nível dos atores locais envolvidos na transumância, as repercussões situam-se no fortalecimento da capacidade de participação nas decisões, na preservação e reforço das estruturas e dinâmicas socioculturais locais. Busca-se a criação e fortalecimento da percepção de fatores de identidade transversais a várias comunidades étnicas e outras entidades sociais. Em termos concretos, o observatório irá focar-se na constituição de uma base de dados; na recolha de documentação e compilação; na divulgação dos dados através de plataformas interativas, publicações e apresentações públicas.

Parte II

Angola e o deserto do Namibe: contextualizações



5

CAPÍTULO

Angola, caracterização e história de formação do país

Marino Leopoldo Sungo
Universidade José Eduardo dos Santos



Figura 5.1 – Mapa de Angola. Fonte: arquivo do CE.DO.

Angola é um país pertencente ao continente africano, localizado na região austral deste. É composta por dezoito províncias e tem uma superfície de 1.246.700 km². O país passou por uma dura e sangrenta colonização, imposta pelo Império Colonial Português, em um período de mais de quinhentos anos. O quadro a seguir espelha algumas datas ou períodos que de certo marcaram e marcam a história de Angola:

Tabela 5.1 – Registro cronológico da história de Angola

Data	ACONTECIMENTO
1482	Os portugueses exploravam o território angolano, no estuário do rio Congo.
1576	Ano em que o Império Colonial Português expulsou o império holandês do território angolano.
1953	Fundação do primeiro partido político em Angola, com o nome de Partido Comunista de Angola (PCA).
1956	Elementos do PCA e outras organizações, como o MINA, MIA, MLA e MLN, uniram-se, dando origem ao Partido de Luta Unida dos Estados Africanos de Angola (PLUA).
10/12/1956	O PLUA, aliando-se ao Movimento para a Independência de Angola (MIA) e a militantes comunistas, funda o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA). Porém, é importante que se diga que essa versão não é aceite por todos os fundadores, tratando-se de uma situação bastante controversa. Porém, essa é versão oficial do próprio MPLA.
1957	Fundação da União das Populações do Norte de Angola (UPNA), que viria a se transformar em União das Populações do Norte (UPA).
1962	Fundação do Partido Democrático de Angola (PDA).
Março de 1962	A UPA e o PDA fundem-se na Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA).

Junho de 1964	Jonas Malheiro Savimbi, às vestes de Ministro dos Negócios Estrangeiros do GRAE, abandonou a FNLA e fundou a UNITA (União Nacional para Independência Total de Angola). Movimento que, dois anos depois, isso é, em 1966, viria a dar início à luta armada na região leste, a sul do caminho de ferro de Benguela.
4/02/1961	Início da Luta de Libertação Nacional, que se prolongou até 1974.
10 à 15 de janeiro de 1975	Aconteceu os Acordes de Alvor.
11/11/1975	Proclamação da independência nacional, em plena guerra civil, opondo os três movimentos de libertação: MPLA, UNITA e FNLA, com a participação de forças estrangeiras, nomeadamente as do Zaire, África do Sul, Rússia e Cuba. De fato, o período de transição para a independência de Angola foi marcado por fricções ideológicas entre os três movimentos que viriam a dar origem a ações armadas com vista à tomada do poder.

Face a essa situação crítica, os três movimentos nacionalistas comprometeram-se a cooperar para a paz e preservar a integridade territorial de Angola, para facilitar a reconciliação nacional. Para tanto, foram celebrados vários acordos. Em 1976, as Nações Unidas reconheceram o governo do MPLA como legítimo representante de Angola. Em 10 de setembro de 1979, em Moscovo, o fundador da nação angolana, o Dr. António Agostino Neto, foi sucedido pelo engenheiro José Eduardo dos Santos, figura que até momento atual ocupa o cargo de Presidente da República. Em 11 de maio de 1991, o governo angolano publicou uma lei que autorizou a criação de novos partidos, pondo, dessa forma, fim ao regime monopartidário.

Em 30 de maio de 1991, com a mediação de Portugal, EUA, União Soviética e ONU, celebraram-se os Acordos de Bicesse (Estoril), terminando assim a guerra civil, e foram marcadas as eleições para o ano seguinte, isto é, setembro de 1992, que viriam a dar vitória ao MPLA. A UNITA não reconheceu os resultados e desencadeou uma grande revolta que reiniciou o conflito armado. De 1993 a 20 de setembro de 1994, celebrou-se o Protocolo de Lusaka (na Zâmbia), entre a UNITA e o MPLA. Foram quase dois anos de negociações para a sua elaboração

e quatro para a sua frustrada aplicação. Em dezembro de 1998, Angola retorna ao estado de guerra aberta, que viria a terminar em 2002 com a morte do líder na UNITA, o Dr. Jonas Malheiro Savimbi. Em 30 de março de 2002, com a morte do líder da UNITA (em 22 de fevereiro de 2002), as partes beligerantes assinaram o Memorando de Entendimento na parte Leste de Angola, isso é, no Lwena (Moxico). Nesse ato, foram figuras de destaque o General Nunda, da parte do Governo (MPLA), e o General Abreu “Kamorteiro”, da parte da UNITA. Alguns dias depois assinou-se o Memorando Complementar.

Em 4 de abril de 2002, houve o fim da guerra civil, com a cerimônia de assinatura da paz no Palácio dos Congressos (Luanda), assinado pelas chefias militares, nomeadamente: General Armando da Cruz Neto, então chefe do Estado Maior das FAA, e General Abreu “Kamorteiro”, chefe do Estado Maior da UNITA.

Hoje, Angola é um país independente, mas para que isso fosse um fato, muitos bateram-se. Foi assim que, reagindo à invasão, os sobas e os reinos dominados iniciaram uma série de revoltas. As mais importantes revoltas ocorreram no sobado da Kisama e no sobado dos Dembos, que protegiam grupos de escravos fugitivos, do Ndongo, da Matamba, do Kongo, de Kasanje, do Kuvale e do Planalto Central. Das pequenas revoltas, que foram apagadas na história dos vencedores, algumas permaneceram como testemunho da resistência, mostrando que as revoltas nunca cessaram na extensa capitania de Paulo Dias Novais.

A seguir são apresentadas algumas dessas resistências e seus mentores:

A Revolta de 1570

Foi liderada pelo carismático “Bula Matadi”, um aristocrata, que, vendo o perigo que corria o seu povo, fez uma guerra de resistência para que não fossem explorados e dominados pelos portugueses. Bula Matadi mobilizou toda a comunidade para expulsar os portugueses do reino do Kongo, com a perspectiva de acabar com as intrigas que enfraqueciam o reino. O governo português interveio militarmente ao lado do rei do Kongo, e, depois de muitas batalhas, Bula Matadi foi morto no último combate.

Resistência no Ndongo

No reino do Ndongo, foi forte a resistência contra a chegada de Portugal. Com o espírito aventureiro, Paulo Dias de Novais procurou Ngola a fim de se informar das riquezas que havia no Ndongo. Desconfiado das intenções de Novais, não lhe facilitou seu desejo e teve-o preso em Kabasa durante cinco anos. Quando libertou o capitão português, ele regressou ao seu país e voltou alguns anos depois

com homens armados, dispostos a fazer a guerra ao Ndongo, a partir da cidade de Luanda, onde se instalou e mandou construir uma fortaleza.



Figura 5.2 – Cidade de Luanda, aquarela. Fonte: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Angola>>.

Ngola Kilwanje era, então, o rei do Ndongo. O seu exército conseguiu vencer os portugueses em várias batalhas, embora as armas fossem simples arcos e flechas contra as armas de fogo que os invasores traziam. Contudo, a resistência enfraqueceu à medida que alguns chefes foram abandonando a luta e, quando Ngola Kilwanje morreu, o Ndongo foi aos poucos ocupado pelos agressores. Muxima, Massangano, Kambambe foram caindo na posse dos portugueses que construíram fortes nos pontos altos a fim de melhor vigiar e dominar as populações. Algumas tribos e chefes sujeitaram-se a essa situação e pagaram tributos em escravos aos capitães portugueses. Outros preferiam fugir das áreas ocupadas e continuar a lutar, refugiando-se em zonas protegidas como as ilhas do Kwanza.

Njinga Mbandi

É aquela que pelas suas políticas de governação ficou historicamente consagrada como o maior ícone de resistência contra o Império Colonial Português. Unir povos de regiões e reinos diferentes, com interesses sociais, culturais e políticos também diferentes, foi, entre outras, a estratégia desta heroína nacional. Ou seja, rompeu com as divergências entre os povos do reino do Ndongo, Matamba, Kongo e Bailundo, inculcando-lhes a necessidade de se conceberem como um só povo, originando assim a maior aliança na luta contra o Regime Colonial Português.

Este imperativo pela unidade e a necessidade de uma organização unitária terá, por um lado, retardado o processo de repressão cultural que, segundo Kanda (2005, p. 35), “tinha sido concebido pela Administração Colonial em três fases

fundamentais: a destruição das sociedades tradicionais, seguida da inclusão da cultura portuguesa e, finalmente, a integração dos angolanos ‘destribilizados’ e ‘lusitanizados’ na sociedade portuguesa” (KANDA, 2005, p. 35). Por outro lado, terá levado o Império Colonial Português à perda constante de algumas regiões estratégicas e a solicitar reforços visando impor-se como potência, o que viria acontecer depois de muitas guerrilhas.

Diante deste quadro, Nzinga Mbandi, visando estabelecer a tranquilidade entre as partes, enviou para a cidade de Luanda uma comitiva a fim de contataram o então Governador, solicitando para que integrassem as conversações algumas figuras eclesiásticas e políticas, o que facilitou o alcance de seus objetivos. Dessas conversações surgiu o “Tratado de Vassalagem” e a aceitação de uma série de imposições do Governador por parte dos integrantes da comitiva de Nzinga Mbandi. Essas imposições, entre outras, resumiam-se no sentido de a Rainha garantir a abertura de suas terras para que os invasores e caçadores de escravos pudessem circular por elas, com as condições devidas para que tais ações acontecessem sem sobressalto.



Figura 5.3 – Escravos “cangados”. Fonte: <www.tpissarro.com>.

A posse pelos artigos de fabricação portuguesa (bebidas alcoólicas, tecidos, sal e outros) colocou em questão a política de unidade imposta pela rainha, na medida em que possui-los implicava, entre outras, trair ou vender o irmão de raça ou negro (Guerra Preta), e uma vez traído ou vendido, seria de imediato e violentamente arrancado do meio familiar, para responder aos caprichos comerciais dos invasores portugueses. Para além desta ambição dos próprios negros pela posse de objetos de origem portuguesa, deve-se salientar aqui o papel de destaque que

os missionários fundamentalmente católicos desempenharam nesta Guerra Preta a favor dos invasores.

À guisa de conclusões, deve dizer-se que a política de unir a diversidade para garantir a inviolabilidade das terras angolanas terá sido destruída pela ambição dos próprios angolanos, alimentada pelo Império Colonial. A prova disso é que depois de 11/11/1975 (data da independência nacional angolana), continuamos num clima de conflito interno, desencadeando a Guerra Civil que apenas conheceu o fim com o “calar das armas” e o consequente alcance da paz aos 04 de abril de 2002.

Ekwikwi II do Bailundo

Ekwikwi II foi outro herói da resistência, que reinou no Bailundo, no planalto central de Angola, há cerca de cem anos, com influência notável em toda a região. Quando chegou ao poder, os portugueses já dominavam todo o norte de Angola e se preparavam para a penetração no interior do planalto central em busca de cera, borracha e outros produtos. Nessas circunstâncias, Ekwikwi resolveu preparar o seu povo militar e economicamente para enfrentar a guerra prevista. Sendo assim, ele intensificou a agricultura, principalmente o cultivo do milho, dieta indispensável na cultura dos Bantos. O milho era enviado em caravanas para o litoral na base de troca com os sobados vizinhos. As caravanas do bailundo, com o passar do tempo, passaram a avançar para outros estados. Com essas viagens, foram expandindo para as novas áreas da borracha e colmeias, tornando o reino do Bailundo conhecido em toda a África Central como o estado mais rico do planalto, com vários produtos para o consumo interno e exportação. A comunidade do Bailundo viveu intensamente os modelos para a defesa dos direitos e soberania dos estados do planalto baseados nos princípios de Ekwikwi II que, além de fortalecer o seu exército, estabeleceu uma aliança sólida com Ndunaduma I, rei do Bié, para fortalecer sua posição na região. Ekwikwi II foi um rei progressista, dinâmico, que sempre governou ao lado do seu povo. Ele foi sucedido por Numa II, que, corajosamente, enfrentou a guerra contra a pesada artilharia portuguesa no ataque à capital do Bailundo. Aos poucos, as forças militares portuguesas foram ocupando pontos estratégicos. O Bailundo foi totalmente dominado, sem qualquer resistência à nova imposição lusitana.

Mutu-Ya-Kevela

Em 1902, os portugueses já tinham o domínio e ocupação de grande parte do território angolano. Na região do planalto, houve a fixação de alguns comerciantes portugueses em busca de milho, cera e borracha. Havia também fortifica-

ções construídas em Huambo e Bié para apoiar as trocas comerciais e manter a ocupação na região. Mesmo em pleno século XX, os portugueses mantinham o recrutamento para trabalho escravo na agricultura. Mutu Ya Kevela, o segundo homem mais importante na região após o rei Kalandula do Bailundo, questionou as autoridades portuguesas contra o trabalho forçado imposto pelos imperialistas. Mutu-Ya-Kevela reuniu todos os sobados e reinos do planalto, convocando seis mil homens contra as colunas militares portuguesas, que sufocaram os rebeldes de Angola em 1902.

Mandume, Rei dos Kwanyama

O sul de Angola esteve sempre disputado pelos portugueses e alemães. Aproveitando tal rivalidade, Mandume, rei dos Kwanyama, conseguiu obter armamentos dos alemães, que serviriam para lutar contra os portugueses. Preocupados com uma futura ocupação dos alemães, os portugueses atacaram Njiva de surpresa, antes que o mesmo organizasse a luta armada. Mandume fugiu, iniciando em todo o território Ambó uma tentativa de unir todas as tribos contra os portugueses. Os Ambós, muito bem organizados, comandados por Mandume, venceram os portugueses numa série de batalhas, obrigando os militares lusitanos a buscar reforços. Os portugueses utilizaram um sistema que ambos conheciam muito bem, corromperam parte da guerrilha Kwanyama, assim venceram as batalhas de Mongwa e Mufile. Sabendo da vitória dos portugueses devido ao grande poder de artilharia, e pela traição de alguns sobas, Mandume suicidou-se em 1917, preferindo a morte a viver sob a subordinação do colonialismo.

Referências

KANDA, A. *Repensar a história de Angola*. Uíge: Sedipu, 2005.

KI-ZERBO, J. *Metodologia e pré-história da África*. 3. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011. v. 1.

MABEKO-TALI, J. M. *Barbares et citoyens: l'identité nationale à l'épreuve des transitions africaines*. Paris: L'Harmattan, 2005.

MAKHTAR, G. *África antiga*. 3. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011. v. 2.

ROQUE, R. *Antropologia e império: Fonseca Cardoso e a expedição à Índia em 1895*. Lisboa: Ciências Sociais, 2001.

OLIVEIRA, E. V. de. António Jorge Dias. In: *Memoriam António Jorge Dias*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

WEVLE, K. *Resultados científicos da minha viagem de pesquisa etnográfica no sudeste da África Oriental*. Maputo: Departamento de Museus, 2000.

ZENGO, Z. A.; VAN-DÚNEN, J. O. S. *Angola: caminhos e perspectivas para o progresso cultural e económico sustentável*. Rio de Janeiro: Hp Comunicação, 2005.

6

CAPÍTULO

História e meio-ambiente no Planalto sul de Angola (1850-1890)

José Nilo Bezerra Diniz

Universidade Federal de Santa Catarina

Introdução

O mapeamento cartográfico da hinterlândia da África meridional foi tardio, mas uma vez iniciado, foi extremamente célere e rigoroso. No cenário internacional, a descoberta do diamante no Transvaal (1867), do ouro na região do Rand (1881) e das reservas de cobre na Rodésia produziu novas expectativas de exploração rentável do continente. A inserção da bacia do rio Congo na política diplomática europeia após a Conferência de Bruxelas (1876), e as disputas interimperiais que então se desdobraram, acirraram ainda mais a conjuntura denominada de “partilha da África” (BRUNSCHWIG, 2013, p. 19-20).

A investigação do mundo natural por meio de levantamentos botânicos, zoológicos, etnográficos, geográficos, dentre outros, foi de grande importância para o posterior domínio colonial da África, e muitas das expedições organizadas deixaram entrever as disputas das potências imperiais por territórios. Em particular, o estudo da hidrografia acentuou ainda mais esse quadro. Focamos dois exemplos coetâneos: a expedição de Savorgnan de Brazza (1875-1878), que tinha por fito navegar o rio Ogowe até a sua nascente, a fim de encontrar um acesso que facultasse aos franceses as matérias primas do alto Congo; e a viagem de costa a costa

de Henry Stanley (1874-1877), na qual ele navegou no escaler *Lady Alice* até a foz do rio Zaire.¹ Após o reconhecimento da bacia hidrográfica do Congo, de seus tributários e das suas possibilidades de exploração, ambos os expedicionários iniciaram uma disputa de legitimação de posse da região, tendo como subterfúgio a assinatura de tratados – muitas vezes contestáveis – com os chefes locais. Além da França e da Bélgica, Portugal também reclamava os direitos sobre o baixo Congo (Zaire), apoiando-se na alegação de que detinha “direitos históricos” sobre a região.² Esta querela só cessaria em 1885, com a criação do Estado Livre do Congo na Conferência de Berlim, organizada para tratar do livre comércio desse rio e também do de toda a África Central.³ Essa conferência acabaria por estabelecer novos parâmetros para a posse de um território, ao exigir, por exemplo, sua ocupação efetiva, bem como a criação de postos de civilização no local e o combate à escravidão.⁴ No âmbito da política externa, as outras potências acusavam a administração portuguesa de displicência e até diziam-na compassiva a escravidão. Mormente a Inglaterra, principal nação a levantar a bandeira abolicionista. Nesse aspecto, ficaram espetacularmente conhecidas as denúncias perpetradas pelo missionário David Livingstone (LIVINGSTONE, 1865, 1859). Além disso, as potências europeias questionavam as capacidades lusitanas de arcar com os custos necessários para civilizar suas colônias (ALEXANDRE, 2004, p. 974).

Na África, o real domínio português era incipiente e por vezes descontínuo, pois dependia de uma delicada negociação com os régulos e os chefes locais. O território era assentado em uma rede de caminhos de terra, assessorada por

-
- 1 Sobre a viagem de Brazza, conferir: (BRAZZA, 1992; BORY, 1890, p. 223). Já a viagem de Stanley, realizada sob os auspícios dos jornais *Daily Telegraph* e *New York Herald*, consistiu na exploração da bacia do Zaire por meio da navegação realizada em um barco desmontável em cinco sessões, o que possibilitava o seu desmanche em trechos não navegáveis, como rápidos e quedas. (Cf. STANLEY, 2007, p. 35-39).
 - 2 A ideia de que Portugal detinha direitos históricos sobre a África Central se ancorava nas descobertas marítimas do século XV e em algumas investidas ao íntimo do continente nos séculos subsequentes. No entanto, como afirma Valentim Alexandre, esse argumento ganhou mais densidade e maior difusão entre as diversas camadas da população no último quartel do século XIX, com a emergência de um nacionalismo radical e marcadamente imperialista. (Cf. ALEXANDRE, 2004, p. 972-973).
 - 3 Brazza assinou em 1880 o famoso tratado Brazza-Makoko, que estendia proteção francesa às regiões de Makoko e seus vassalos. Em 1882, Stanley utilizou-se da mesma estratégia de firmar acordos e passou a conceder proteção em nome de Leopoldo II, então rei da Bélgica. Para a questão da disputa do Congo, vide: (WESSELING, 1998, p. 83-147; WESSELING, 2009, p. 368-372).
 - 4 Entenda-se por ocupação efetiva a inserção compulsória dos estados e reinos africanos à lógica capitalista exportadora, em conjunto com a exploração dos recursos naturais desses lugares.

alguns presídios dispersos que conectavam os sertões do interior aos centros litorâneos, muitos deles formados pela parceria luso-africana em torno do infame comércio de escravos. A manutenção da rede de comércio de longa distância era constantemente ameaçada, quer pela presença de comerciantes estrangeiros, quer pelo descompasso entre o interesse do Estado português e o de seus súditos.

Viagens científicas de exploração à África

Foi nessa arena de disputa pelo território da África centro-meridional que a Sociedade de Geografia de Lisboa (SGL), em 1875, foi fundada. Desde sua criação, foi patente o interesse da SGL em atuar na produção de conhecimento acerca da porção centro-austral do continente africano, região onde se concentrava as duas principais possessões portuguesas, Angola e Moçambique. A forte aliança entre essa sociedade científica lisboeta e a colonização da África pode ser percebida na fundação de uma pasta interna específica para discutir questões relacionadas a isso, já em 27 de março de 1877. Tratava-se da Comissão Nacional Portuguesa de Exploração e Civilização da África, simplesmente conhecida como Comissão Africana (GUIMARÃES, 1984, p. 34; BSGL, 1878, p. 218-219). Essa comissão tinha como escopo discutir e fomentar projetos colonizadores que assegurassem o desenvolvimento das possessões portuguesas no continente africano, bem como discutir, no âmbito internacional, a legitimidade lusa sobre essas regiões.

Nesse sentido, a criação de expedições científicas de exploração tinha um papel central, pois elas serviriam para produzir um saber segundo os cânones da ciência, com validade também nos campos político e diplomático. Por isso, em 16 de outubro de 1876, mesmo antes da criação da Comissão Africana, o presidente da sociedade, Visconde de S. Januário, junto com os secretários Luciano Cordeiro e Rodrigo Pequito, exortaram o rei, D. Luís I, sobre a importância de amearhar recursos em diferentes âmbitos, para se realizar uma expedição científica integralmente portuguesa. Segundo os autores, a nação portuguesa, que, há séculos, descobriu e percorreu os sertões africanos, não poderia ficar indiferente ao crescente interesse de sociedades geográficas da Inglaterra, da Alemanha, da França e da Itália em perscrutar a hinterlândia da África (BSGL, 1877, p. 19-23).

Em outro apelo, agora elaborado pela Comissão Central Permanente de Geografia, Luciano Cordeiro e seus pares se queixavam de que o conhecimento prático dos portugueses era sistematicamente desconsiderado pelo conjunto de exploradores modernos, embora fosse “difícil dizer qual o lago, rio ou outro lugar assinalados pelos descobridores modernos nas vastas bacias dos rios africanos, o Nilo, o Zaire e o Zambeze, de que não existam indícios mais ou menos certos indicados primeiros pelos viajantes ou colonos portugueses” (BSGL, 1877, p. 23-27).

O mesmo diagnóstico fora dado anos antes pelo experiente sertanejo Silva Porto, ao encontrar-se com o explorador e missionário inglês, David Livingstone, na corte do Barotze, em 1853. Em um pequeno opúsculo dirigido ao combate daquilo que o sertanejo considerou injusto ou difamatório na obra de Livingstone a seu respeito, Porto afirma que “outro tanto não direi da situação geográfica dos lugares aqui indicados, atendendo a que não são marcados com a bussola, mas sim segundo a posição em que nasce e se põe o sol” (PORTO, 1891, p. 8). Sem dúvida, Silva Porto percebeu o enorme fosso que separava os seus mais de quinze anos de tirocínio, percorrendo e negociando por todo o sertão da África centro-austral os equipamentos geodésicos, mapas, cartas e outros instrumentos, com os quais o britânico seguia munido.

Urgia, pois, que os próprios portugueses se lançassem também na corrida exploratória. Assim, a partir de 1877, a Sociedade de Geografia de Lisboa iria não só levantar capital humano, técnico e financeiro para a concretização dessas explorações, mas também funcionaria como uma “central de cálculo”, para usar uma conceituação de Bruno Latour.⁵ Interessam à discussão aqui travada as duas grandes expedições encabeçadas pela SGL que percorreram parte da porção meridional de Angola, sobretudo as terras do Alto Cunene e as terras entre os rios Cubango e Cuando. A primeira delas foi chefiada por dois oficiais da marinha, Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens, e pelo oficial do exército Alexandre de Serpa Pinto. Seus trabalhos tiveram início em 1877, na cidade de Benguela, de onde seguiram juntos até o Bié para então cindirem-se em duas expedições: Serpa Pinto seguiu o curso do oriente até chegar no Oceano Índico, em Durban, cidade da colônia britânica do Cabo, em 1879; Capelo e Ivens se mantiveram fieis às orientações acordadas na sessões da SGL e aprovadas pela Comissão Central Permanente de Geografia, percorrendo a hinterlândia da África Central sem tentarem a travessia. A segunda expedição, que teve início em 1884, contou apenas com os mesmos dois oficiais da marinha e chegou ao fim um ano depois, após uma travessia continental.

Ao mesmo tempo que a hinterlândia passou a ser cortada em todas as dire-

5 Para Bruno Latour (2000, p. 396), “construir centros implica trazer para eles elementos distantes - permitir que os centros dominem a distância -, mas sem trazê-los “de verdade” - para evitar que os centros sejam inundados. Esse paradoxo é resolvido criando-se inscrições que conservem, simultaneamente, o mínimo e o máximo possível, através do aumento da mobilidade, da estabilidade ou da permutabilidade desses elementos. Essas “centrais de cálculo” seriam, assim, os cerne de uma extensa rede de conhecimento. Para elas, direcionar-se-ia uma infinidade de inscrições em forma de amostras, observações etc, a fim de serem debatidas e estudadas em um ambiente controlado.

ções por exploradores ávidos por preencher os últimos espaços em branco nos mapas africanos, uma infinidade de informações é produzida. Aqui a visão dos exploradores cientistas tende a reificar os sujeitos, seja pela descrição etnográfica, seja pela busca em seus desenhos de traços diacríticos acerca das populações autóctones. As narrativas dos exploradores tendem a ser intemporais, com descrições que definem paisagens imóveis – humanas, visuais, sonoras –, suspendendo a dinâmica histórica dos inúmeros grupos populacionais, e as vicissitudes do espaço circundante, para registrar o momento em que ali estiveram.

Para focarmos dois exemplos, basta observar as cartas topográficas elaboradas por Capelo e Ivens durante a sua segunda expedição e o rigor com que traçam, muitas vezes, o curso de rios intermitentes, as mololas, e as pequenas lagoas, tornando presentes paisagens sazonalmente ausentes.⁶ Além disso, fixam com precisão algumas das populações do sul de Angola, que, a despeito de uma organização política centralizada, têm como traço distintivo a transumância, como é o caso dos reinos Cuamato e Cuanhama. Não obstante, uma leitura mais atenta das narrativas de viagens dos autores permite dirimir essa visão estática presente em sua cartografia. Seus próprios embaraços e limitações são indicativos de uma dinâmica dificilmente apreensível durante a efêmera passagem pelos sertões. Dessa forma, buscar-se-á confrontar as descrições desses modernos exploradores com os diários do sertanejo Silva Porto, pois assim será possível perceber a capacidade transformadora africana após uma maior integração com o comércio de longa distância, tanto na relação do povo com a natureza quanto nas relações interpessoais.

No Eldorado do marfim

Durante a segunda metade do século XIX, os comerciantes do Bié viram despontar um novo e rico mercado de marfim. A expansão da fronteira comercial para o baixo Cubango fez com que as reservas da corte do Barotze fossem incorporadas ao comércio por volta dos anos de 1840. Pelo menos até 1860, os comerciantes sertanejos luso-africanos detinham o monopólio desse Eldorado do marfim. Seu comércio provocou inúmeras transformações em toda a África Central. No tocante às mudanças da relação com o ambiente, é notável o caso dos “cassé-ques” (Khoisan). Ao cruzar com membros desse grupo, Serpa Pinto coloca-os

6 A molola é uma depressão do terreno que recebe água durante a estação chuvosa, não se constituindo, porém, em um leito de rio ou ribeiro. Segundo Capelo e Ivens (1886, p. 261), as extremidades das mololas têm distante conexão com a margem de alguns rios, notadamente o Cunene e o Cubango. Assim sendo, quando esses alcançam uma maior elevação durante o período de chuvas, eles derivam suas águas para a entrada da molola, acumulando-as após o declive do nível da corrente.

no estágio mais primitivo e imóvel que se pode imaginar, afirmando que “são os verdadeiros selvagens da África tropical do sul, os outros povos podem ser chamados de bárbaros” (PINTO, 1881, p. 281). Coabitando com os Ambuelas no vasto território que se estende entre os rios Cubango e Cuando, ainda segundo o autor, os “casséqueres” não conheciam qualquer tipo de comércio, exceto quando a fome grassava e os obrigava a permutar marfim e cera com os vizinhos.

Fora da terra dos Ambuelas, próximo às margens do rio Caculovar, nas terras do Humbe, Capelo e Ivens tiveram uma impressão muito semelhante ao encontrarem com “casséqueres” que transitavam pela região. Os autores afirmam que eles “vivem nos recônditos dos bosques, em míseras cubatas; a sua alimentação consiste no mel e na carne; o seu maior prazer é o isolamento!” (CAPELO; IVENS, 1886, p. 207). Na descrição que se segue, mais uma vez, prevalece uma visão estática e intemporal dos Khoisan. Tanto Serpa Pinto quanto Capelo e Ivens não são capazes de compreender os efeitos do avanço da fronteira comercial sobre o modo de vida dessas populações.

A visão que se tem dos “bosquímanos” como povos primitivos e extremamente isolados também foi compartilhada por exploradores britânicos que estiveram na colônia do Cabo (PRATT, 1999). Esse isolamento observado pelos exploradores é fruto de um processo histórico de longa duração. À mercê da ocupação da colônia do Cabo, os Khoisan foram repelidos para o norte, onde encontraram com grupos Banto guerreiros. As guerras e escaramuças travadas em ambos os lados levaram parte considerável desses caçadores-coletores a se refugiarem em zonas marginais, como as terras do Khalarrari e do deserto da Namíbia, bem como entre os rios Cunene e Cubango (ESTERMANN, 1983, p. 35).

Bem diferente é a visão de Silva Porto que, por ter tido contato com os “casséqueres” ao longo de muitos anos, pôde perceber transformações provocadas pela abertura do comércio de longa distância. Segundo os diários do portuense, os integrantes dos grupos “bosquímanos” desconheciam o valor de recurso natural do marfim até a abertura do comércio de longa distância com o Barotze, em 1845. Apenas a carne do elefante era recolhida por esses exímios caçadores, enquanto as presas dos animais abatidos eram deixadas para trás. Silva Porto relata em seu diário que os encontrou “com grande provimento de carne de três elefantes e abundância de mel, que o povo da caravana comprou por missangas e tabaco, fazendo grande provisão de ambos os objetos. O chefe dessa gente nos fez presente dos dentes dos citados animais” (PORTO, 1986, p. 335).

O antropólogo Carlos Estermann (1983, p. 37), que escreve quase um século depois, observa que o isolamento desses grupos deve ser relativizado, por exemplo, pelo uso de utensílios domésticos de fabricação Banto. Além disso, a escolha do sítio em que eles levantavam acampamento levava em conta a proximidade com outros povos: “acontece que, grupos que não distam muito das habitações

dos negros, preferem ir instalar os seus acampamentos ao lado dessas habitações para dois ou três meses de cada ano”. É o período em que a floresta diminui seu potencial em caça e coleta, mas que coincide com a colheita das plantações de milho e massango dos povos Banto. As mulheres “bosquímanas” participam da colheita em troca da ração diária. É bem provável que esse tipo de relação interétnica já fosse prática corriqueira no período em que os exploradores portugueses cruzaram com os “casséques”, pois é notável que os seus acampamentos estivessem no meio “de aldeias e campos cultivados” (CAPELO; IVENS, 1886, p. 208).

O afã dos sertanejos por peles, penas de avestruz e, sobretudo, marfim pode ter modificado a relação que esses habitantes tinham com a atividade cinegética. É também possível que o aparecimento de rotas concorrentes de bôeres vindas do Khalarrari a partir da década de 1860 (PORTO, 1986, p. 117-132) tenha impulsionado uma mudança nesse sentido.

No caso português, vale ressaltar que a busca por tal recurso natural foi profundamente impactada pelo fim do monopólio régio em 1834. Os preços que até então eram mantidos virtualmente baixos nos principais portos de Angola passaram a subir exponencialmente, bem como o seu volume de exportação (DIAS; ALEXANDRE, 1998, p. 382). Para que se tenha uma ideia, as exportações de marfim a partir de Luanda subiram de 3.000 libras em 1832 para 105.000 libras em 1844, apenas dez anos após a queda do monopólio (DELGADO, 1940, p. 111-112).

Ainda segundo as narrativas de Silva Porto, pode-se depreender que outros grupos foram muito hábeis em negociar e se adaptar aos lucros advindos do comércio do marfim. Os caçadores Quioco reconheceram muito cedo o valor que passou a ser atribuído às presas de elefante pelos sertanejos, bem como pelo Muatianvua, ao qual eram devedores de tributos. Em seu opúsculo, Silva Porto afirmou que a guerra perpetrada pelos Quioco ao paquiderme levou à fuga em massa das manadas, pelo que os caçadores passaram a ultrapassar seus territórios ancestrais. A caça em terras alheias carecia de novos arranjos, “ficando o caçador com o dente esquerdo e dando o direito ao senhorio em cujo domínio era morto o elefante” (PORTO, 1891, p. 44). Segundo Juliana Ribeiro da Silva (2008, p. 131), a partir de 1850, esse povo começou a subir para o norte, seguindo as manadas até a margem direita do rio Kwango (Cuango). Não é absurdo imaginar, no entanto, que nem sempre esse acordo tenha sido respeitado, gerando graves conflitos. Além disso, a caça do elefante favoreceu a concentração bélica dos Quioco (Cokwe), proporcionando-os os meios de abalar as autoridades políticas do Muatianvua (DIAS, 2003, p. 35).

No universo pastoril

Não obstante, nem todas as manadas se embrenharam na floresta tropical. Parte delas deve ter migrado rumo ao ocidente, refugiando-se nas terras de domínio dos Humbe, como é possível inferir a partir da descrição de Capelo e Ivens. Ao transitarem pelas terras do sul de Angola em 1885, os viajantes descreveram o território Humbe como uma verdadeira arca de Noé, cuja profusão da fauna bravia já começava a atrair célebres caçadores, como Axel Wilhelm Eriksson. Além disso, também eram atraídos os bôeres, que há pouco tinham se estabelecido em Humpata, no planalto de Huíla.⁷ Segundo os autores, a razão para a existência dessa reserva de caça “tão próximo da residência do homem, consiste em dois fatos especiais: a natureza das florestas, exclusivamente compostas em grandes zonas do espinheiro, o que as torna impenetráveis, e a abundância dos gados, fazendo com que o indígena pouco ou nada pense em caçar” (CAPELO; IVENS, 1886, p. 209). Impressão semelhante tivera o sertanejo Brochado quarenta anos antes. Ao que parece, coube a esse comerciante e a seus encarregados a integração dessa porção meridional da Angola hodierna ao comércio de longa distância, durante a década de 1840 (PORTO, 1986, p. 372). Como um comerciante do sertão, Brochado possuía especial interesse na produção de marfim, pelo que afirma: “há ali grande abundancia de elefantes, de maneira que se tal gente fosse dada à vida de *caçador*, aquelas terras se tornariam de mais comércio de marfim; porém é vida pela qual não trocam a de pastor” (BROCHADO, 1867, p. 189).

A predileção desses pastores pelo gado bovino parece ter facilitado a coabitação entre as espécies selvagens e a animália doméstica, desde que aquelas não ameaçassem a pastorícia. Grandes predadores e animais peçonhentos podem ter sido vistos com menos desdém por parte dos Humbe. A atenção era redobrada no período de estiagens, pois os pontos de aguadas e as margens dos rios Caculovar e Cunene eram simultaneamente visitados pelos rebanhos e pela fauna bravia sedenta. Nesse período, os Humbe preparavam armadilhas terrestres em forma de grandes fossos cobertos com madeira e capim, a que chamavam de *mahinas* (BROCHADO, 1867, p. 189). Porém, em termos de perda do cabedal, quer por mortes, quer por competição ecológica, esses animais selvagens não constituíam a maior preocupação.

É revelador, nesse sentido, a impressão tida pelo sertanejo Brochado, que percebeu a disputa por gado entre os Humbe, aquém-Cunene, e os Kwanhama

7 Desde agosto de 1878 um *trek* bôer negociava com o cônsul-geral de Portugal no Cabo a possibilidade de se instalar no planalto da Huíla, o que veio a conseguir dois anos depois, após o enfrentamento direto com o soba do Humbe (PÉLISSIER, 2013, p. 144-148).

(Cuanhama), além-Cunene.⁸ O autor afirmou que as razias e as disputas de gado se davam geralmente nos meses mais secos, entre julho e dezembro, pois o baixar das águas do rio Cunene possibilitava a travessia a pé em determinados trechos, sendo esse o momento mais oportuno para as incursões dos Kwanhama (BROCHADO, 1867, p. 188). A competição por rebanhos entre os dois grupos foi algo constante até meados do século XX e serviu como uma das principais justificativas para a efetiva ocupação do território por parte do governo português entre 1890 e 1914 (PELLISSIER, 2013). Outro fator de grande morticínio do gado, e que atingia não somente os Humbe, mas todos os grupos do universo pastoril do planalto sul de Angola, foi a propagação de uma doença infectocontagiosa denominada *caonha*. A disseminação dessa peri-pneumonia pela África austral foi atribuída por Capelo e Ivens (1886, p. 235) ao viajante explorador James Chapman, que teria levado um gado contaminado durante sua primeira viagem ao lago N'gami, em 1854. De fato, Chapman menciona em seu relato o pavor gerado entre os Nama e os territórios circunvizinhos pela grande mortandade decorrente da pneumonia do gado recém infectado (CHAPMAN, p. 433-434). A doença se espalhou com muita rapidez, atingindo a reserva de gado Humbe pela primeira vez em 1861 (BSGL, 1877, p. 80).

Pequenos *booms* comerciais acompanharam a disseminação da epizootia do gado. Durante os surtos epidêmicos, os Humbe procuravam com maior interesse os comerciantes luso-africanos, no intuito de mitigar o desastre com a venda das peles do gado adoecido. A exportação das peles de gado serviu de marcador da chegada da peste e do impacto que ela exerceu sobre a economia Humbe. Segundo Alfredo de Albuquerque Felner (1940, p. 57), a exportação de couro pelo porto de Moçâmedes nos anos de 1858, 59, 60 e 61 foi, respectivamente, de 1.909\$538, 1.970\$523, 2.937\$692 e 5.060\$980. Em 1862 esse número saltaria para 44.372\$960.

Novos surtos ocorreriam ao longo dos anos, de modo a reduzir significativamente os rebanhos de bovinos. Além disso, a vacinação do gado foi o ponto fulcral dos conflitos luso-Humbe desencadeados em 1898.

8 As designações aquém e além Cunene aparece na documentação coeva para distinguir o médio curso do rio, sendo *aquém* a margem direita - portanto o oeste, e *além* a margem esquerda - o leste.

Considerações finais

A incorporação do planalto sul de Angola pelas caravanas de longa distância, a partir da segunda metade do século XIX, transformou profundamente as relações de poder, a paisagem, as formas de integração entre os diversos grupos, dentre outras questões. A breve leitura proposta neste capítulo indicou o protagonismo africano nessas mudanças, não percebendo suas ações apenas como uma resposta automática ao estímulo europeu. Os casos da ressignificação cultural sobre o marfim e da modificação da paisagem em decorrência da caça ao elefante foram aqui apresentados como exemplos da capacidade transformadora dos grupos da porção meridional de Angola.

A leitura das narrativas de sertanejos e exploradores indicou-nos que diferentes grupos fizeram escolhas diversas frente à demanda comercial dos centros de Angola. Com a chegada dos comerciantes, importantes agentes sociais, como os Quioco, foram muito hábeis em negociar e atender às demandas dos sertanejos, de modo que em um curto prazo de tempo eles acumularam armas de fogo modernas e puderam desequilibrar antigas relações de força que mantinham com o império da Lunda.

Enquanto isso, os Humbe, principal grupo do universo pastoril, não se transmutaram em exímios caçadores, nem abandonaram a pastorícia apenas para suprir o desejo dos negociantes do mato. Por isso, Elisete da Silva (2003, p. 15) afirma que mesmo durante o período colonial “a comercialização plenamente voluntária de gado nunca correspondeu à maciça procura europeia”. Os Humbe e outros grupos do universo agropastoril permaneceram negociando os couros e parte do gado que possuíam sem aderir integralmente à lógica de mercado, buscando um difícil equilíbrio entre suas necessidades por bens de consumo e de uso e a demanda por gado das zonas centrais, notadamente Moçâmedes e Benguela.

Referências

- ALEXANDRE, V. O império português (1825-1890): ideologia e economia. *Análise Social*, Lisboa, v. XXXVIII, p. 959-979, 2004.
- BORY, P. *Les explorateurs de l'Afrique*. Tours: Alfred Mame et Fils, 1890.
- BRUNSCHWIG, H. *A partilha da África negra*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- DIAS, J. Caçadores, artesãos, comerciantes, guerreiros: os Cokwe em perspectiva histórica. In: HEUSCH, Luc de; DIAS, Jill. *A antropologia dos Tshokwe e povos aparentados*. Porto: FLUP, 2003. p. 17-47.
- DELGADO, R. *A famosa e histórica Benguela: catálogo dos governadores (1779-1940)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1940.

ESTERMANN, C. *Etnografia de Angola (sudoeste e centro):* coletânea de artigos dispersos. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1983.

FELNER, A. de A. *Angola: apontamentos sobre a colonização dos planaltos e litoral do sul de Angola.* Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

FREUDENTHAL, A. Voz de Angola em tempo de ultimato. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 23, n. 1, p. 135-169, 2001.

GUIMARÃES, A. *Uma corrente do colonialismo português: a sociedade de geografia de Lisboa (1875-1895).* Lisboa: Livros Horizonte, 1984.

LATOURE, B. *Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora.* Tradução de Ivone Benedette. São Paulo: Unesp, 2010.

MÚRIAS, M. *Travessia da África.* Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1936.

PÉLISSIER, R. *História das campanhas de Angola.* Lisboa: Editora Estampa, 2013. v. 2.

PRATT, M. L. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação.* Bauru: EDUSC, 1999.

SANTOS, M. E. M. *O estudo da hidrografia numa região de civilizações de terra, a África Austral.* Coimbra: Coimbra Editora, 1985.

_____. *Viagens de exploração terrestre dos portugueses em África.* Lisboa: Centro de Estudos de Cartografia Antiga, 1978.

_____. *Perspectiva do comércio sertanejo do Bié na segunda metade do século XIX.* Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1981.

_____. Em busca dos sítios do poder na África centro-ocidental: homens e caminhos, exércitos e estradas (1843-1915). In: HEINTZE, Beatrix (Org.). *Angola em movimento: vias de transporte, comunicação e história.* Frankfurt: Lembeck, 2008. p. 32-37.

SILVA, E. M. da. *Impactos da ocupação colonial nas sociedades rurais do sul de Angola.* Lisboa: CEA, 2003.

SILVA, J. R. da. *Homens de ferro: Os ferreiros na África Central no século XIX.* 2008. 157 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

STANLEY, H. M. *Através do continente africano.* Mem Martins: Gráfica Europam, 2007.

WESSELING, H. *Dividir para dominar: a partilha da África (188-1914).* Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora Revan, 1998.

WESSELING, H. *Les empires coloniaux européens (1815-1919).* Paris: Gallimard, 2009.

Fontes

BSGL – *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. Porto: Typographia de Freitas Fortuna, 1877.

BSGL – *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. n. 3. Porto: Typographia de Freitas Fortuna, 1878.

BRAZZA, P. S. de. *Au cœur de l’Afrique: vers la source des grands fleuves (1875-1877)*. Paris: Phébus, 1992.

BROCHADO, B. J. Descrição das terras do Humbe, Camba, Mulondo, Quanhama, e outras [...] – 1850. In: *Annaes do Conselho Ultramarino*: parte não oficial. Lisboa, 1867.

CAPELO, H.; IVENS, R. *De Angola à contracosta*: descrição de uma viagem pelo continente africano. Lisboa: Imprensa Nacional, 1886.

_____. *De Benguella às terras de Iácça*: descrição de uma viagem na África Central e Ocidental. Lisboa: Imprensa Nacional, 1881.

CHAPMAN, J. *Travels in the interior of South Africa*. Londres: Willian Clowes Ltd., 1868.

LIVINGSTONE, D. *Livingstone’s travels and researches in South Africa*: including a sketch of sixteen years’ residence in the interior of Africa, and a journey from the Cape of Good Hope to Loanda on the west coast, thence across the continent, down the river Zambesi to the eastern ocean. Filadélfia: G. G. Evans, 1859.

_____. *Narrative of an expedition to the Zambesi and its tributaries; and of the discovery of the lakes Shirwa and Nyassa (1858-1864)*. Londres: John Murray, 1865.

PINTO, A. de S. *Como eu atravessei a África do Atlântico ao mar Índico, viagem de Benguella à contra-costa, através de regiões desconhecidas; determinações geográficas e estudos ethnographicos*. Londres: Sampson Low, Marston, Searle e Rivington Editores, 1881. v. 2.

PORTO, A. F. F. da S. *Viagens e apontamentos de um portuense em África*: diário de António Francisco Ferreira da Silva Porto. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1986.

_____. *Silva Porto e Livingstone*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1891.

7

CAPÍTULO

Mapas, cartografias e fronteiras

Simoni Mendes de Paula e José Nilo Bezerra Diniz

Doutorandos do Programa de Pós-Graduação em História/UFSC

Desde o século XVIII, o reino de Portugal, por meio de seu secretário de Estado da Marinha e dos Domínios Ultramarinos, Dom Rodrigo de Sousa Coutinho, passou a empreender uma série de levantamentos cartográficos de suas possessões ultramarinas, no sentido de investigar e conhecer seus territórios – inclusive a África meridional – e como estes concorriam para o aumento da Real Fazenda. Dentre os planos de Sousa Coutinho reservados à África meridional, merece especial atenção seu desejo de unir as duas principais possessões portuguesas na costa índica e atlântica da África, a saber, Moçambique e Angola. O programa de Dom Rodrigo de Sousa Coutinho tinha origem nas ideias do diplomata português, Dom Luís da Cunha, que elaborara, juntamente com o geógrafo francês D’Anville, um plano de travessia continental. A concretização do plano traria três benefícios ao Império português a um só tempo: impediria o avanço dos colonos flamengos instalados no Cabo, pouparia os navios lusos da perigosa travessia marítima do Cabo da Boa Esperança e reorientaria o comércio de ouro e marfim que abundavam na hinterlândia para a costa atlântica.

Foi nesse contexto que se deram as primeiras produções cartográficas do que hoje compreende o território sul de Angola. Os primeiros mapas produzidos, no entanto, demonstram a falta de conhecimentos diretos da região em questão. O mapa abaixo, produzido por D’Anville em 1725, representa o que se sabia da região em meados do século XVIII. Nele, estão apontados os principais centros

de poder africanos, seus caminhos e os postos portugueses, sobretudo espalhados pela costa. Do sul, as poucas marcações que se pode observar são algumas sinuosidades e marcos geográficos litorâneos, como Cabo Negro. Assim, os espaços incompletos no mapa cresciam à medida que seguia a sul e ao interior. A fronteira do território investigado pelos europeus é o rio Cunene, também denominado no mapa de “Grande rio”.



Figura 7.1 – Carta do Congo, Angola e Benguela de Bourguignon D’Anville, 1725. Fonte: In: MOTA, A. Teixeira da.D. Luís da Cunha e a Carta da África Meridional de Bourguignon D’Anville (1725). Coimbra: Instituto de Estudos Históricos, 1962. Separata da Revista Portuguesa de História.

O motivo da ausência de informações além-Cunene era a carência de relações descritivas de viajantes, missionários, comerciantes e outros exploradores pela região, o que era imprescindível para a geografia iluminista, que se pautava na compilação desses relatos. A despeito do desconhecimento, o território próximo ao rio Cunene era estratégico aos desígnios portugueses, pois se pensava que o leito desse rio seria a melhor forma de conectar as possessões portuguesas na costa atlântica e índica. Além disso, planejava-se traçar uma rota comercial ligando-o ao rio Cuanza, que corria paralelamente mais a norte.

Foi nesse sentido que, em 1785, o então governador-geral de Angola, Barão de Moçâmedes, destacou uma missão exploratória com o objetivo de demarcar a foz do rio Cunene e de investigar as possibilidades de penetrar no interior através dessa linha fluvial. De acordo com as instruções escritas pelo Barão de Moçâ-

medes em 20 de maio de 1785, destinadas para a tropa expedicionária, fazia-se necessário seguir a corrente principal do rio, ignorando as ribeiras e riachos que corresse para norte, até que se encontrasse a foz do rio.

Em suas cartas, o Barão de Moçâmedes expõe a sua opinião acerca da pertinência dos caminhos fluviais. Comenta a inutilidade e até o dispêndio de construir e manter uma rede de fortes e feiras no interior da África, não havendo uma malha hídrica e ligação marítima que pudessem incrementar o comércio no sul de Angola. A expedição, chefiada pelo então capitão de granadeiros, António José da Costa, contou com a participação do naturalista luso-brasileiro Joaquim José da Silva e Pinheiro Furtado, mas não logrou a interiorização esperada e teve seus trabalhos concluídos em 1787.

O mapa a seguir foi produzido por Pinheiro Furtado em 1786, com base em suas anotações e observações durante as missões de 1785-1787, e talvez seja a primeira representação cartográfica do território Ovambo de que se tem notícia. Embora o espaço africano esteja representado a partir de instrumentos cognitivos europeus devedores de uma visão eurocêntrica, os mapas fornecem informações acerca da organização sócio-espacial dos poderes africanos. Nesse caso, o mapa de Pinheiro Furtado apresenta a distribuição dos Ovambo em um período anterior à organização dos reinos do Cuamato e Cuanhama. Além disso, circunscreve o território de habitação deles e aponta, por meio de uma legenda preconceituosa que diz “povos bárbaros de vida vagabunda e pastoral”, a principal atividade dos grupos do além-Cunene.

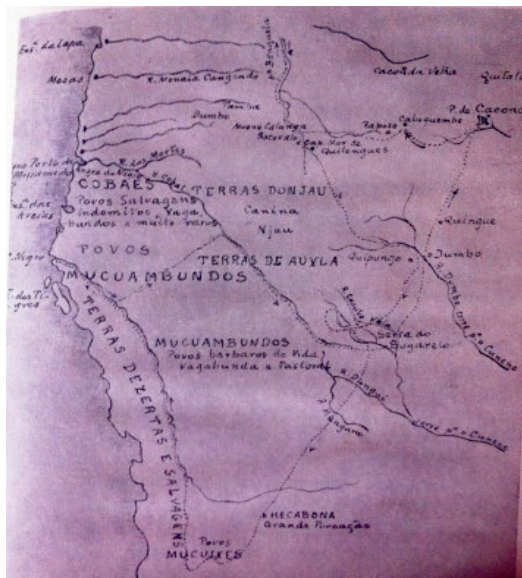


Figura 7.2 – Trecho da carta de Pinheiro Furtado, com o roteiro da expedição ao Cabo Negro, 1786. Fonte: In: DIAS, Gastão Sousa. *Pioneiros de Angola: explorações portuguesas no sul de Angola (séculos XVII e XVIII)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1937, p. 71.

Quase um século depois dessas missões além da margem esquerda do rio Cunene, o processo de investigação e exploração do território seria bruscamente acelerado pela disputa geográfico-diplomática impulsionada pela chamada “Partilha da África”. Temendo pela perda de territórios por eles reivindicados, alguns setores da sociedade portuguesa adeptos do projeto colonial incentivaram a criação de expedições cartográficas aos territórios do interior da África austral e central. É nesse novo contexto que os militares Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens são destacados pela Sociedade de Geografia de Lisboa para investigar a hinterlândia e realizar uma carta geral de Angola. O interesse dos geógrafos pelo sul de Angola focava nas vastas zonas desconhecidas entre os rios Cubango (Okavango) e Cunene e nas relações deste com o curso do rio Coróca. Durante a viagem, Capelo e Ivens elaboraram importantes cartas geodésicas da região sul. Estas diferiam dos mapas do século XVIII pelo nível de detalhes e precisão, fruto da formulação pela observação *in loco* e não mais através de descrições textuais do espaço.



Figura 7.3 – Carta do sul de Angola. Fonte: In: CAPELO, Hermenegildo; IVENS, Roberto. De Angola à Contracosta: descrição de uma viagem pelo continente africano. Lisboa: Imprensa Nacional, 1886.

A carta acima mostra em detalhes a região que se estendia desde o centro urbano de Moçâmedes, no litoral, até os reinos do Humbe e Cuanhama, no interior. A intenção da carta foi apresentar a divisão e disposição dos principais grupos e os aspectos físicos do território, sobretudo no que se referia ao relevo e cursos d’água. Informações a esta carta de pequena escala depois seriam acrescidas por mapas militares de grande escala, que mostravam com maior precisão os detalhes do terreno, indicando as principais *libatas* e *embalas* (sedes e fortificações africanas), os pontos de água num território semiárido, os caminhos indígenas etc.

Durante os anos que sucederam a década de 1890, vieram a somar os esfor-

ços portugueses de exploração algumas expedições alemãs, haja vista a criação da colônia da África do Sudoeste Alemã em 1884. Entre 1899 e 1900, foi enviada ao sul de Angola uma expedição chefiada por Pieter van Kellen e Hugo Baum. Ela fora organizada sob os auspícios do Comitê Econômico Colonial em Berlim, em associação com a Companhia de Mossamedes (Paris) e a South West-Africa Company (Londres), e pretendia observar o valor econômico das regiões no sul de Angola.

Quando, enfim, toda a região do sul de Angola se tornou conhecida pelos europeus e, conseqüentemente, registrada em material cartográfico, teve início a tão discutida demarcação da fronteira entre Angola e o sudoeste africano (atual Namíbia). Naquele momento, em meio ao colonialismo europeu no território africano, Angola ficou definida como colônia portuguesa, enquanto o sudoeste africano se transformou em um protetorado alemão. Mas qual era a verdadeira fronteira entre as duas colônias?

O primeiro acordo firmado entre o governo português e o império alemão, conhecido por Convenção Luso-Alemã, de 30 de dezembro de 1886, definiu que a fronteira deveria se iniciar na foz do rio Cunene, estendendo-se até a região das cataratas da serra do Caná, e de lá seguiria o paralelo até o rio Cubango. Esse acordo feria o entendimento do governo português, que considerava o paralelo do Cabo Frio como a real fronteira entre as duas colônias, e não a foz do Rio Cunene, o que significava uma extensão de 111 km de diferença. Com a nova definição, parte da região da Ovambolândia, até então entendida integralmente como área de influência portuguesa, ficaria fora de seus domínios.

As cataratas da serra do Caná, que mais tarde passaram a figurar na documentação com o nome de Ruacaná, estão sempre presentes no debate acerca da fronteira. Na sequência, observa-se uma imagem, registrada na virada do século XIX para o século XX, da tão discutida catarata, um registro fotográfico feito pelo 1º Tenente Filippe de Carvalho.



Figura 7.4 – Limites do Sul de Angola. Fronteira com a colónia alemã do sudoeste africano, 1895/1918. Fonte: Cota 3º piso, Armário 9, Maço 21. Arquivo Histórico-Diplomático, Lisboa.

Embora contra a sua vontade, os representantes do governo português aceitaram os termos do acordo, porém os debates não cessaram. A questão se arrastou após a virada do século. A real localização da catarata no curso do Cunene, à qual a Convenção luso-alemã se referia, alimentou a discórdia. Enquanto o governo português alegava que a catarata em questão era a de Ruacaná, o império alemão defendia que a localização seria os rápidos de Nuangari, cerca de 200 quilómetros acima da serra de Caná.

No mapa abaixo observamos os traçados correspondentes aos dois paralelos discutidos até então. O primeiro traçado se refere à posição alemã, enquanto o traçado inferior sinaliza a fronteira defendida pelo governo português.

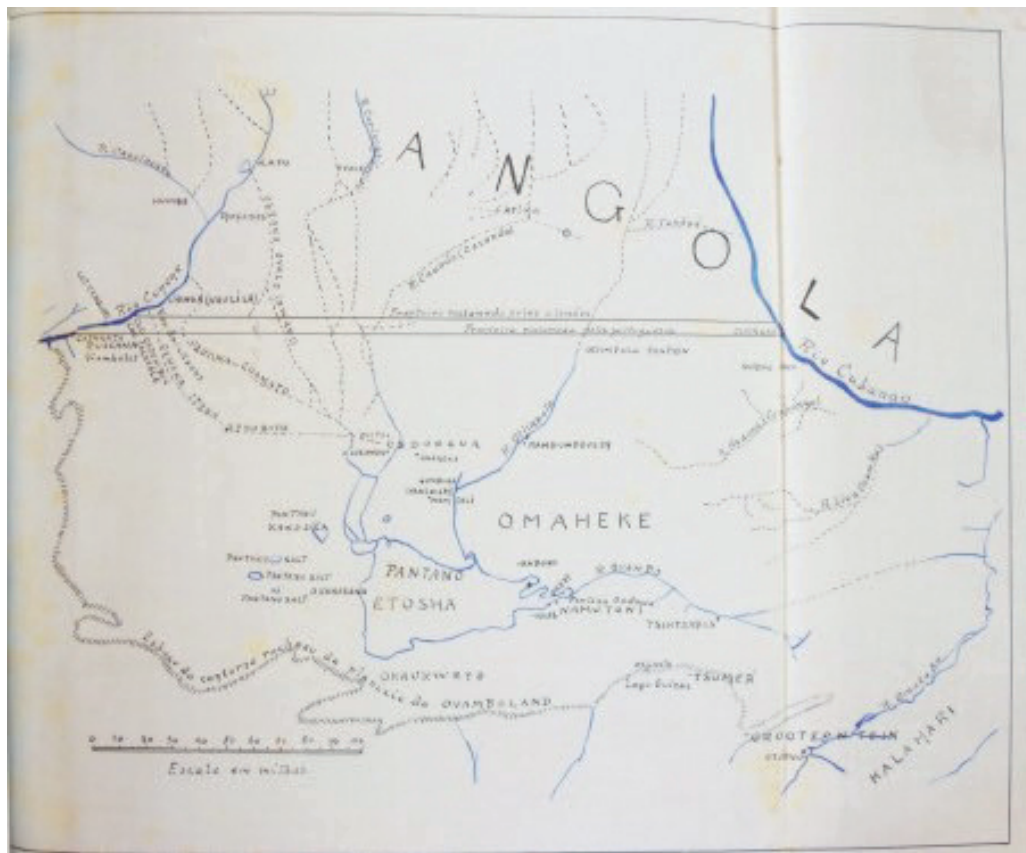


Figura 7.5 – Relatório de uma missão especial ao sul de Angola por Coronel Ernesto Machado. Fonte: Ministério das colônias. Direcção Geral das Colônias do Ocidente. Repartição de Angola e S. Tomé. Processo nº 265–E. 1925. Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa.

O impasse acarretou na definição de um novo acordo em 1911. Nesse novo cenário, haveria uma faixa de onze quilômetros de largura, desde o Cuangar à Chimenha, entre o Cunene e o Cubango, na qual se adotaria um regime de neutralidade. O local ficava exatamente entre os dois pontos do Cunene discutidos por ambos os Estados. Tratava-se do nascimento da controversa zona neutra; assim, a partir daquele ano, haveria um espaço entre as duas colônias sobre o qual nenhum dos dois lados possuiria soberania.

No mapa a seguir, é possível ver a zona neutra cortando a Ovambolândia.

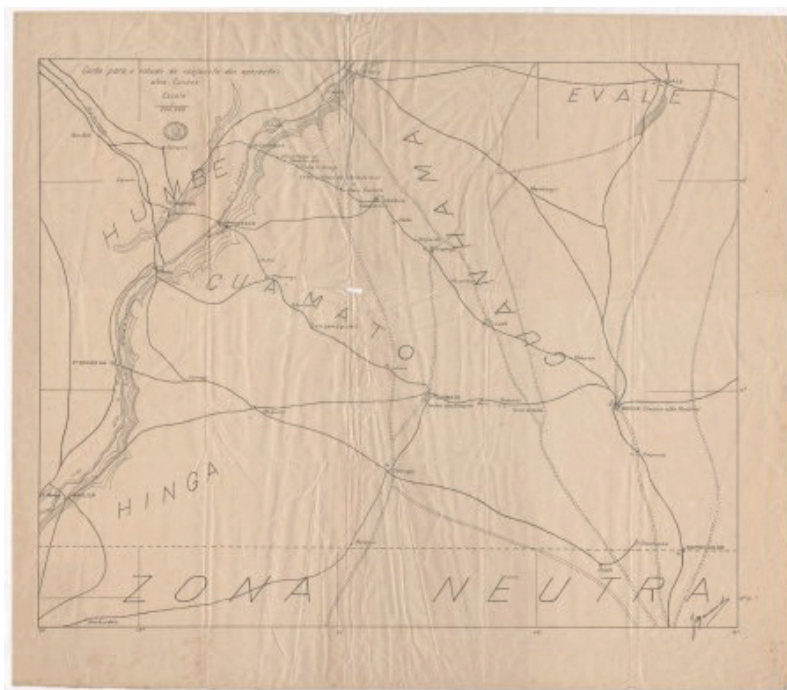


Figura 7.6 – Demarcação da Zona Neutra de Angola em território Ovambo. Fonte: Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa

A troca de soberania no território do sudoeste Africano após o fim da Primeira Guerra Mundial acirrou ainda mais as disputas, agora protagonizadas pelo governo português e os governos britânico e sul-africano (responsáveis pelo ex-protetorado alemão). Em 1920, uma missão portuguesa se encontrou com uma missão inglesa, representada por sul-africanos e chefiada pelo engenheiro hidrógrafo Mr. Kanthack, junto à catarata do Ruacaná. Os delegados dos dois países fronteiriços deram início aos trabalhos preliminares de demarcação de uma fronteira definitiva.

No entanto, definir uma fronteira não foi o único interesse de ambos os grupos. O lado sul da fronteira, marcado pelo deserto namibiano, era um empecilho natural para a fixação de europeus na região, que não se adaptavam à terra seca. Nesse cenário, as famosas cataratas do Ruacaná se mostravam como a solução para o problema, através de um audacioso projeto assinado pelo engenheiro alemão Schwarz. A ideia do engenheiro era desviar parte das águas do rio Cunene para o sul, a fim de provocar a inundação do lago Etocha, localizado em meio ao deserto do Kalahari, e assim alterar o sistema de cheias da região.

O projeto em questão não foi executado, porém os debates em torno da

fronteira litigiosa tiveram fim em 1926, quando, na África do Sul, o governo português e o governo da União Sul Africana assinaram um acordo na Conferência do Cabo. O acordo em questão delimitou a fronteira em definitivo, dando-lhe a divisão política que perdura até hoje (conforme mapa a seguir). Além disso, criaram-se as leis que deveriam regulamentar os usos das águas do rio Cunene, com o propósito de sanar os problemas hidráulicos de ambos os lados da fronteira.



Figura 7.7 – Carta do Sul de Angola. Ministério das colônias. Comissão de Cartografia. Escala: 1:500.000, 1932. Fonte: Disponível no Centro de Documentação e Informação do Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa.

Referências

CAPELO, H.; IVENS, R. *De Angola à Contracosta*: descrição de uma viagem pelo continente africano. Lisboa: Imprensa Nacional, 1886.

_____. *De Benguella às terras de Iácça*: Descrição de uma viagem na África Central e Ocidental. Lisboa: Imprensa Nacional, 1881.

CUNHA, D. L. Carta de 1725. In: *Instruções políticas*. Edição de Abílio Diniz Silva. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

FURTADO, J. F. *Oráculos da geografia iluminista*: Dom Luís da Cunha e Jean Baptiste Bourguignon D’Anville na construção da cartografia do Brasil. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

_____. Entre Angola e Moçambique: um projeto português de ligação terrestre entre as duas costas da África e suas fontes europeias e africanas: In: PAIVA, E. F.; SANTOS, V. S. (Org.). *África e Brasil no mundo moderno*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: UFMG, 2012. p. 83-115.

HEINTZE, B. *Exploradores alemães em Angola (1611-1954)*: apropriações etnográficas entre comércio de escravos, colonialismo e ciência. Frankfurt: Frobenius-Institut, 2010.

MÚRIAS, M. *Travessia da África*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1936.

PÉLISSIER, R. *História das campanhas de Angola*. Lisboa: Editora Estampa, 2013. p. 66. v. 2.

VIEIRA, C. C. *Os portugueses e a travessia do continente africano*: projectos e viagens (1755-1814). 2006. Dissertação (Mestrado em História dos Descobrimentos e Expansão) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006.

WESSELING, H. *Dividir para Dominar*: A partilha da África (1880-1914). Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora Revan, 2008.

WHEELER, D.; PÉLISSIER, R. *História de Angola*. Lisboa: Edições Tinta da China, 2013.

8

CAPÍTULO

A Kilamba e o Quilombo: narrativa de viagem a Luanda

Ilka Boaventura Leite, Cristine Gorski Severo e Marcos Fábio Freyre Montysuma

Univesidade Federal de Santa Catarina

Nosso encontro com Angola se deu no ensejo da primeira missão científica do “Projeto Kadila: culturas e ambientes – diálogos Brasil-Angola”, desenvolvido pelo NUER/UFSC com apoio do Programa Mobilidade Internacional da Capes/MEC e da UFSC em 2013. Tal missão nos conduziu ao Instituto Superior de Educação, situado na área denominada Kilamba, nas proximidades do campus da Universidade Agostinho Neto. A palavra Kilamba origina-se do termo quimbundo “kilombo” que quer dizer “reunião, ajuntamento de pessoas para comerciar ou se organizar militarmente para a defesa de determinado território ou região”. Ou, ainda, como registrou o famoso historiador português Cadornega, radicado em Angola no século XVII, o “quilumbo” designava um juramento de fogo em local de iniciação ritual de jovens guerreiros. Kilamba, portanto, designa “alguém de coragem, chefe militar” e foi adotado como apelido de guerra por Agostinho Neto durante a Guerra de Libertação de Angola, em que se tornou o líder máximo, símbolo da nova nação.



Figura 8.1 – Pastora no Kuroca. Fonte: Ilka B. Leite Acervo NUER .

A palavra Kilamba, no contexto pós-guerra de reconstrução de Angola, foi escolhida para nomear um imenso conjunto habitacional construído pelos chineses nos arredores de Luanda. Essa construção visa, entre outros, a amparar o crescimento vertiginoso e acelerado do projeto de formação educacional desenvolvido pela Universidade Agostinho Neto. Nos diálogos entre Brasil e Angola, ao percorrermos a Kilamba, encontramos com o quilombo, que no Brasil representa o grande projeto de conferir direitos territoriais aos africanos escravizados e seus descendentes na atualidade. O quilombo, portanto, no espaço próprio de cada lugar, quer dizer direito à terra e à cidadania, inclusão social e respeito aos direitos humanos.

Essa Kilamba que percorremos em nossa curta estadia não lembra em nada nossos conjuntos habitacionais, sobretudo pela qualidade dos edifícios e excelência de sua infra-estrutura. Trata-se de um pequeno exemplo da Angola atual, que se encontra em grandioso projeto de reconstrução de diversos setores, tais como redes viárias, sistemas habitacional, médico, econômico, político e cultural. A impressão que temos é que o país se transformou em um canteiro de obras, tomado como signo de uma mudança que sugere a velocidade com que os angolanos buscam superar e honrar com generosidade todas as vidas que foram levadas pelas guerras. Nesse contexto, o maior desafio para os angolanos hoje é reconstruir um sistema educacional que possibilite o fortalecimento de uma comunidade nacional sem a perda da riqueza cultural que advém dos diversos povos e culturas formadoras da nação.

Muito nos surpreendeu, nessa nossa passagem, o contato direto com as sonoridades linguísticas das chamadas “línguas angolanas” de origem bantu, as quais incluem o kimbundo, o kikongo, o umbundo e o tchoque, para mencionar as mais faladas. Tais línguas funcionam paralelamente ou de forma amalgamada ao português, a única língua oficial de Angola. Nesse contexto angolano de multilinguismo, um dos desafios das políticas linguísticas do país tem sido a valorização das línguas nacionais em contextos formais e oficiais, uma vez que o valor econômico e político da língua portuguesa tem, aos poucos, amortecido o significado simbólico e cultural das demais línguas. Além disso, a paisagem linguística inclui também o russo, o chinês, o ídiche, o espanhol, o inglês e o francês. Essas línguas, em conjunto com seus falantes, muitas vezes bilingues ou multilingues, complexificam o cotidiano das comunicações, das trocas e dos processos de desenvolvimento educacional em curso no país.

No processo de preparação de nossa viagem à Angola, nos chamou atenção o depoimento de estudantes angolanos, que compartilham de nossa vida universitária, sobre sua experiência pluricultural e multilingue em Angola e, mais especificamente, em Luanda. De fato, o maior desafio para os angolanos parece ser a reconstrução de um país que possibilite o fortalecimento de uma comunidade nacional em paralelo com o respeito à riqueza cultural que advém dos diversos povos formadores da nação. No âmbito dos diálogos educacionais e acadêmicos, busca-se efetivamente contribuir para o fortalecimento dos estudos sobre a África, aproximando docentes e estudantes brasileiros e angolanos, com vistas a aprofundar o nosso interesse pela história da África e pelos estudos afro-brasileiros, aspectos consignados pela Lei 10.639/2003 (atual 11.645/08), que estabelece e incentiva o aprimoramento desses conteúdos na educação brasileira. O desconhecimento e quase ausência de conteúdos curriculares sobre a África e as culturas afro-brasileiras constitui um dos fatores que contribuem hoje para o enfraquecimento do atual sistema de ensino e para a disseminação, no Brasil, das intolerâncias e dos conflitos raciais.

O projeto Kadila, que nos conduziu à Angola, vincula-se ao NUER e surgiu como desdobramento do projeto Olhares de África, iniciado em 2007 em Moçambique. Em 2011, o NUER consolidou sua parceria com o CE.DO, Centro de Estudos do Deserto, associação civil de caráter científico, não governamental e sem fins lucrativos, localizada em Namibe, sudoeste de Angola, e coordenado pelo professor Samuel Rodrigues Aço, vinculado ao departamento de Antropologia da Universidade Agostinho Neto. O CE.DO tem se debruçado sobre a construção de conhecimentos sobre o deserto do Namibe, localizado nas fronteiras entre o sudoeste de Angola e a Namíbia. Trata-se de uma região praticamente inexplorada pelas pesquisas acadêmicas recentes, sobretudo tendo em vista a posição dessa região no quadro de desenvolvimento da Angola contemporânea. A

região está situada na área do Deserto de Kalahari, de clima semi-árido, em que o ecossistema condiciona drasticamente qualquer tipo de atividade econômica ou de produção, fato que motiva movimentações transumantes. É nesse contexto que o CE.DO desenvolve atualmente o “Observatório da transumância”, cujo objetivo é obter um retrato detalhado do fenômeno da transumância no sudoeste de Angola.

A ótica inter e multidisciplinar que caracteriza o diálogo aqui proposto entre Brasil e Angola, de forma geral, e entre pesquisadores da UFSC, da UAN e CE.DO, de forma específica, busca um entendimento sobre a multiplicidade de fluxos e modalidades da experiência migratória em termos regionais, religiosos, linguísticos, literários, artísticos, bem como sobre as modalidades variadas da vida produtiva e comunal. Trata-se, com isso, de construir novas narrativas para a compreensão de fenômenos que extrapolam categorias pré-formatadas ou coloniais e que afetam Angola e Brasil de diferentes modos e com especificidades próprias.

Desde a Conferência de Berlim, em 1888, Portugal assumiu o controle oficial sobre as pessoas, as línguas e o território de Angola, área constituída a partir de desdobramento do antigo reino do Kongo. Angola e seu povo têm laços históricos e culturais profundos e indissociáveis com o Brasil. O reconhecimento disso na formação da nossa brasilidade nos trará, por certo, maturidade para lidarmos tanto com a nossa própria diversidade cultural – por muitas vezes silenciada – como com os inevitáveis diálogos interculturais. Terminamos reafirmando os dizeres generosos de nossos anfitriões: “somos irmãos”.



Figura 8.2 – Kilamba, Luanda, Angola, 2014. Fonte: Ilka B. Leite.

9

CAPÍTULO

Missão Kadila: percepções sobre Luanda, vale do Kuroka e Parque Nacional do Yona

Nazareno José de Campos

Universidade Federal de Santa Catarina

Introdução

O presente capítulo é resultado de atividades que foram desenvolvidas em Angola no período entre 31 de maio e 29 de junho de 2015, sendo uma parte em Luanda e um tempo maior de trabalho dedicado à região desértica do sudoeste do país, província de Namibe (Figura 9.1). Mais especificamente, as atividades ocorreram em espaços geográficos e socioculturais dominados por populações de pastores transumantes do vale do Kuroka e do Parque Nacional do Yona, em cujos ambientes geográficos nem sempre se tem acesso fácil, dadas as longas distâncias, dificuldades infraestruturais, constantes deslocamentos e logística em geral. Tratou-se de uma missão de trabalho que integra o projeto Kadila, desenvolvido pelo Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas – NUER/UFSC – e financiado pelo Programa Mobilidade Internacional da Capes.⁹

9 Especificamente à missão em Angola, saliento a ajuda do programa Capes/AULP (Processo BEX 3118/15-0), bem como a concessão de estadia em Luanda pela Faculdade de Letras da UAN.



Figura 9.1 – Localização da província do Namibe em território angolano. Fonte: <http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/portal/provincias/namibe/>.

Em 1 de junho de 2015, tiveram início os trabalhos de preparação para as atividades que seriam desenvolvidas no deserto, cujo ponto de partida foi uma reunião administrativa, ocorrida na Faculdade de Letras da Universidade Agostinho Neto – UAN, com parte de seu corpo docente, coordenada pela professora e decana da faculdade, Amélia Arlete Rodrigues Mingas. Essa reunião definiu alguns direcionamentos, cristalizando a Faculdade de Letras como o órgão da UAN mais diretamente inserido no convênio UFSC-UAN em relação ao projeto Kadila.¹⁰ Após a reunião, antes mesmo que se concretizasse a viagem ao Namibe,

10 Além da professora Arlete Mingas, estiveram também presentes: o vice-decano da faculdade, Nginamau Petelo (da área de literatura); Daniel Peres Sassuco (chefe do Departamento de Línguas e Literatura Africana); Narciso Benedito Homem, docente do Departamento de Línguas Africanas; Cesar Faria da Silva, do Departamento de Filosofia e com domínio na área de antropologia filosófica; Domingas Henriques Monteiro, do Departamento de Línguas e Literatura Africana e com domínio em literatura oral e línguas kikongo, kibundo, zaire e lunda; Jordão Caculo, chefe do Departamento de Documentação e Informação Científica; Simão Kikamba, chefe do Departamento de Línguas e Literatura Inglesa; Alexandre Chicuna, chefe do Departamento de Investigação Científica. Deste grupo, acompanhou-nos ao deserto do Namibe, no sul do país, a professora Arlete Mingas e o professor Narciso Homem, ambos da área de linguística.

realizei uma série de atividades na capital, Luanda, para a obtenção de material bibliográfico, documental e cartográfico que proporcionasse alguns elementos prévios de conhecimento das áreas desérticas do sul e das populações que lá vivem, agilizando assim o trabalho naquela região. Não obstante, as atividades, conjugadas a observações empíricas, me fizeram perceber que aquela cidade-capital possui especificidades não encontradas na maior parte do país, perfazendo hoje um município totalmente urbano, que em sua área metropolitana possui uma população que ultrapassa os seis milhões de habitantes.¹¹ Enfim, as observações e análises referentes a dois espaços geográficos tão diferentes (uma região metropolitana de forte concentração urbana em relação a espaços da região desértica de reduzida demografia) serviram como um ótimo parâmetro comparativo entre realidades tão diversas.

Luanda na atualidade: aspectos de sua economia e sociedade

Terminada a guerra civil em Angola no alvorecer do século XXI, e considerando a própria dinâmica da economia mundial, o país passa por um rápido crescimento econômico, corroborado pela presença de muitos capitais estrangeiros (chineses, brasileiros, europeus, norte-americanos, entre outros) e, igualmente, pela presença de empresas nacionais, denotando uma dinâmica capitalista bastante atuante, sob o beneplácito do Estado.¹² Em tal processo, é marcante o dinamismo urbano, gerando um frenético movimento de construção civil, caracterizado por marcante verticalização (Figuras 9.2 e 9.3), produzida por diferentes incorporadoras nacionais e estrangeiras.

11 Segundo dados do INE – Instituto Nacional de Estatística – *Resultados Preliminares do Censo de 2014*, a população do município de Luanda é de 2.107.648 habitantes, enquanto a província de Luanda, que comporta respectivamente a área metropolitana da capital (sete municípios que integram a província de Luanda), possui um total de 6.542.944 habitantes. Destes, apenas 165.698 habitantes são identificados como rurais.

12 O Estado está bem presente na atual economia angolana. Percebemos isto já no início de nossa estadia em Luanda. Os noticiários televisivos e a imprensa escrita não cansavam de noticiar a viagem internacional que o presidente José Eduardo dos Santos, acompanhado de uma comitiva de ministros e assessores, realizava naquele período pela China, Europa e Oriente Médio, com o intuito de firmar negócios, em especial na área econômica. Seu domínio é atuante em setores como educação, saúde, assistência social e inclusive a mídia, cujo canal estatal de televisão tem grande influência, como, por exemplo, por meio de sua programação jornalística diária.

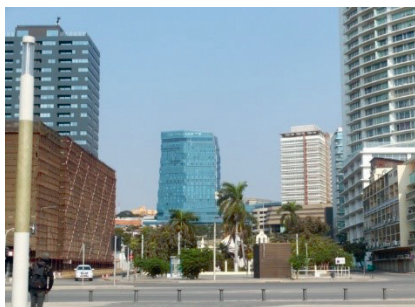


Figura 9.2 – Luanda atual: muitos prédios novos. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.3 – Luanda atual: muitos prédios em construção. Fonte: foto de Nazareno Campos.

Esse movimento de urbanização e modernidade tem avançado sobre construções de arquitetura tradicional, muitas delas se encontrando deterioradas e com possibilidades de especulação imobiliária (Figuras 9.4 e 9.5).

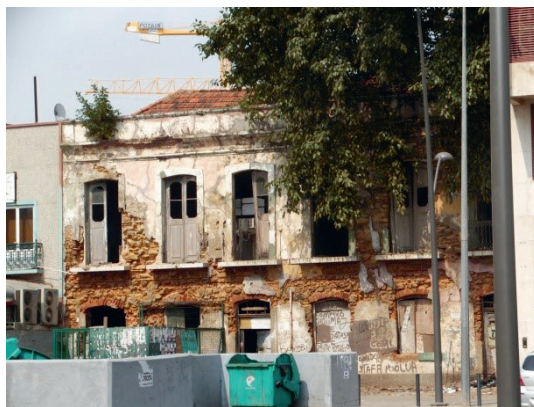


Figura 9.4 – O patrimônio arquitetônico de valor histórico. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.5 – O patrimônio arquitetônico de valor histórico. Fonte: foto de Nazareno Campos.

Toda essa transformação demográfica e urbana de Luanda é muito recente, e seu crescimento se deu com extrema rapidez, principalmente em decorrência de imensa migração do interior do país para a capital, tendo em conta, principalmente, os difíceis anos de guerra civil.

Entretanto, os problemas sociais já são percebidos nas primeiras décadas do século XX, conforme fica implícito no comentário de Nuno Simões ao retratar a ação do poder público quanto ao “*problema da habitação, do vestuário e da alimentação indígena*”, além do alcoolismo, publicado no Boletim da Agência Geral das Colônias, de 1929. Problemas sociais esses bastante acentuados nos dias de hoje, percebidos nos bairros pobres com nítido aspecto de favelamento, nas carências infraestruturais urbanas, no desemprego, entre outros.¹³ Há, portanto, um pronunciado processo de modernização da cidade, percebido nas modernas avenidas, aterros, estruturas urbanas e prédios institucionais (Figuras 9.6 a 9.9). Em grande medida, as construções demonstram um alto padrão arquitetônico, o que certamente evidencia um espaço valorizado, com elevado preço do solo urbano, não compatível com os interesses e possibilidades da população em geral. Muitos prédios de companhias estatais e mesmo privados demonstram ostentação (Figuras 9.10 e 9.11), o que é igualmente percebido nos veículos que circulam nas vias urbanas e rodovias (muitas caminhonetes e automóveis de alto padrão), em grande parte importados do Catar e Emirados Árabes.

13 A própria demografia evidencia as fortes transformações ao conferir para Luanda 480.613 habitantes em 1972, enquanto a população do país, em estimativa de 1975, girava em torno de 6.761.000, ou seja, basicamente a população que hoje possui apenas a área metropolitana da capital (GEO, volume 5 – África, 1977, p. 1660).



Figura 9.6 – Moderna avenida. Fonte: foto de Nazareno Campos.

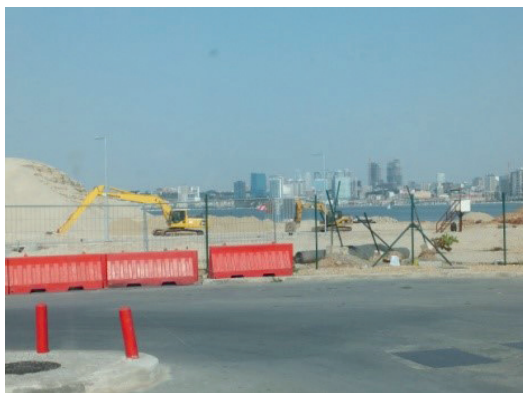


Figura 9.7 – Aterro. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.8 – Estrutura urbana de lazer. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.9 – Prédio institucional. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.10 – Companhia estatal. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.11 – Hotel classe A. Fonte: foto de Nazareno Campos.

Percebe-se, assim, a formação de uma parte bem elitizada da população em contraste com grande parte que se mantém pobre, trabalhadora, vivendo em bairros empobrecidos ou em edifícios degradados (Figura 9.12), conjugado a situações de muito trabalho informal, trânsito complicado e dificuldade de acessibilidade e movimento das pessoas em vários pontos do meio urbano (Figura 9.13). Portanto, as infraestruturas urbanas não acompanham o rápido crescimento, a exemplo das ruas com péssimo estado de conservação, sem calçadas ou com calçadas irregulares, sem saneamento em muitas partes, cujo esgoto corre a céu aberto e onde se vê a presença de muito lixo espalhado (Figura 9.14), de modo que as pessoas e os carros se misturam nas vias.

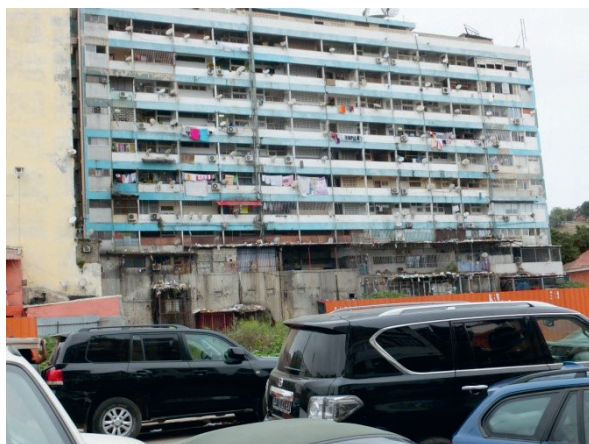


Figura 9.12 – Exemplo de edifício degradado. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.13 – Dificuldade de acessibilidade. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.14 – Lixo nas ruas. Fonte: Nazareno Campos.

A própria imprensa local tem alertado sobre a situação em que se encontra o município (e que certamente se estende para toda a área metropolitana), através de reportagens específicas, a exemplo do Jornal de Angola, de 3 de junho de 2015, em reportagem intitulada “Concertação em Luanda – Apresentando Plano Municipal de Desenvolvimento”, que, em sua chamada, assim se expressava:

A cidade de Luanda enfrenta vários desafios, desde melhoria do abastecimento de água, energia, saneamento básico, maior oferta e qualidade de serviços públicos de educação e saúde à construção de novos fogos habitacionais, viabilização dos programas de intervenção urbana, enquadramento do regime de propriedade urbana e uso do solo.

O Plano Municipal de Desenvolvimento (2015-2017) prevê uma série de ações por parte do poder público em seus diferentes níveis, sendo, contudo, difícil afirmar se, nestes tempos de crise econômica, conseguirá cumprir todas suas metas, visto que há críticas a respeito, como de representante da UNITA, Agostinho Camuango, segundo o qual “o *Orçamento Geral do Estado 2015 para o município de Luanda é deficitário*”. De sua parte, a população tem preocupações mais concretas e imediatas, como o exposto por António Quintas, da comissão de moradores da comuna de Kinanga que “*apresentou como principais preocupações a delinquência, saneamento básico, falta de luz, água e má conservação das vias*”, qual seja, aquilo que afeta o dia a dia das pessoas.

Tudo isso reflete o dinamismo atual da economia angolana, bastante ligado à produção de petróleo e de diamantes, com rápido crescimento, mas sem estrutura suficiente que dê conta deste.

Os efeitos da crise econômica e as dificuldades de Luanda e Angola na atualidade

Apesar do pouco tempo que estive em Angola, pude perceber certo otimismo da população com o futuro do país, superando os entraves dos tempos de guerra e de uma sociedade dividida e arrasada pela guerra civil. Entretanto, em termos econômicos e sociais, o otimismo anda um pouco abalado à medida que os efeitos da crise econômica, que têm provocado dificuldades na economia mundial, têm seus reflexos sentidos também em Angola, haja vista que desde meados de 2014 tem havido um constante processo de desvalorização da moeda nacional, inflação e aumento do custo de vida, refletindo nos itens da vida diária, como alimentação, saúde e educação,¹⁴ criando descontentamentos dos mais variados – descontentamentos que têm levado a população à constante desconfiança quanto à lisura tanto do poder público como de setores privados em relação à suas ações, sendo constantes os comentários quanto a enriquecimentos ilícitos por parte de integrantes do poder público ou de membros de alto escalão de empresas privadas; além da preocupação de muitos quanto à crescente abertura da economia nacional aos capitais externos e o domínio que estes hoje representam.

Por outro lado, cabe ressaltar que as transformações sofridas por Luanda e Angola na atualidade afetam diferenciadamente sua população. A maioria convive com grandes dificuldades em seu dia a dia para viver em uma capital das mais caras do mundo, com um elevado custo de vida. Outra parte, contudo, embora numericamente reduzida, ostenta uma vida de grande consumo, viagens ao exterior, entre outras possibilidades. Essa situação não é estranha em países de rápido crescimento econômico, dominados por fortes elites econômicas e políticas, em grande medida favorecidas pelo poder público, ligadas à dinâmica capitalista mundial e disso se favorecendo. Nisso, se percebe que as contradições na sociedade angolana não parecem ser de fácil solução em curto espaço de tempo, mesmo que haja o esforço, por parte do Estado, de superar os problemas, proporcionando alguns resultados importantes, como a expansão do ensino superior, até então com pouca expressão e visibilidade, bem como o esforço de reconhecer as diferentes culturas e línguas, observado através do canal estatal, TPA, que apresenta programas, jornais e reportagens em línguas como umbundu e kimbundu.¹⁵ Todavia, a centralização política do MPLA enquanto partido do poder é sentida e constantemente comentada pela população, com críticas inclusive a ações que geram interesses individuais, o que, na afirmação de alguns, tem se espalhado pelos diferentes setores da sociedade.

14 Além disso, percebi, no período em que lá estive uma frenética procura por dólares, cujas filas nos bancos e casas de câmbio se avolumavam, sem que houvesse dólares suficientes à venda.

15 Embora línguas de menor expressão possam estar sofrendo processo de absorção e consequente desaparecimento.

Em viagem à província do Namibe

A equipe de pesquisadores partiu em 3 de junho em direção ao sul de Angola, em veículo apropriado pertencente à Faculdade de Letras e dirigido pelo funcionário Manuel Domingos Diogo Neto, para os trabalhos que seriam realizados na região do deserto do Namibe.

Esse deslocamento por terra foi de grande valia em termos geográficos, pois facilitou uma melhor percepção da paisagem e de suas mudanças à medida que nos afastamos de Luanda em direção ao sul do país. De um espaço de forte concentração urbana da área metropolitana luandense, seguem espaços com pouca ocupação humana, a exemplo do vale do rio Cuanza e Parque Nacional do Quicama (Figuras 9.15 e 9.16), ou uma série de pequenas comunidades rurais, a exemplo de Quilunda (município de Sumbe, província de Cuanza Sul), com rica produção agrícola e venda em mercados locais e regionais, incluindo pequenas feiras à beira da própria rodovia nacional (Figuras 9.17 e 9.18).



Figura 9.15 – Barra do rio Cuanza. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.16 – Parque Nacional do Quicama, próximo ao Cabo Ledo (província de Bengo). Fonte: foto de Nazareno Campos.

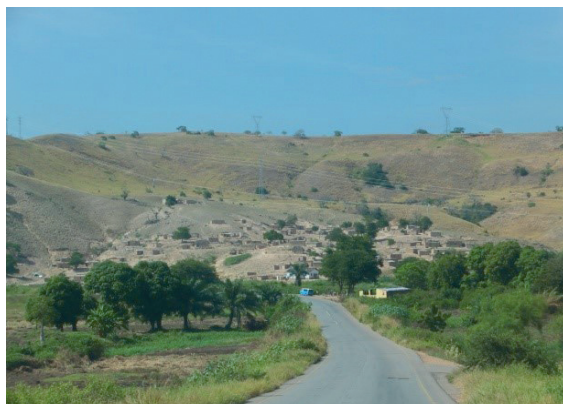


Figura 9.17 – Aspectos da vida rural na localidade de Quilunda, próxima ao rio Keve (provincia de Cuanza Sul).
Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.18 – Pequenas feiras à beira da rodovia nacional (provincia de Cuanza Sul). Fonte: foto de Nazareno Campos.

No trajeto, passamos por diversas cidades de porte pequeno e médio, além das capitais provinciais Huambo, Lubango e Namibe, onde visitamos órgãos públicos nos quais obtivemos material bibliográfico, cartográfico, além de diferentes dados e informações sobre a região desértica do sul do país.

Em Namibe, capital da província homônima, a equipe esteve reunida com o vice-governador provincial e administradores do município, no sentido de obter apoio da parte da administração pública, necessário à nossa estadia e atividades na região desértica, principalmente no sentido de logística de campo e infraestrutura. Nisso, o administrador municipal, senhor João Guerra, se mostrou bastante receptivo com as possibilidades do projeto Kadila para o interesse do Namibe e nos incentivou a não ficarmos restritos a visitar, como havíamos previsto inicialmente, apenas os povos da área do vale do Kuroka, em Njambasana, onde se localiza o CE.DO (Centro de Estudos do Deserto), mas a irmos também ao Par-

que Nacional do Yona e lá visitar os vários povos pastores que vivem na região. Nesse sentido, enviou-nos à presença do vice-governador provincial para o setor econômico, senhor Alcides Gomes Cabral, com a intenção de que nos fosse providenciado um veículo mais apropriado, com motorista, para nos levar à região e lá visitar os povos pastores transumantes e conhecer um pouco de seus hábitos e costumes. Isso se confirmou, no período entre 7 e 13 de junho, que exporemos mais adiante, retornando após à cidade de Tombwa, que nos serviu de base para as atividades seguintes no CE.DO e em Njambasana.

Considerando o pouco conhecimento que tínhamos até então sobre a região desértica do sul do país e do modo de vida de suas inúmeras populações de pastores transumantes, foram necessárias algumas leituras prévias, que irei aqui descrever, sobre os aspectos ambientais e sociais da região do deserto do Namibe, antes mesmo de expor especificamente sobre as regiões visitadas: o parque do Yona e o vale do Kuroka, em Njambasana.

Aspectos socioambientais do deserto do Namibe

O Deserto do Namibe está localizado na província de mesmo nome, ao sudoeste de Angola, ocupando uma extensa superfície da província,¹⁶ incluindo espaços litorâneos. Conjuga paisagens planas predominantemente arenosas, platôs rochosos e montes isolados ou formando cadeias. À exceção do Cunene, a maioria dos cursos de água é intermitente, ficando sem água a maior parte do ano. Em termos de vegetação, destaca-se a presença do mutiati (*Colophospermum mopane*), cujas folhas são aproveitadas pelo gado. A composição florística torna-se menos variada à medida que se dirige para o litoral, cuja aridez mais extrema dá lugar a “campos de gramíneas de pouco desenvolvimento, onde aparecem “tufos” de acácias espinhosas que, através de suas vagens, acabam por ser um excelente contributo para a parca alimentação animal” (GOVERNO PROVINCIAL DO NAMIBE, 2014, p. 27). Também é presente a curiosa welwitschia (Figura 9.19), que só existe no deserto do Namibe e que representa a última possibilidade de alimento do gado nos períodos de extremas e longas secas. Igualmente, estão presentes diferentes espécies de cactáceas, a exemplo da cassoneira (Figura 9.20), cujo látex foi muito utilizado no passado.¹⁷

16 Com 56.389 km² de área e população de 471.613 habitantes (INE, 2014, p. 111), a província do Namibe apresenta grande diversidade de povos e culturas, entre as quais estão presentes os povos pastores transumantes da área desértica. Geograficamente, a província se localiza a sudoeste do país, limitando-se ao norte com a província de Benguela, a leste com a província de Huila, a sudeste com a província de Cunene, ao sul com a República da Namíbia, de que é separada pelo rio Cunene, e a oeste está o Oceano Atlântico.

17 Assim o afirma Governo Provincial do Namibe (2014, p. 30) sem especificar em que sentido.



Figura 9.19 – A curiosa *Welwitschia mirabilis*, planta símbolo do Namibe. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.20 – A cassoneira, espécie característica de cacto. Fonte: foto de Nazareno Campos.

Considerado o mais antigo do mundo, o deserto do Namibe “desenvolve-se ao longo da costa atlântica, desde o sul da Namíbia até a costa sudoeste de Angola (Bentiaba), embora alguns geógrafos considerem que começa na África do Sul (Província do Cabo)” (GOVERNO PROVINCIAL DO NAMIBE, 2014, p. 18). No total, alonga-se por 1.600 km de norte a sul, com uma largura variando entre 50 e 80 quilômetros.¹⁸ Praticamente todo o litoral da província, de cerca de 480 km, está inserido no deserto, sendo influenciado pela corrente oceânica fria de Benguela, cujo impacto no litoral angolano “manifesta-se pelas condições desér-

18 O nome *namib* tem origem em línguas locais e significa “lugar vasto, lugar sem gente, terras sem água, enorme lugar onde nada existe” (GOVERNO PROVINCIAL DO NAMIBE, 2014, p. 18).

ticas na Costa do Namibe e semiáridas a sul de Benguela, e nevoeiros persistentes ao sul de Benguela e ao largo da costa meridional angolana” (GOVERNO PROVINCIAL DO NAMIBE, 2014, p. 33).¹⁹ Em decorrência da corrente de Benguela, o clima é árido em toda a fachada ocidental da província e possui, junto ao litoral, uma reduzidíssima precipitação, que por vários anos chega a ser inexistente, tanto na área de Namibe como no Tombwa, e mesmo na Baía dos Tigres. Mesmo assim, há presença de umidade no deserto, através das “neblinas e nevoeiros que provêm do mar e que durante a noite penetram dezenas de quilômetros para o interior”, contribuindo assim para a sobrevivência da vida animal e vegetal (GOVERNO PROVINCIAL DO NAMIBE, 2014, p. 41-42).

Apesar de toda a dificuldade proporcionada pelo ambiente desértico, muitas vezes hostil, há um mosaico de populações que se espalham por toda a região do Namibe, a exemplo dos hereros, do tronco banto, que aí chegaram através de sucessivas migrações e que estão divididos em diferentes grupos, sendo os mais expressivos numericamente; populações mais antigas, de grupos minoritários, estão também presentes, caso dos kwisses e dos kwepes, cujas línguas estão, segundo o soba²⁰ Antônio Mbyapé, em amplo processo de desaparecimento e/ou absorção por grupos e línguas de maior expressão, caso dos mukubali.²¹ Não obstante, é bem difícil ter uma noção exata sobre quantos e quais realmente são os povos existentes no Namibe, haja vista que as bibliografias e classificações etnográficas a respeito foram, na maior parte, produzidas por viajantes e etnógrafos coloniais, “sob os paradigmas científicos de sua época, partindo de concepções etnocêntricas e critérios de identificação pautados em teorias e conceitos evolucionistas e racialistas” (ARGENTA, 2012, p. 18). A característica da pastorícia nômade ou seminômade na região desértica da província do Namibe vem de longa data, conforme menciona Torres (1950) ao retratar a expedição marítima de Pinheiro Furtado, que partiu de Luanda em maio de 1785, alcançando a Angra do Negro²²

19 Afirma este órgão que “os fortes ventos carregados de areia, principalmente no período do ‘Cacimbo’, designam-se por ‘garroa’, a qual leva à necessidade de proteger as habitações, principalmente no Tombwa (cortina vegetal) e na Baía dos Tigres (construção sobre pilares)” (p. 33-34).

20 O soba é uma espécie de chefe, “é como são chamadas as ‘autoridades tradicionais’ que podem ser encontradas em todo o território angolano. Exercem funções de liderança nas comunidades rurais e atualmente trabalham vinculados às administrações municipais. Os ‘cargos’ se dividem em soba grande, soba, soba sekulo e soba adjunto” (ARGENTA, 2012, p. 5).

21 Conforme entrevista cedida em 19 de junho de 2015 na localidade de Njambasana, no vale do Kuroka.

22 Rebatizada pelo próprio tenente-coronel Luiz Cândido Cordeiro Pinheiro Furtado para Porto de Moçamedes, homenageando ao capitão geral de Angola, José Almeida Vasconcelos Soveral e Carvalho (Barão de Moçamedes). Após a independência, o porto, a cidade, a província e o deserto de Moçamedes recebem a designação de Namibe.

em setembro daquele ano, afirmando que:

Os negros que Pinheiro Furtado encontrara na Baía não tinham povoação fixa; eram, na maior parte, pastores vagabundos, sem nenhuma agricultura, que, possuindo grandes rebanhos de excelentes carneiros, mudavam frequentemente de região, em busca de pastagens, cuja existência Pinheiro Furtado notou por toda a praia (TORRES, 1950, p. 40).

Portanto, o costume de criar gado (bovino, caprino) por parte de populações de pastores transumantes em diferentes espaços do deserto do Namibe é bem mais antigo do que se imagina. Inclusive, quanto à sua forma de alimentação, cuja carne do gado que criam não faz parte diretamente da dieta, mas principalmente o leite, conforme o autor anteriormente referido argumenta ao descrever a expedição terrestre de Gregório Mendes, segundo o qual, “os habitantes de Sinhebari não têm nenhum comércio. Vivem do leite dos seus gados, de alguns frutos silvestres e dos peixes que a necessidade os obriga a pescar” (TORRES, 1950, p. 47).²³ Nessa mesma direção, Diniz (1998, p. 168) afirma que esses povos pastores do sul de Angola “têm no leite e produtos derivados a base de sua alimentação”. Por sua vez, ao retratar o território Kuvale, Ruy Duarte de Carvalho vai mais além, afirmando que “o leite é a pedra ancilar de sua economia e da sua realidade global [e que] o consumo da carne é de alguma forma complementar ao do leite e sempre socialmente regulado, de tal maneira que acaba por inscrever-se numa política de utilização de excedentes” (2000, p. 129). Não obstante, a transumância tem amplo sentido, haja vista as agruras do próprio clima, sendo que, em grande medida, ela ocorre por uma ação, e, evidentemente, pela necessidade do próprio gado, pois, inclusive pelo que se percebeu em campo e nos relatos obtidos, é basicamente o gado que define o trajeto de migração à procura de água e pastagem.

Por sua vez, Diniz (1998, p. 168) assim o comenta:

[...] a distribuição esparsa e o escasso encabeçamento em bovinos, reflectem as condições limitantes do meio natural com decréscimos substanciais nos efectivos ao longo da época seca, devido ao gado ser forçado a afluir em massa aos escassos pontos de água, sobretudo às margens do rio Cunene, e aí, em virtude de sobrepastoreio excessivo, sucumbir por carência de pastos. Foi assim que, procurando contornar as dificuldades, alguns povos criadores adquirem hábitos de transumância, como é típico dos mucubais e de outras tribos da etnia herero, efectuando ao longo do ano

23 Essa segunda expedição, comandada pelo sargento-mor Gregório José Mendes, partiu de Benguela em setembro de 1785 e retornou a essa cidade em fins de dezembro. Quanto ao lugar, Sinhebari, dizia ficar à vista do mar, próximo aos 14° de latitude. Nos mapas atuais, não percebi nenhum lugar com tal denominação – é possível, pela latitude, que se trate da região de Lucira.

o circuito periódico de suas manadas pelos locais privilegiados da vasta região onde vivem, para em obediências aos costumes ancestrais, tirarem o melhor partido duma utilização eficiente da pastagem e da água.

Essa assertiva de Diniz sobre o povo mukubali (e considerando também outros povos do deserto) é aqui confirmada por Ruy Duarte de Carvalho, em sua obra *Vou lá visitar pastores*, acerca da plena relação pastor-gado (ou vice-versa) com a própria ecologia que acaba por determinar os deslocamentos, ao afirmar:

Ele está a ter em conta, para além da água, não só as quantidades de pastos e de recursos arbustivos acessíveis no lugar, mas também a relação entre as disponibilidades locais e a de outros lugares, porque a pastorícia ou a pecuária, aqui, hão-de depender, sempre, da diversidade entre as diferentes sub-regiões da zona e obrigar aos ajustamentos no tempo e no espaço que as transumâncias são. É a interpretação dos diferentes tipos ecológicos que determina a oportunidade das deslocações (CARVALHO, 2000, p. 121; grifos do autor).

É importante ressaltar que basicamente tudo o que foi aqui explanado foi percebido em ambas as áreas desérticas do sul angolano: a região do parque nacional do Yona e a região do vale do Kuroka, mais especificamente em Njambasana, conforme desenvolveremos nos itens a seguir.

As experiências no Parque Nacional e comuna do Yona

O Parque Nacional do Yona se constitui em um extenso espaço natural com uma área de 15.150 km², cuja sede se encontra na localidade de Espinheira. Integra o Projeto Nacional da Biodiversidade, ligado ao Instituto Nacional de Biodiversidade e Áreas de Conservação (Inbac). Em termos internacionais, o Ministério do Ambiente da República de Angola assinou memorando de entendimento “para o estabelecimento de Área Transfronteiriça de Conservação Iona/Skeleton Coast entre Angola e Namíbia”.²⁴ Inserido no mesmo está a comuna²⁵ do Yona (município de Tombwa), onde nos alojamos no período em que estivemos na região, em uma casa localizada em sua sede, cedida pela administradora local (Figuras 8.21 a 8.23).

24 Segundo o site do Ministério do Meio Ambiente de Angola: <www.biodiversidade-angola.com/area/parque-nacional-do-iona/>.

25 Administrativamente, a comuna é um equivalente do que no Brasil tratamos por distrito.



Figura 9.21 – Sede do Parque Nacional do Yona, em Espinheira. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.22 – Casa que serviu de alojamento na comuna de Yona. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.23 – Administradora da comuna recebendo livro da doutora Amélia Mingas. Fonte: foto de Nazareno Campos.

Procedemos na área atividade empírica junto às comunidades tradicionais de povos transumantes criadores de gado (povos mukubale, herero, ganguela, muyihimba e outros), bem como atividades específicas na própria comuna do Yona, como veremos na sequência, considerando, entre elas, um inquérito linguístico com estudantes do oitavo ano da escola da comuna, realizado pelos professores Amélia Arlete Mingas e Narciso Benedito Homem.²⁶ Em termos ambientais, a paisagem natural do parque do Yona é bastante complexa e heterogênea, pois, mesmo considerando a secura do lugar, com reduzida precipitação anual,²⁷ as condições peculiares de cada sítio, em termos de umidade, formação edáfica, proximidade de rede hidrográfica (perene ou intermitente), maior superficialidade ou não de lençol freático, entre outras razões, veem-se presentes diferentes espécies vegetais. Percebe-se espaços sem nenhum tipo de vegetação; áreas acidentadas, com solo rochoso e presença de rios intermitentes, bem como espaços planos com solo arenoso e domínio de vegetação de gramíneas (Figuras 9.24 a 9.26).



Figura 9.24 – Presença de solos totalmente secos. Fonte: foto de Nazareno Campos e Narciso Homem.

-
- 26 Trata-se de um grupo de dezesseis estudantes, de diferentes origens étnicas e linguísticas, conjugando seis línguas regionais: seis mukubale, dois herero, muyihimba e mandimba, um ganguela e umbumdu, além de dois que só falam português. Em termos etários, há uma grande diversidade também, estando o estudante mais novo (Kateto Chiangue – mukubale) com 12 anos, e o mais velho (Antonio Cinganfi – mandimba) com 49 anos. Os resultados do inquérito deverão ser posteriormente divulgados pelos professores que o realizaram.
- 27 Não considerando os longos períodos de seca, em termos normais, as precipitações giram em torno de 100 mm anuais mais próximos ao litoral e alcançando, na medida que avança na direção leste para o interior, até 500 mm, onde as altitudes já estão em torno dos 800 metros.



Figura 9.25 – Solos pedregosos em leito de rio intermitente. Fonte: foto de Nazareno Campos e Narciso Homem.



Figura 9.26 – Espaços planos e arenosos com domínio de vegetação de gramíneas. Fonte: foto de Nazareno Campos e Narciso Homem.

Portanto, surpreende a riqueza da vegetação, onde são vistas pequenas plantas, arbustos, alguns com flores, além de árvores de diferentes portes, que proporcionam excelente sombra para o gado e igualmente para as pessoas.

Constantemente, as folhas, frutos e sementes de diferentes plantas, arbustos ou de árvores (a exemplo das leguminosas como as acácias) servem de alimento para o gado ou para algum tipo de uso para as próprias populações. As casas, conhecidas por cubatas, são construídas com paus extraídos de pequenas árvores, fazendo uma armação em madeira, de forma arredondada, que, após, é coberta com uma mistura de argila e excremento de gado (Figuras 9.27 e 9.28). Retraçando a realidade pesquisada no Kuroka e no Umbu, Argenta (2012, p. 105-106) detalha bem essas habitações:

As cubatas são pequenas habitações cônicas, construídas com estacas de madeira fixadas ao chão numa base circular que mede cerca de dois metros de diâmetro e convergem para um vértice central medindo pouco mais de um metro e meio. Esta estrutura é coberta por uma massa feita com uma mistura de terra, estrume e um pouco de água. Os homens cortam os galhos de árvore, fabricam as estacas e fixam-nas no chão, e as mulheres são as responsáveis por recolher o estrume no curral, o que pode demorar alguns dias para conseguir quantidade suficiente para uma única cubata, fabricar a massa e cobrir a estrutura de madeira com ela.²⁸

Aos homens é atribuída também a atividade da caça e o cuidado dos animais, acompanhando-os à transumância. Nos trajetos mais curtos, junto aos bairros e sambos,²⁹ conforme observamos *in loco*, são geralmente crianças e/ou adolescentes que ficam responsáveis pelo deslocamento e cuidado com os animais (Figura 9.29).



Figura 9.27 – Cubata em construção. Fonte: foto de Nazareno Campos.

28 Em comunidade que visitamos no Yona, era uma mulher, já com certa idade, que estava montando a estrutura da cubata, segundo afirmou, para um filho.

29 Os bairros são localidades com domínio de casas construídas em pau-a-pique por seus próprios moradores e sem as infraestruturas de uma comuna. E os sambos são “acampamentos temporários que mudam de localização em função do pasto e da água” (ARGENTA, 2012, p. 12), em que vive a família restrita, que pode mudar de lugar até três a quatro vezes durante o ano.



Figura 9.28 – Cubata construída. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.29 – Menino pastor observando o rebanho. Fonte: foto de Nazareno Campos.

O conhecimento da natureza lhes dá possibilidades de resolver situações que atualmente, para nós, exigem o uso tecnológico e o comércio. É o caso do fogo, por exemplo: com dois pequenos galhos verdes de plantas diferentes, um servindo de ponteiro e outro de base, friccionando-os, dá-se origem a uma fogueira com destreza e rapidez (Figuras 9.30 a 9.32), enquanto que, de um pequeno galho de umundema, fazendo com que sua ponta fique desfiada, faz-se uma escova de dente, possuindo papel curativo como no caso do flúor (Figuras 9.33 e 9.34). Nosso grupo teve a oportunidade de experimentar, e percebemos não só a eficiência, mas o cheiro e sabor que exala lembra em muito o flúor de nossas pastas de dentes. Tivemos ainda o relato de que as vagens secas e torradas de uma determinada planta (que não conseguimos saber o nome) servem para fazer uma bebida que equivaleria ao café (Figura 9.35); além de vários outros usos que não tivemos a oportunidade de observar.



Figura 9.30 – Técnica tradicional de fazer fogo. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.31 – Técnica tradicional de fazer fogo. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.32 – Técnica tradicional de fazer fogo. Fonte: foto de Nazareno Campos.

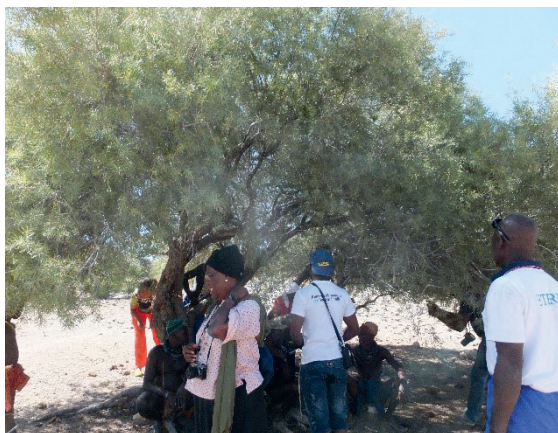


Figura 9.33 – Árvore umundema. Fonte: foto de Nazareno Campos.

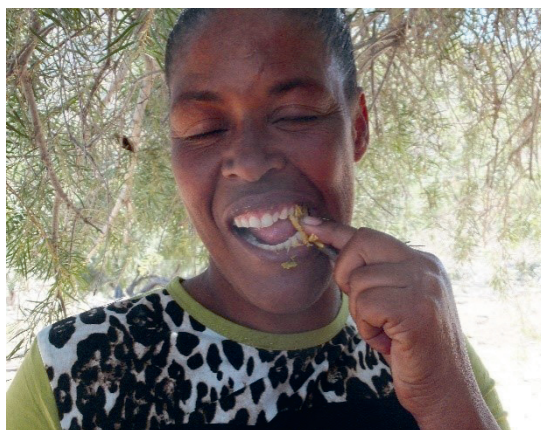


Figura 9.34 – O escovar os dentes com um pequeno galho de umundema. Fonte: foto de Nazareno Campos.

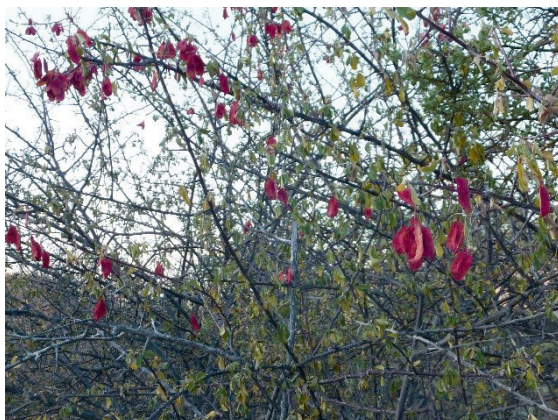


Figura 9.35 – Planta cujas sementes secas e torradas serve como bebida que faz a vez do café. Fonte: foto de Nazareno Campos.

Portanto, há que se ressaltar a afirmação do antropólogo Samuel Aço de que a subsistência e os processos de sobrevivência das populações tradicionais do deserto do Namibe “só são possíveis graças aos conhecimentos profundos que estas comunidades possuem das potencialidades do ecossistema e da forma de como obter dele os recursos mínimos necessários à vida individual e social, em particular, os limites da sustentabilidade que suporta” (AÇO, 2014).

Além dessa relação sociedade-natureza, nos foi oportunizada a convivência, percepção ou explicação de alguns aspectos socioculturais dessas tradicionais populações transumantes do deserto do Namibe. Assim, tivemos a oportunidade de presenciar e tentar compreender as etapas de um ritual fúnebre. Soubemos disso já no primeiro dia que estávamos alojados na comuna de Yona, e cedo nos dirigimos para o local onde a atividade ocorria. Na verdade, o ritual já estava na fase final, isto é, no terceiro e último dia do processo. Antes mesmo de chegarmos ao local, o soba pequeno que nos acompanhou nos explicou que o ritual dura três dias, sendo que em cada um deles as atividades têm seu significado próprio, sendo respeitadas por todos. Por tal razão que, assim que chegamos, houve certo conflito entre o referido soba e uma mulher que ali se encontrava (que tinha domínio da língua portuguesa) e que, pelo que entendemos, não admitiu que chegássemos diretamente para conversar com o soba local, haja visto que, nesse dia, as atividades eram dirigidas e definidas pelas mulheres. Assim, foi ela quem serviu de intérprete junto ao soba, em relação a tudo aquilo que perguntávamos.

É tradição matar um boi nesse período, mas não qualquer boi. Os bois que pertencem a quem faleceu, ou a sua família (pelo que me ficou entendido) são postos a passar pelo local onde a pessoa que morreu foi enterrada; aquele que ao passar pela sepultura, parar e cheirar, é o que é abatido, pois significa que foi o espírito daquela pessoa que morreu que chamou por aquele animal. Depois de abatido o animal, pequenos nacos de carne são pendurados em arbustos (Figura 9.36), reservados a quem faleceu. No terceiro e último dia da cerimônia, a cabeça do boi é cortada e reservada junto com os chifres ao túmulo da pessoa falecida. No ato de matar o boi, uns estão a chorar, outros a cantar; já no dia do óbito, muitos cantam, porém, no dia de tirar luto, só o soba canta.

O processo de descarne do boi é feito ao ar livre, em cima de uma estrutura produzida de galhos e paus (Figura 9.37), sendo a carne cozida, sem sal, em grandes panelas, e depois cada presente se serve de pedaços e come, seguindo a ordem definida para aquele dia em um ritual prévio realizado pelo soba local ajudado por outro soba. Consiste na preparação, em uma bacia, de um composto de folhas em que é colocada água e são misturadas folhas ao líquido (Figura 9.38); concomitantemente, o soba local procede a uma reza na forma de canto. Após isso, cada um que vai comer a carne chega até o soba e, caso seu pai seja ainda vivo, aquele o unge na testa com as folhas – só após isso está liberado a comer.

Caso a pessoa não tenha mais pai, então tem que colocar na boca um pouco do líquido da referida mistura, mas não engoli-lo, e sim cuspi-lo ao chão. Nosso grupo também passou por esse processo e comemos a carne ao final. Ao término, quando estão por ir embora, é oferecido um pedaço de carne (crua) para levar para casa, o que ocorreu também conosco.



Figura 9.36 – Nacos de carne oferecidos ao espírito de quem faleceu. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.37 – Boi morto sobre galhadas. Fonte: foto de Nazareno Campos.



Figura 9.38 – Composto de folhas e líquido preparado pelo soba. Fonte: foto de Nazareno Campos.

Nesse mesmo dia, visitamos outras duas localidades. Numa delas, junto ao rio Kumbe, uma manada de cabritos aproveitava-se da água e da sombra de imensas árvores. O soba que nos acompanhava comentava sobre sítios em que, pela tradição, há “segredos” que operam no sentido de evitar a presença das crianças, haja vista a possível presença de animais ferozes ou, em épocas anteriores, a situação de guerra. O soba comentou também sobre o Morro do Soba, em que pessoas de fora, para atravessá-lo, só são permitidas se acompanhadas de alguém do grupo local. Comentou ainda que, como grande parte da área do parque está localizada próxima da fronteira com a Namíbia, as manadas em transumância pastam em território de lá, as de lá no lado de cá, qual seja, para as tradicionais populações de pastores transumantes o sentido de fronteira não é o administrativo que separa países. Embora no geral haja o entendimento dos diferentes grupos quando se cruzam em trajeto com o gado, por vezes ocorrem conflitos, considerando os escassos recursos, como água e pastagem; e também, quando ocorre, na oportunidade, roubo de gado, considerado um dos maiores delitos entre as populações pastoras do deserto, passível de punição. Segundo o soba Mbyapé, ele mesmo já teve que intermediar conflitos a respeito, um deles, por exemplo, citado por Milena Argenta (2012, p. 121) em sua obra:

No dia em que cheguei ao Umbú, Beiapé deslocou-se até a região do Kapolopopo, nos limites com a circunscrição do Virei, numa reunião com os sobas de lá na tentativa de apaziguar um conflito latente entre alguns mucubais que roubaram uma manada de mucurocas, e estes por sua vez armaram-se com seus porretes e Katanas para reaver o que lhes foi tirado a todo custo.

Cabe salientar que, nessa e em outras situações de conflitos, a presença e intervenção do soba é fundamental, visto que ele é um membro da sociedade de grande respeito entre todos. Os sobas também intermediam “questões menos conflituosas, como o controle e monitoramento dos efetivos populacionais, mediam a comunicação e informação nas regiões das quais estão encarregados, estabelecem e regulam relações com as instituições externas e o Estado” (ARGENTA, 2012, p. 122).

Enfim, inúmeras outras situações continuam presentes entre as populações de pastores transumantes que circulam nesses espaços que englobam parte do território angolano e namibiano e conjugam o Parque Nacional do Yona e o parque do Skeleton Coast na área transfronteiriça. Mas nem tudo do que foi visto e observado é possível aqui desenvolver, pois carecemos das inter-relações necessárias para que se tenha um entendimento mais apropriado de totalidade.

As experiências em Njambasana, no vale do Kuroka

Depois de desenvolvidas as atividades em diferentes espaços do Parque do Yona, o grupo retornou ao litoral, mais especificamente à cidade de Tombwa, tomada como local de apoio no período de realização das atividades na região do Kuroka e nas estruturas do CE.DO – Centro de Estudos do Deserto³⁰ (Figura 8.39). Esse foi criado em 2007 e teve a coordenação do professor Samuel Rodrigues Aço até seu falecimento, em 2014. O centro realiza estudos nas áreas desérticas de Angola, visando ao conhecimento de suas características socioambientais, a proteção dos ecossistemas e o desenvolvimento adequado às culturas e sociedades locais. Considerando algumas dificuldades infraestruturais, os trabalhos em Njambasana tiveram um tempo mais reduzido em relação ao ocorrido no Yona, com atividades práticas de observação *in loco*.

30 Havia sido definido inicialmente que o grupo ficaria alojado no CE.DO, porém, preferiu-se o deslocamento diário (aproximadamente cinquenta quilômetros) entre o CE.DO e a cidade de Tombwa, cuja estadia nos foi proporcionada pela administradora adjunta do município, Benvenida Luzia da Graça Mateus, cedendo ao grupo o espaço físico e logística de deslocamento ao deserto, bem como contatos prévios com a comuna do Yona, cujas atividades acabaram ocorrendo antes.



Figura 9.39 – Em Njambasana, o CE.DO e seu espaço de formação profissional, artes e ofícios. Fonte: foto de Nazareno Campos.

Pelo que nos foi relatado por membros da comunidade, em julho, toda a região está em pleno período de seca, razão pela qual encontramos pouco gado na área, que deveria possivelmente estar em processo de transumância, a procura de melhores fontes de água e pasto. O lago, que nos períodos de cheias do Kuroka aparece no espaço geográfico de Njambasana, existe ainda por um bom período após o rio já estar seco, mas não se fazia presente nesta época do ano (mês de junho) em que lá estivemos, permanecendo, contudo, alguma umidade, percebido no verde da paisagem. (Figura 8.40).



Figura 9.40 – Área do lago Njambasana durante o período de seca. Fonte: foto de Nazareno Campos.

A presença de umidade fica ainda evidenciada em alguns elementos na paisagem, como focos de fumaça percebidos em Njambasana que, segundo relatos do soba Antônio Mbyapé,³¹ indica que grupos de agricultores estão queimando o mato seco e aproveitando o espaço que ainda resta para plantar – milho, feijão, batata doce, tomate, couve, repolho, cebola. Os considerados mais ricos possuem estrutura de ponteiros que perfuram o solo e extraem água, podendo assim plantar constantemente no mesmo lugar. Os agricultores conseguem as sementes no Tombwa, em cooperativas, como parte de programa institucional federal. Distante dali, bem próximo ao litoral junto à foz do rio Kuroka, em Tombwa, percebemos a presença de agricultores plantando no leito do rio, aproveitando-se da umidade que ainda permanece. O Njambasana se caracteriza, portanto, por um oásis às margens do Kuroka no meio de uma vasta região desértica. Isso fez com que algumas populações deixassem gradativamente de serem transumantes e se fixassem, embora boa parte delas tenha familiares com gado *no mato*, isso é, nas áreas de pastagens naturais afastadas do lugar.

Argumenta ainda o referido soba que, nos últimos quatro anos, choveu o suficiente para os animais. Mesmo assim, é realizada a caminhada diária numa média de três a quatro quilômetros até encontrarem água nas cacimbas, conforme detalhada descrição de Milena Argenta (2012, p. 224):

As cacimbas são poços artesanais cavados no leito seco de um rio, cuja proximidade é determinante nos percursos de transumância dos diferentes grupos de pastores. É um lugar de encontro de diferentes famílias, gerações, mulheres e homens em visitas matinais que se prolongam ao longo da tarde com o beber dos rebanhos e o secar dos panos, as brincadeiras juvenis e o banho fresco com a água salobra que brota da terra. Nas zonas afastadas onde se encontram as pastagens naturais, as cacimbas são a única fonte de água durante quase um ano inteiro de seca, onde os pequenos levam os cabritos para beber e os grandes levam os bois, as mulheres levam baldes e bacias para lavar os panos, e galões de vinte litros, que serão preenchidos e carregados nas costas de uma mula no caminho de volta para casa.

Os vários caminhos de trajeto do gado são conhecidos desde tempos imemoriais. Os bois conhecem bem os locais onde há água, árvores de boa sombra onde possam deitar, e onde há capim; portanto, é o gado que acaba definindo o caminho. No geral, nos trajetos mais curtos, o gado que não possui vitelos fica solto no espaço em que se encontra, mas os que possuem vitelos retornam para o ponto de partida, até que aqueles deixem de mamar, o que define o movimento ser diário. Portanto, o trajeto à procura de capim e água no Kuroka não é de tempo longo,

31 Um dos poucos remanescentes do povo e língua kwepe e que atualmente está basicamente absorvido pelo povo e língua mukubale.

diferente do que ocorre no Yona. Mas já houve períodos de extrema seca em que muito gado morreu por falta de água e até de alimento, e, nesse caso, acabam também ocorrendo os movimentos longos, caracterizando a transumância, onde gado do Umbú, por exemplo, lugar de origem e onde vivia o soba Mbyapé, tem que ir até o Yona, um trajeto que, conforme especificado pelo soba, pode superar os cem quilômetros.

Atualmente, o soba Mbyapé vive no bairro chamado Túe, distante cerca de três quilômetros do CE.DO (Figura 9.41), desde que assumiu o cargo de primeiro secretário do MPLA no Kuroka. Ele afirma possuir, nos períodos de chuva, entre quinhentas a mil cabeças de gado, argumentando que aqueles considerados mais ricos chegam a ter três mil, e há casos inclusive de pessoas que têm até doze mil cabeças. Diz ainda que nem todos possuem bovinos, e nesse caso pode haver, da parte de quem tem gado, o “empréstimo” de bois, isso é, ceder alguns garrotes já desmamados para que essa outra pessoa os crie para si, sendo que é o proprietário dos bois quem controla o processo.³²



Figura 9.41 – Uma vista parcial do bairro Túe, onde vive o soba Mbyapé. Fonte: foto de Nazareno Campos.

Entre muitas das populações pastoras do deserto, não há venda do gado, sendo o leite e subprodutos (como uma espécie de iogurte) a base da alimentação, haja visto que o gado é criado com a intenção de possuírem quanto mais puderem (sinal de riqueza) e não de consumirem. Assim sendo, a carne só é consumida

32 Se por acaso aquele que recebeu “de empréstimo” o gado vier a falecer, e a questão da confiança em relação ao que cedeu estiver abalada ou não mais existir, pode ocorrer deste último pegar de volta o gado que havia cedido.

em ocasiões especiais. O soba Mbyapé cita algumas delas: em um funeral (como aquele que presenciamos no Yona); na comemoração dos 15 anos de uma filha, cuja atribuição em realizar a festa é do pai; em festa de casamento, que tem se tornado algo comum na atualidade; nas cerimônias oferecidas em determinadas ocasiões, como em doenças na família; e em homenagem aos espíritos ancestrais, conhecido por *Kulikutila*, em que são mortos de três a quatro bois e participam familiares que por vezes viajam longas distâncias para vir à festa. Embora o soba não nos tenha evidenciado diretamente, Argenta (2012) afirma em sua pesquisa que o consumo de carne também está presente em situações de nascimentos e no período da circuncisão dos meninos; e Carvalho (2000, p. 173), ao comentar sobre os Kuvale em Vitetehombo, afirma que: “podem certas famílias abater um cabrito de vez em quando. Mas apenas quando há de fato muita fome, e é só para alguns, para os mais necessitados”.

Mas há também grupos que comercializam, embora nem sempre todo o gado ou aquele considerado melhor, preferindo, por exemplo, comerciar um touro já mais velho ou uma vaca que já não dá mais cria. Há, inclusive, comerciantes que saem de Namibe e levam à área desértica produtos como arroz, farinha, fubá, trocando por gado, principalmente em período de seca. Ainda quanto ao comércio, há toda uma relação que é baseada em um direito costumeiro, com uma forte oralidade. Segundo afirma Caley (2005, p. 200), o costume, de tanto ser repetido, “[...] acabou por traduzir a ideia de norma, não escrita, evidentemente, e passou a ser conhecida e experimentada pelos povos que a praticam através dos tempos”. O que certamente acontece também em relação a Angola como um todo e região do Kuroka e Yona em particular.

Algo que percebemos, não só no Kuroka, mas também no Yona, foi a pouca presença de cavalos e, embora se perceba em maior quantidade, de burros, possivelmente pelo fato de serem considerados animais de mais difícil acesso, só possível àqueles considerados mais ricos. Não obstante, cabe ressaltar que, para o nosso padrão ocidental de diferenciação social, pouco se consegue distinguir quem é mais ou menos rico. Se necessitaria de um tempo substancialmente maior para se compreender com mais precisão o que representa para essas populações de pastores transumantes a diferenciação social inter e intragrupo. Certamente, o número de gado que cada família possui é um diferencial importante; terra não parece ser um problema, visto que ela tem um forte sentido de uso comum, e não de propriedade. Mesmo o domínio das fontes de água e de pastagens recai numa tradição de uso comum.

Salienta-se que, fora do espaço específico dos bairros e sambos, ou de outros espaços característicos de vivência das tradicionais populações dos povos pastores transumantes, como junto às cacimbas ou no mato, observou-se que, tanto na localidade de Njambasana como na comuna de Yona, há todo um aspecto de

urbanidade, com a presença do poder público (provincial, nacional), por meio do setor administrativo, da escola, centro de saúde, água encanada, luz elétrica e as novas casas de alvenaria, padronizadas, construídas pelo governo, contrastando com as tradicionais moradias em madeira e palha (Figura 8.42).



Figura 9.42 – O aspecto diferenciado entre as novas e as tradicionais casas. Fonte: foto de Nazareno Campos.

A luz elétrica é proporcionada por um pequeno gerador local, e só é possível entre as 18 h e 22 h. Quanto às novas casas padronizadas, tivemos informação de que há famílias que as recebem, ocupam por um tempo e depois acabam voltando para sua tradicional casa. Segundo consta, em um clima desértico, de grande amplitude térmica diária, as casas de alvenaria acabam por ser muito quentes durante o dia e frias à noite, razão que pode explicar seu abandono; além do que, considerando as próprias diferenças em relação à nossa cultura ocidental, a noção de praticidade e conforto é certamente diferente.

Considerações finais

Concluídos os trabalhos na região desértica do sudoeste angolano, retornou-se à Luanda para possíveis complementações e término das atividades. Nisso, foram realizadas ainda algumas reuniões de trabalho, destacando-se o encontro com pesquisadores da área de geografia e biologia do Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED) em Lubango,³³ capital da província de Huíla, os quais

33 Mais especificamente com a professoras Fernanda Lage (área de biologia) e Valter Chissingui (geografia).

chamaram a atenção para a participação do Ministério do Ambiente em projeto sobre transumância no sul de Angola desde 2013, incluindo as províncias do Namibe, Huíla e Cunene. Estivemos, também, na Faculdade de Ciências Sociais da UAN em Luanda, com a vice-decana, professora Luzia Conceição Pitra Milagre, e com o professor Luiekakio Afonso (da área de geodemografia), tencionando o estreitamento de laços entre esta Faculdade e o projeto Kadila. Em termos gerais, a experiência vivenciada em Angola em junho de 2015 foi muito importante e bastante proveitosa, contribuindo no desenvolvimento das atividades inerentes ao projeto Kadila.

Havia de minha parte grande desconhecimento quanto à realidade das regiões desérticas do sul angolano e de suas populações de pastores transumantes, o que não era muito diferente em relação aos pesquisadores angolanos, acostumados ao meio urbano de uma metrópole como Luanda. Assim, a vivência que tivemos no deserto do Namibe, mesmo que por um curto espaço de tempo, foi fundamental para o acúmulo de conhecimentos sobre a região, como os diferenciados aspectos de sua sociedade, economia, cultura e meio ambiente. Nisso, pudemos observar que, nos espaços geográficos em que a pesquisa ocorreu empiricamente – vale do Kuroka em Njambasana e Parque Nacional do Yona – há uma grande riqueza e heterogeneidade de paisagens, povos e culturas, presentes em diferentes aspectos de sua vida diária. Observaram-se as especificidades em cada tipo de povo cuja transumância é parte inerente de sua vida, quanto à ocorrência ou não de comércio de gado; as suas inter-relações e/ou influências com o meio exterior; e, inclusive, as transformações sofridas no transcórrer do tempo, ao se comparar os elementos constituintes do passado em relação ao presente.

Todavia, a heterogeneidade, bastante interligada a relações sociais e de produção pré-capitalistas, não é constante, nem no tempo nem no espaço. Ela sofre uma incessante pressão de elementos que fomentam a homogeneização, que já são percebidos nos relatos, documentos e referências coloniais, com grande carga de preconceitos e uma imagem de África que não é a mesma que vê o próprio povo africano. Os preconceitos não só permanecem, como até se ampliam, dependendo dos diferentes contextos socioculturais e econômicos. Eles estão hoje dominados pelo discurso da modernidade, que evidencia um olhar depreciativo em relação a diferentes populações, como é o caso dos povos pastores do deserto.³⁴ No *site*

34 Milena Argenta (2012, p. 64) chama a atenção para o filme-documentário “Pastores do Deserto”, do diretor Tando Minguiedy, exibido em 2011 no IV Festival Internacional de Cinema de Luanda, em que aparece um determinado empresário defendendo que o sistema produtivo daquelas populações é irracional, por não gerar, no seu entender, riqueza para a província. Nesse mesmo documentário, a administradora do município do Virei conclama empresários a aplicarem na região, na criação de gado.

(www.rtp.pt/programa/tv/p26733) é exposta a seguinte afirmação: “Atualmente, esta sociedade sofre as ameaças da globalização, mas apesar dos inúmeros projetos que muitos consultores e investidores projetam para o Namibe, não será fácil alterar os hábitos destes nómadas” – qual seja: a tradicional alusão de que povos desse tipo são contrários ao progresso.

É preciso não esquecer que nisto tudo há também a presença do Estado. Este fomenta a modernização através de vias institucionais, a exemplo dos programas de extensão rural, o que não é privilegio de Angola, mas tem sido a tônica na maioria dos países na atualidade, seguindo a dinâmica dos interesses do capital.

Nessas visões, a realidade é analisada não em sua totalidade e em toda sua diversidade, mas numa lógica dicotômica em que se contrapõe o “civilizado” e o “atrasado”, incorporando, no entender de Argenta (2012, p. 70), “noções presentes no projeto de desenvolvimento e modernização difundido aos quatro cantos do país, que em algumas ocasiões contrapõe o étnico ao moderno, e proclama a unificação de todos os povos sob o manto da nação angolana”, em detrimento das especificidades regionais e locais. O que muitas vezes é corroborado pela institucionalização da autoridade tradicional dos sobas e usa inserção aos ditames do MPLA.

Enfim, este “descompasso entre uma visão desenvolvimentista redentora e acelerada e as experiências marcadas pelas práticas locais” (BITTENCOURT, 2010, p. 139), situação constante no período colonial, pouco parece ter mudado com a independência. As classes dominantes, considerando seus interesses, fazem permanecer e até ampliar esse descompasso, em que inúmeras populações tornam-se cada vez mais descon sideradas, invisibilizadas, caracterizadas como sinônimo de atraso, mesmo que determinados programas governamentais tentem fortalecê-las.

Referências

AÇO, S. R. *O centro de estudos do deserto*. Njambasana: Kadila – Observatório da Transumância, 2014. Disponível em: <<http://kadila.com.br/o-centro-de-estudos-do-deserto/>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

ARGENTA, M. *Marcas da etnicidade: indumentária e pertença no Curoca, sudoeste de Angola*. 2012. Dissertação de Mestrado – CFH/UFSC, Florianópolis, 2012. 173 p.

BITTENCOURT, M. Angola: tradição, modernidade e cultura política. In: REIS, Daniel Aarão et al. (Org.). *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

CALEY, C. *Contribuição para o pensamento histórico e sociológico angolano*. Luanda: Editorial Nzila, 2005. (Coleção Ensaio, v. 39).

CARVALHO, R. D. de. *Vou lá visitar pastores*. Rio de Janeiro: Griphus, 2000.

DINIZ, A. C. *Angola e o meio físico e potencialidades agrárias*. Lisboa: ICP – Instituto da Cooperação Portuguesa, 1998.

GEO – África. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1977. v. 5.

Governo Provincial do Namibe (Coordenação de Miguel A. C. e Maria E. V. O.). *Namibe: Terra da felicidade*. Luanda: Chá de Caxinde Editora, 2014.

INE – Instituto Nacional de Estatística. *Resultados preliminares do recenseamento geral da população e da habitação de Angola – Censo 2014*. Luanda, 2014.

Concertação em Luanda: Apresentando plano municipal de desenvolvimento.

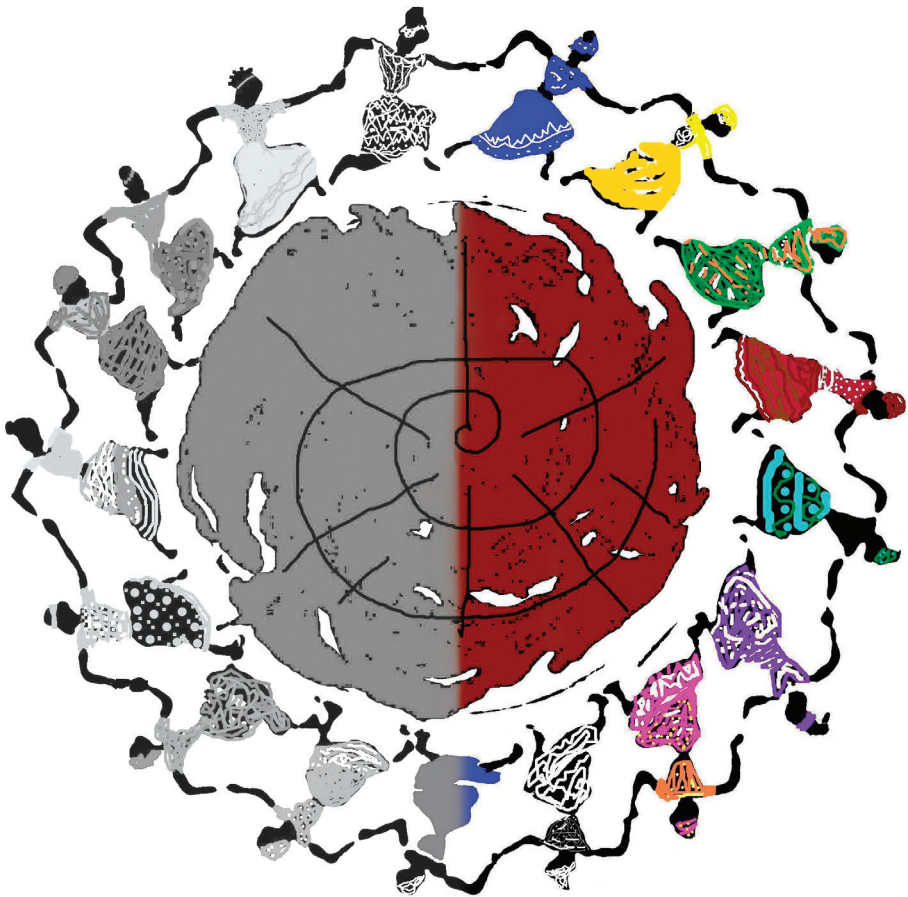
Consertação em Luanda: Apresentando plano municipal de desenvolvimento. *Jornal de Angola*, Luanda, 2015. p. 5.

SIMÕES, N. Algumas notas sobre a economia de Angola. *Boletim da Agencia Geral das Colônias*, Lisboa, ano 5, n. 47, p. 3-36, 1929.

TORRES, M. J. de M. *O distrito de Moçâmedes nas fases da origem e da primeira organização (1485-1859)*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca: Agência Geral das Colônias, 1950.

Parte III

Angola: pertença étnica, línguas e literaturas



10

CAPÍTULO

Indumentária e pertença étnica no Curoca,³⁵ sudoeste de Angola

Milena Argenta

Antropóloga, pesquisadora do NUER

Em Angola, região sudoeste, a aproximadamente novecentos quilômetros da capital, Luanda, encontra-se a província do Namibe, cuja capital tem o mesmo nome, Namibe. No caminho por terra partindo do Lubango, capital da província vizinha da Huíla, a descida da serra da Chela impressiona não apenas pela beleza dos *canyons* cortados por uma estrada íngreme e curvilínea, mas também pelo desnível. São dois mil metros de uma descida cuja base começa a anunciar o deserto que se aproxima. A cidade do Namibe já desfruta do clima desértico, muito calor ao longo do dia, enquanto o sol ainda se mostra forte em tons amarelo avermelhados, seguido por uma neblina fria que parece apenas aguardar a descida dos últimos raios refletidos na linha do mar. Do Namibe, o deserto se exhibe dos dois lados da estrada de linha reta infinita em direção ao município do Tombwa.

Meia hora antes da chegada ao Tombwa, pela estrada recentemente reformada e asfaltada, algumas pedras, tijolos e uma roda de bicicleta do lado esquerdo indicam o local exato da picada que leva ao parque nacional do Iona e, ainda, à foz do rio Cunene, divisa entre Angola e a Namíbia. O Curoca fica no caminho,

35 Termo também escrito com k (Kuroka), que provém, segundo Aço, neste mesmo volume, de Onkokwa.

é uma povoação³⁶ que pertence ao município do Tombwa, onde se estabeleceram diversas famílias à margem de uma lagoa formada pela cheia do rio Curoca, cujo nome se estende a toda a região por onde passa. O rio fica seco durante a maior parte do ano, a lagoa permanece e enche de vida o deserto que a cerca – um oásis, com toda a beleza e poesia que o termo sugere, chamado Njambasana. Lá, e somente lá, em meio ao vasto território desértico às margens do rio Curoca, é possível cultivar milho, feijão, tomate e cebola na areia úmida do leito seco do rio, e por isso Njambasana tornou-se uma espécie de aldeia, um centro onde se fixaram populações transumantes que muitas vezes praticam também a pastorícia no interior, onde crescem as pastagens naturais. Ou melhor, os que se fixaram já não são transumantes, mas têm gado nas mãos de familiares lá “no mato”, como costumam se referir às regiões das pastagens naturais afastadas desse povoamento.

O Curoca é um importante ponto de passagem dos viajantes que seguem para o parque do Iona, uma reserva nacional que atrai muitos turistas de diversas partes do mundo. Por isso, há sempre um fluxo de pessoas que vão e vêm em grandes caminhões ou caminhonetas 4x4. Entretanto, é difícil precisar o número de habitantes dessa região, já que o último censo populacional de Angola foi realizado nos anos 1970. Durante o recadastramento eleitoral que ocorreu em 2011, a estimativa era de que quinhentas pessoas comparecessem à seção organizada pela comissão eleitoral do governo de Angola, o que inclui não somente os que vivem em Njambasana como também as famílias de criadores de gado que se espalham pela região desértica das pastagens naturais, o “mato”, atingindo as imediações da zona territorial do município do Virei, ao norte.

No “mato” não há povoadamentos ou qualquer estrutura de urbanização, mas unidades domésticas de famílias³⁷ dispersas pelo território. As ongandas são residências fixas onde vivem os mais velhos, as crianças e mulheres. São também o porto seguro dos homens, que costumam passar mais tempo nos sambos – acampamentos temporários que mudam de localização em função do pasto e da água. O “mato” onde me estabeleci para realizar minha pesquisa de mestrado é uma área chamada Umbú, a setenta quilômetros de Njambasana por estradas de areia que desafiam a ousadia dos carros de pequeno porte. Essa área localiza-se

36 A divisão territorial da República de Angola apresenta dezoito províncias, que se dividem em municípios, e estes, por sua vez, em comunas. Nas zonas rurais, há ainda as povoações, que possuem menor densidade ou urbanização que as comunas. A província do Namibe possui cinco municípios e onze comunas, de acordo com o ministério da administração do território. O Curoca ainda não é considerado uma comuna por não possuir um posto policial, o que já estava em construção quando realizei a pesquisa de campo, em 2011.

37 Utilizo o termo família de acordo com Héritier (1989, p. 85) na enciclopédia Einaudi: “unidade econômica de produção e consumo, lugar privilegiado de exercício da sexualidade entre parceiros autorizados, lugar de reprodução biológica e da socialização dos filhos”.

no limite entre as circunscrições dos municípios do Tombwa e Virei. Com a viagem, a vista se transforma: da areia pura com esparsas formações rochosas que mais parecem esculturas de terra, para uma savana vasta e extensa de arbustos retorcidos, uma fina camada de capim seco, amarelado, e morros de pedra que rompem a planície da paisagem – imensidão desconhecida, aparentemente vazia de gente, onde me vi tomada por uma estranha euforia na chegada ao poente. Desse modo, passei quase três meses no território mais amplo designado Curoca, e dividi meu tempo entre essas duas localidades: “o mato”, região afastada da costa onde a vegetação característica das savanas e estepes alimenta o gado e permite aos pastores deslocarem-se em transumância com seus rebanhos ao longo do ano; e a lagoa, onde as famílias que lá se fixaram podem desenvolver uma agricultura de subsistência e muitas vezes até comercializar alguma colheita abundante no mercado do Tombwa.

O território do Curoca foi ocupado por populações que atualmente se auto-declararam mucuroca,³⁸ mas são identificadas pelos demais como cuissi, e também receberam dos colonizadores, que por lá passaram, ainda nos primórdios da colonização portuguesa, a designação de “pré-banto”, ou vátua. Nessa categoria entraram também outros curocas,³⁹ considerados os “puros” curocas por terem sido os primeiros a se estabelecer às margens deste rio, os cuepes. Há ainda os cuvale ou mucubais (*ovakuvale*), população emblemática do sudoeste de Angola (juntamente com os *ovahimba* e outros subgrupos herero) de quem os curocas incorporaram a língua, a cultura material e a pastorícia. Os mucubais são vizinhos, ocupam a área que envolve o município do Virei, ao norte, e foram classificados no grupo banto, como a vasta maioria da população de Angola. Meus interlocutores são as populações do Curoca, os cuepes e os chamados cuissis, mas ao longo

38 Nas línguas banto, usa-se o prefixo *ova* como indicativo de plural, e *mu* para indicar o singular. Assim, o termo *ovakuroca* seria no plural o equivalente a *mukuroca* no singular. A linguagem comum que encontrei no Curoca utiliza o prefixo *mu* em todos os nomes, formando o plural apenas acrescentando-se o S: *mucurocas*, *mucuissis*, *mucumbundos*, por exemplo. Nas referências a que tive acesso, as grafias variam muito; Redinha (1974) opta por uma grafia em língua portuguesa, utilizando C em vez de K e U no lugar do W, e forma o plural como se faz na língua portuguesa, acrescentando-se o S: *curocas*, *cuepes*, *cuvaes* ou *cuissis*. No entanto, o autor mantém entre parênteses as referências às grafias em língua banto. Adotarei o mesmo padrão, com a utilização eventual, quando me parecer pertinente, das outras grafias em itálico, sugerindo que se trata de uma variante linguística. Nas citações, serão mantidas as grafias utilizadas pelos autores.

39 O termo Curoca é uma designação de ordem geográfica mais do que étnica, como ressaltado por Estermann (1960) e Cruz (1967), já que todas as populações que se estabeleceram nas proximidades desse rio podem ser chamadas assim. Escolhi utilizá-lo principalmente porque os sujeitos aos quais esta pesquisa se dedica se autoidentificam assim.

do texto mencionarei também os Mucubais, visto que eles são a principal referência de uma cultura pastoril que se expandiu para além das fronteiras territoriais e étnicas. As populações do Curoca falam como os mucubais, vestem-se como eles, alimentam-se, criam gado, carneiros, cabritos e organizam-se socialmente como eles há mais de quatro gerações, e muitas vezes reivindicam para si uma identidade mucubal.

Neste artigo, apresento uma análise dos processos de construção de identidades no Curoca, a partir de alguns elementos de visibilidade mobilizados como símbolos de pertença étnica, e procuro problematizar o modo como esses diferentes elementos estéticos, exibidos publicamente nos corpos dos sujeitos, atualizam processos de identificação e diferenciação interétnica. Na região sudoeste de Angola, a indumentária atua enquanto um signo de comunicação visual, que torna públicas e visíveis as concepções estéticas e os diversos aspectos da vida social a elas vinculados.

No plano da indumentária, a identificação se amplia a um universo cultural compartilhado entre mucurocas e mucubais, porém, isso não significa que as distinções entre os grupos estejam permanentemente diluídas. Há, ao contrário, diversos contextos em que a diferença é atualizada. Estamos diante de dois processos que se desenvolvem simultaneamente: diferenciação e manutenção das fronteiras entre os grupos nas sutilezas das pronúncias da mesma língua, na ocupação do território e nos discursos sobre procedências; e identificação e ampliação do pertencimento evidenciado por uma cultura material, cosmologia e organização social comuns.

Indumentária e enfeites corporais – marcas identitárias

Estas reflexões partem dos estudos sobre etnicidade, especialmente a obra de Fredrick Barth e sua ênfase nos fluxos e fronteiras das identidades étnicas,⁴⁰ com o reconhecimento de que a identidade étnica é uma dentre as várias identificações disponíveis para um sujeito, que pode ser igualmente manuseada, exibida ou ignorada de acordo com situações particulares. Diversos elementos podem ser mobilizados pelos sujeitos para delimitar fronteiras e conferir-lhes distintividade, como a religião, a economia, a organização social, a cosmologia, o parentesco, a estética, cantos, danças e ritos. Aqui, meu interesse particular está nos signos de classificação visível, como as vestimentas, pinturas, tatuagens, adereços e adornos corporais, penteados, além de outros elementos que, no plano estético e relacional, demarcam publicamente o pertencimento, incluindo os sujeitos que ora

40 Ver Barth (1969) apud Poutignat e Streiff-Fenart (1998); Royce (1982); Hall (1996); Amselle (1999).

se diferenciam em grupos específicos, numa identificação à cultura pastoril dos mucubais. A decoração corporal é uma maneira de distinguir o homem enquanto um ser social distinto de outros alheios ao seu grupo social (EBIN, 1979). Ao decorar o corpo, o indivíduo comunica seu pertencimento a um grupo social, fazendo uma distinção precisa entre os que pertencem a uma sociedade e aqueles situados fora de seus limites. Assim, o corpo torna-se um espaço privilegiado que permite a visualização das convenções culturais transpostas para o campo estético (MARTINS, 1989, p. 19): “colares, pulseiras, argolas, batoques, brincos, anéis, cintos, pinturas, penteados, cicatrizes emblemáticas etc. fazem parte de uma infinidade de modelos e tipologias de enfeites, insígnias e amuletos que transformam o corpo em autênticos mostruários de imaginação e poder”. Nessa lógica, os adornos africanos, enquanto expressão sociológica que atualiza individual e coletivamente um culto próprio de beleza, ritualismo e simbolismo, aparecem em suas múltiplas formas de apresentação como um requisito indispensável de interação social (Ibid.).

Durante minha pesquisa de campo no Curoca, nas ocasiões em que eu me encontrava de passagem com algum visitante eventual cujas impressões e conhecimentos em relação às populações locais não chegavam aos detalhes das diferenciações sutis entre os grupos, eu costumava perguntar quem eram as pessoas que viviam ali, na tentativa de perceber como eram identificadas à primeira vista. Nesses casos, a identificação costumava ser imediata: “aqui vivem os mucubais, dá pra ver só pelos panos que vestem, aquelas coisas que as mulheres usam na cabeça e os dentes”.

A primeira marca que se sobressai no sorriso receptivo ao novo visitante, uma das características mais marcantes da estética local, são as moldagens dentárias – o hábito de se lixar os dois dentes dianteiros da arcada superior, formando uma ponta na extremidade, e de se extrair quatro dentes da arcada inferior. Minhas tentativas de explicar tal hábito ou de encontrar uma aplicação para esse tipo de prática corporal resultaram sempre na mesma explicação: “quem tira os dentes significa que é mucubal”.⁴¹ Esse procedimento é realizado quando ainda são crianças, por volta dos doze anos, e é algo do qual as pessoas se orgulham, por fazer referência à identidade local. Na povoação de Njambasana, por exemplo, onde já vivem famílias de diversos grupos étnicos e procedências regionais, um sujeito é à primeira vista associado aos mucubais ou aos “de fora” se apresentar

41 Apesar de meus interlocutores apontarem estas moldagens dentárias como algo que os distingue como mucubais, elas também são praticadas entre outros grupos da região sudoeste. Sergio Guerra (2010, p. 85) menciona as extrações dentárias como uma característica dos herero, e apresenta testemunhos de diferentes grupos étnicos relativos ao caráter distintivo dessa prática.

ou não as moldagens dentárias. Foi nessa lógica que, após dois meses de pesquisa de campo, circulando entre famílias mucurocas na região do Umbú, Njambasana e no bairro do Tjitete, um dos filhos de um soba⁴² local me desafiou sorridente: “se tu quiser viver mesmo aqui vai ter que tirar os dentes!”. As vestimentas de ambos os sexos se compõem de dois tecidos coloridos,⁴³ adquiridos nos mercados dos municípios ou nas trocas com os comerciantes que abastecem as regiões longínquas, presos por uma tira de couro que envolve os quadris, *tyitati* à frente e *tyinkwane* atrás.⁴⁴ Nas mulheres, o pano da frente é um pouco mais curto, acima do joelho, cuidadosamente fixado nos quadris para que tenha um efeito frisado e com bastante volume, enquanto o de trás fica esticado e se alonga até a panturrilha. Os homens apenas prendem *tyitati* e *tyinkwane* na tira de couro dos quadris formando uma camada de tecido duplo à frente e outra atrás, com aproximadamente o mesmo comprimento. Uma variação masculina muito comum na amarração das vestes se faz com apenas um pano envolvendo os quadris e as pernas, de modo que se cria um efeito de camadas sobrepostas em espiral. Mulheres adultas e moças que já passaram pela festa de puberdade podem usar ainda um terceiro pano cobrindo os dois primeiros, *mandjaleca*. O tronco desnudo é enfeitado com colares de miçangas de comprimentos variados, podendo posicionar-se rente ao pescoço ou cruzados no dorso. Fios de couro e colares feitos com sementes, dentes ou chifres de carneiro ou cabrito também são muito apreciados. Nas mulheres, outra marca ressaltada como característica da identidade mucubal são as tiras de couro que comprimem a parte superior dos seios, *viamizilo*, utilizadas também na idade adulta, após o nascimento do primeiro filho. Sobre este adereço, diversas mulheres ressaltaram que esta maneira de se fixar os seios com as tiras de couro espiraladas, na idade em que “as mamas começam a cair”, significa que a mulher é mucubal.⁴⁵ Nas páginas que seguem, procurarei demonstrar o modo como al-

42 Soba é como são chamadas as “autoridades tradicionais” que podem ser encontradas em todo o território angolano. Exercem funções de liderança nas comunidades rurais e atualmente trabalham vinculados às administrações municipais. Os “cargos” se dividem em soba grande, soba, soba sekulo e soba adjunto.

43 Tratam-se dos tecidos do tipo wax-print (estampas em cera) encontrados em diversos países da África subsaariana. Manufaturados na Europa para o mercado africano desde o século XIX, esses tecidos atualmente são fabricados também em larga escala na China, e são reconhecidos internacionalmente como “autenticamente africanos”. Uma análise muito interessante da circulação desses tecidos no mercado internacional e o modo como se transformaram em um dos principais símbolos de “africanidade” pode ser encontrada em Sylvanus (2007).

44 O nome do pano usado na parte de trás do corpo varia, de acordo com quem o usa. Foram-me referidos também os nomes *onkonde*, para os rapazes jovens, e *muhoti*, para moças também jovens. Duarte de Carvalho (2000, p. 347) refere o pano da frente como “*tyitato*” e o de trás como “*tyinkwane*”.

45 Este é de fato um elemento particular aos mucubais em relação aos demais grupos herero,

guns desses elementos corporais inscrevem nos corpos dos sujeitos concepções estéticas compartilhadas, que envolvem e tornam visíveis as relações de parentesco, a cosmologia e os ritos que indicam a passagem entre estágios no curso da vida individual e coletiva. Minha abordagem se inicia com a caracterização e descrição dos adornos corporais e se amplia para outras esferas da vida social, seguindo as pistas e indicações que nos conduzem ao universo mais amplo das concepções e práticas culturais no Curoca.

Nas pulseiras, revelam-se as famílias

Um dos adereços que mais chama a atenção na estética local são as pulseiras e tornozeleiras de metal dourado brilhante, espirais de muitas voltas que reluzem de longe e enfeitam braços e pernas. São chamadas *lwuli*, e apesar de serem apreciadas tanto por homens quanto por mulheres, são elas as que mais prezam por essa preciosidade. *Lwuli* não é apenas um objeto de grande valor estético, é um artigo de luxo, já que se paga em torno de 150 Kwanzas (1,5 dólar) por cada uma das voltas da espiral, e as mais suntuosas chegam a ter mais de trinta voltas. Ouvi rumores de que essas espirais indicariam a quantidade de bois daquele que as utiliza, ou do marido, se for usado por uma mulher, e assim seriam indicativos de riqueza. Questionadas sobre esta explicação, as mulheres com quem conversei disseram que não se trata necessariamente da quantidade de bois, mas continua sendo um indicativo de riqueza, já que custam caro e apenas aqueles que possuem riquezas em bois podem adquiri-las. De fato, as únicas mulheres que encontrei ostentando três ou quatro dessas peças, as mais longas que vi, foram as esposas de dois grandes criadores da região do Umbú, reconhecidos pelos vizinhos como ricos proprietários de grandes manadas.

O uso desse adorno segue ainda uma regra. Na ocasião do falecimento de algum membro da família, a retirada da espiral de uma das pernas ou braço é um indicativo de luto. Por isso é imprescindível o uso de um fio de miçangas brancas nos tornozelos, *tyingole*, quando a ausência de *lwuli* decorre apenas do fato de não o possuir, ou de tê-lo presenteado a uma das filhas, por exemplo. O uso de *tyingole* certifica o observador de que não houve mortes recentes na família, enquanto a ausência de qualquer adorno nos tornozelos ressalta que a pessoa vive um período de luto. É interessante notar que quando se trata do falecimento de um membro da família da mãe, o *lwuli* é retirado da perna ou do braço esquerdo, e se o falecido for da família do pai, retira-se esse adorno do lado direito.

É importante perceber que esse pequeno detalhe se revela apenas nos tornozelos, pois ainda que estejam de luto e tenham retirado o *lwuli* dos braços, há

cujas mulheres não têm esse costume de fixar os seios com as tiras de couro.

outras pulseiras que permanecem. Uma delas se chama *tjinunga*, em metal também dourado, achatado e rígido, com detalhes trabalhados e uma abertura que permite colocá-la no pulso. Na cor dourada é apenas decorativa, e na cor cinza escuro (similar à prata envelhecida) com detalhes trabalhados em riscos, chama-se *tjiwela*, e é usada por adultos cujo pai ou algum dos irmãos da mãe já faleceu. Os “mais velhos” costumam usar muitas, e, após a sua morte, deixam-nas aos filhos e sobrinhos.

Nota-se que as pulseiras revelam aspectos importantes das relações de parentesco vigentes, onde a linhagem materna exerce influência preponderante no sistema de descendência. De fato, são as mães que transmitem sua *eanda* (*mahanda*, no plural) às gerações seguintes, o clã com o qual um sujeito se identifica ao longo de toda sua vida. Muitos sujeitos com quem conversei identificaram prontamente a sua *eanda*, assim como a de outras pessoas próximas. Falavam disso antes que eu mesma tomasse a iniciativa de perguntar. E nesse aspecto, a noção de pertencimento se amplia para além das fronteiras do Curoca, Iona, Virei, da província do Namibe e mesmo do território angolano. Há pessoas do mesmo clã espalhadas por todo aquele deserto, e todos que pertencem ao mesmo clã são apontados como membros da mesma família, e são acolhidos onde quer que estejam, independente do grupo étnico. Nessa lógica, Ruy Duarte de Carvalho (2000, p. 149) fala de uma “mancha clânica regional” compartilhada entre todas as sociedades pastoris e agropastoris de Angola, da Namíbia e até do Botswana, na qual os mesmos clãs se repartem por diferentes grupos etnolinguísticos.

Entre meus interlocutores, foi possível identificar algumas categorias clânicas, que também aparecem nos estudos de Ruy Duarte de Carvalho entre os mucubais: *Mukwangombe* – do boi; *Mukwatyite* – das plantas, dos vegetais; e *Mukwambwa* – do cão. No Curoca, essas três categorias principais aparecem em conjunto com outros subclãs relacionados aos primeiros, segmentos que se autonomizaram total ou parcialmente a partir de determinada altura – um fenômeno característico das sociedades segmentárias. Os nomes de alguns clãs foram-me referidos pedagogicamente numa sequência que sublinha aquele que veio primeiro, e os que dele se originaram, formando sempre um conjunto triplo. Na tabela a seguir, cada coluna corresponde a um clã distinto que engloba as segmentações representadas nas linhas:

Tabela 10.1 – Três clãs principais e os que se originaram de suas segmentações

1°	<i>Mukwandiata</i> (cobra)	<i>Mukwalukune</i> (lenha, pau seco)	<i>Mukwananbula</i> (chuva)
2°	<i>Mukwambwa</i> (cão)	<i>Mukwatyite</i> (lenha fresca, pau molhado)	<i>Mukwangombe</i> (boi)
3°	<i>Mukwandumbo</i> (leão)	<i>Mukwambango</i> (pau das montanhas)	<i>Mukwanzi</i> (moscas que bebem o leite da vaca)

Fonte: Milena Argenta

Visto que uma *eanda* me foi sempre referida como uma família relacionada pela linha materna, o parentesco vai-se desenhando e se estende através de suas linhagens para além do núcleo familiar restrito, incluindo, na mesma categoria *mwangwangué* (irmão), todos os membros de uma linhagem de mesma *eanda*. Nesse grupo incluem-se, seguindo o exemplo de determinado sujeito do sexo masculino, tanto os demais filhos de sua própria mãe, *meiyo* (aquela de cuja “barriga” ele saiu), quanto os filhos/as das irmãs dela, *meiymunene* (“mãe-grande”, mais velha) e *meiynkelo* (“mãe-pequena”, mais jovem). Os filhos dos irmãos homens da mãe, por outro lado, são *mulamwangué* (primos), já que são consanguíneos, mas não são do mesmo clã. O mesmo acontece com os filhos das irmãs do pai. É entre os *mulamwangué* que ocorrem os casamentos preferenciais, ou seja, entre sujeitos de diferentes *mahanda*. Isso significa que o nosso sujeito do sexo masculino se casa preferencialmente com a filha da irmã de seu pai, ou ainda com a filha do irmão da mãe, ambos chamados pelo mesmo nome, *mulamwangué*. O diagrama a seguir representa uma parte da terminologia do parentesco relativa ao sujeito em destaque, com os familiares pertencentes à mesma *eanda* marcados com a mesma cor, enquanto os cônjuges preferenciais apresentam uma pequena marca em verde.

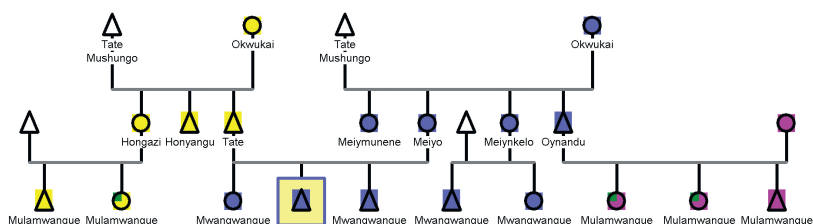


Figura 10.1 – Diagrama genealógico do casamento preferencial. Fonte: Milena Argenta

Embora a estrutura dos clãs chame a atenção para a descendência matrilinear, a influência da linhagem paterna não pode ser menosprezada. São eles, os pais, que transmitem aos filhos o seu Fogo,⁴⁶ sua sorte, que é também o Fogo da família, do curral, dos animais, da *onganda* – residência patrilocal onde o Fogo que o homem recebe de sua linhagem paterna se materializa no *elao*, o altar onde se fazem presentes os ancestrais e diante do qual este patriarca conduz as ocasiões rituais. Apesar de ter o Fogo do pai desde o nascimento, ao casar-se, uma mulher passará a ter o Fogo do marido, assim como todos os seus filhos, as demais esposas que porventura seu marido venha a ter e os filhos delas. Esta descendência do Fogo relacionada à linhagem paterna, em conjunto com a *eanda* relacionada à linhagem materna, faz com que os hereros tanto da Namíbia como de Angola sejam classificados por diversos autores enquanto sociedades de descendência dupla – “*double descent*”. Castro (2010, p. 94) argumenta que, entre os hereros da Namíbia, o domínio matrilinear da *eanda* rege os campos econômicos e as propriedades, enquanto o domínio patrilinear do *oruzo* rege o sistema religioso e político. Duarte de Carvalho (2000, p. 350-355) faz referências a esse sistema e menciona uma palavra que poderia assimilar-se ao *oruzo* da literatura sobre os hereros – *oluthi*, “lei do fogo”. Mas hesita em transplantar esta terminologia para o contexto *cuvale*, e chega a sugerir, a partir de uma análise detalhada da distribuição dos bois de um falecido aos seus descendentes maternos e paternos, que por trás do que os autores que tratam dos hereros chamam de patrilinearidade, estão de fato articulações entre a matrilinearidade do pai e a do filho. De minha pesquisa de campo no Curoca, não posso inferir mais do que o que venho descrevendo até aqui, apenas as pistas que me revelaram as pulseiras e tornozeleiras: no lado esquerdo do corpo, a família da mãe, no direito, a família do pai.

Sobre miçangas e makumukas

Logo que cheguei ao Curoca, conheci dona Maria Romana, uma senhora muito prestigiosa na região, mãe da primeira esposa do soba Beiapé, a Inês. Ela passava várias horas do dia comigo enquanto estive em Njambasana, respondia pacientemente às minhas perguntas, explicava-me tudo que podia. Por baixo do lenço que lhe cobria os cabelos, quase escondido, saltava-lhe um tufo de miçangas do lado esquerdo da cabeça, um mistério que me intrigou ao longo de toda a minha pesquisa de campo e cuja explicação ela sempre se esquivava em me fornecer. “Dona Romana, o que são essas miçangas que a senhora usa na cabeça? Por que

46 Utilizo letra maiúscula aqui, como faz Duarte de Carvalho (2000), para diferenciar o Fogo, a sorte dos ancestrais de linhagem paterna, da palavra fogo em sentido genérico, as chamas que se acende normalmente para cozinhar ou para se esquentar, por exemplo.

a senhora nunca fica sem elas?”, perguntei repetidas vezes. “Se eu tirar sinto dor de cabeça”, ela repetia a cada nova pergunta. Quando cheguei ao Umbú, vi variações da mesma peça pendurada no pescoço ou no fio de miçangas cruzado no dorso de muitas crianças pequenas, de ambos os sexos. Para as crianças, a explicação veio sem muito insistir, “é a sua avó que tá lá dentro, que lhe protege para que não fique doente”. Nas mulheres adultas, percebi o uso desse adorno apenas na cabeça, e nunca de modo generalizado como a variação infantil; ao contrário, elas eram sempre raras, o que aumentava ainda mais a minha curiosidade.

Paula, uma senhora que nasceu na região do Virei e atualmente cultiva uma pequena lavra num bairro de Njambasana, explica que quando era “miúda” andava muito doente, foi a um adivinhador e descobriram que era o espírito de sua avó que queria “descer na sua cabeça”. Fizeram uma festa, comeram a carne de um cabrito e mataram uma galinha. A avó veio e chegou a conversar com as pessoas. Depois fizeram o *hala* com o rabo da galinha, envolvido por um tufo com fios de miçangas, para a menina usar sobre a cabeça daquele momento em diante. É o espírito da avó que ficará com ela por toda a vida e lhe dará conforto e proteção. Assim, Paula nunca mais ficou doente. Às vezes a avó vem novamente, conversa com as pessoas através do corpo dela, dá conselhos e tratamento a outros familiares adoecidos. Eventualmente, quando uma criança na sua família adocece, eles fazem festa e dançam para chamar o espírito da avó, que vem “na cabeça dela” para tratá-la.



Figura 10.2 – Detalhe do adorno de cabeça chamado *Hala*. Fonte: foto de Milena Argenta.

Makumuka significa espírito, não necessariamente o espírito dos avós, pode ser também um espírito qualquer que fica “por aí vagando” e muitas vezes incorpora nessas mulheres. Quando percebem a incorporação, os familiares perguntam ao espírito o que ele quer, e ele geralmente pede carne, bebida e/ou dança e festa. O relato de Paula sugere que esse uso se inicia quando a mulher ainda é jovem, “miúda”. Notei muitas crianças pequenas usando *hala* preso aos colares, o espírito dos antepassados que os protege do mau. Mas desse modo, preso por um fio que envolve a cabeça, encontrei apenas uma menina com idade em torno dos oito anos. Todas as demais eram mulheres que já usavam lenço, ou seja, que já atingiram a puberdade.

Essa é uma das ocasiões rituais que permitem o consumo de carne, num contexto em que os animais são criados para serem acumulados e não consumidos, salvo nos eventos que implicam sacrifício ou abatimento ritual, como os nascimentos, festas de puberdade, casamentos ou falecimentos. Outra ocasião muito comentada se chama *Kulikutila*. Trata-se de uma grande festa na qual animais são abatidos, carneiros ou bois, consumidos e compartilhados entre muitos familiares que chegam a viajar longas distâncias para participar da festa. Às vezes uma pessoa fica doente e não consegue se curar. Quando vai a um adivinhador, ele pode descobrir que são os espíritos dos avós pedindo que lhe façam uma festa e lhe ofereçam animais.

Mas eu falava de miçangas, e por estes lados elas são muito apreciadas. Os colares mais comuns, de caráter apenas decorativo, usados por todos os adultos, homens e mulheres, são chamados *makwalale*, compostos por um fio geralmente duplo de miçangas amarelas, ou em intervalos médios de cores amarelo e branco, colocado rente ao pescoço. Azul é a cor do luto, e é também a cor do lenço das mulheres ao longo de todo o ano do luto. Em Njambasana, as mulheres passaram a usar um lenço preto no período de luto, mas as miçangas continuam azuis. Crianças pequenas, que adoecem com facilidade e precisam de maior proteção dos ancestrais, não podem usar as miçangas amarelas, usam apenas fios de miçangas brancas, que sugerem noções de fortalecimento e saúde, e muito raramente pretas. Com as cores “o espírito não vem”. Se colocarem as miçangas amarelas em uma criança, ela perde a proteção dos espíritos dos avós, seu corpo pode não aceitar, ela fica doente. O colar de miçangas pretas, o único que os curadores com os quais conversei usavam, favorece que “o espírito venha na pessoa”. No caso dos curadores, é o espírito do avô que age como guia nos tratamentos que fazem como *tyimbanda*.

O Curoca é uma região renomada por seus “tratadores” e “curandeiros”, sendo que há pessoas que viajam longas distâncias para buscar tratamento lá. O tempo que passei num bairro chamado Tyitete, na região de Njambasana, possibilitou-me conhecer um pouco desse universo. Lá, convivi com dois curandeiros

renomados na região. “Tem muitos”, diziam eles. Os tratamentos dependem do problema que o sujeito apresenta, porém, o mal é sempre causado por alguém, que será revelado no processo de adivinhação, e é a esse alguém que o tratamento é direcionado, para que pare de causar danos ao sujeito adoecido.

Quem faz a cura é o espírito do avô, que age através do corpo do *tyimbanda*. A arte do *tyimbanda* é desempenhada somente por homens, e transmitida pela linhagem paterna, no momento certo, indicado pelos espíritos dos ancestrais. Quando o homem fica muito doente e não consegue se curar, a adivinhação pode revelar que o espírito do seu avô lhe chama para que seja *tyimbanda* como ele. O homem vai, então, fazer uma espécie de treinamento com outro *tyimbanda* mais velho para aprender parte das técnicas. Mas esse treinamento não dura muito, pois quem de fato desempenha o tratamento é o espírito do avô, que “entra no corpo dele”. É por isso que uma das formas de se tratar envolve a saliva ou o ato de se cuspir na pessoa enferma. O *tyimbanda* cospe nos dedos ou num palito fino feito com um pequeno galho e encosta no doente, assim o espírito sai do seu corpo e atinge o corpo daquele que está sendo tratado. Outro tipo de tratamento é feito com uma planta chamada *omtjundu*, “pau de vomitar”. Quando uma pessoa está com o “coração sujo” ela toma uma bebida feita com essa planta, que também serve para tratar “maluco”. A casca da árvore é amassada até virar pó, misturada com água, e fervida. O líquido deve ser consumido a cada dois dias. Aquelas pessoas que ficam “malucas” e já não têm cura no hospital fazem tratamento com essa bebida, que lhes faz vomitar toda a “sujeira do coração”. Porém, se o sujeito “ficou maluco” porque mandou fazer feitiço para ficar rico (algo muito comentado nessas áreas, mas geralmente acompanhado de morte ou outras consequências nefastas para a saúde e prosperidade do beneficiário), não há nada a fazer, ele jamais terá cura. Conheci um rapaz que fazia um tratamento diário com esse chá. Ele usava um único colar de miçangas, dividido ao meio com duas cores, bem rente ao pescoço. De um lado só preto, do outro, miçangas vermelhas e pretas alternadas, o único com estas cores que vi em todos os lugares que visitei na região sudoeste, ao longo de toda a pesquisa de campo. O *tyimbanda* pode sugerir ao sujeito que passa por tratamento o uso de determinados fios de miçanga cruzados no dorso, chamados *omuṣahu*, geralmente nas cores preto, branco ou ainda preto e branco alternados. O colar preto e vermelho é raro, e sugere a presença de um “espírito ruim, zumbi” que está prejudicando o seu portador. E essa é mais uma dentre tantas questões da vida cotidiana que se revelam no processo de adivinhação.

Há homens que fazem tanto a adivinhação quanto o próprio tratamento, mas isso não é uma regra. Alguns são apenas adivinhadores, se chamam *mutapi*, ou são bons *tyimbandas*, mas fazem só um pouco de adivinhação. Nenhum dos dois *tyimbandas* com os quais convivi se identificou como *mutapi*. Não seria de

se estranhar que os adivinhadores não queiram ser identificados, pois têm muita responsabilidade, já que adivinham questões diversas relacionadas à vida social de modo mais amplo. Um exemplo comum é a busca de um adivinhador para identificar o responsável pelo roubo eventual de gado. E isso pode gerar muita confusão. Por esse motivo, os sujeitos costumam procurar adivinhadores em localidades distantes, entre pessoas alheias ao seu convívio mais próximo, na tentativa de garantir certa neutralidade no processo de adivinhação. Alguns viajam longas distâncias em busca de bons adivinhadores. Disseram-me que os muílas (populações de pastores da província vizinha da Huíla) são bons adivinhadores, e os Curocas são bons tratadores. Mas os muílas fazem adivinhação com galinhas e encontram as respostas nas asas. Os Curocas utilizam cabritos. O doente leva um cabrito pequeno ao *tyimbanda* e assopra na orelha e no nariz do animal ainda vivo. Depois, ele é morto por asfixia, o adivinhador tira toda a pele do cabrito e lê na carne e nos nervos do animal, na região do pescoço, das costas, ventre e patas, quem é o feiticeiro que está causando a doença, se está na família da mãe, do pai ou se é alguém não relacionado à família. Com o diagnóstico, os familiares procuram o acusado e lhe obrigam a desfazer o feitiço e tratar a pessoa a quem provocou o mau. O acusado geralmente nega, mas aceita fazer o tratamento numa atitude conciliatória.

Feitiçaria não é um assunto sobre o qual se fala abertamente e em detalhes ao visitante curioso, mas os rumores correm soltos por todos os lados. É motivo de grande preocupação e não seria exagero dizer que é a principal causa de malefícios à vida e prosperidade de um homem, seu rebanho e sua família. Devido à feitiçaria, as pessoas adoecem, as vacas não dão leite, os animais não engordam, são acometidos por pragas, morrem, e assim um homem pode perder toda a sua riqueza. Por isso, a possibilidade de ser acometido por um feitiço é algo que preocupa a todos os moradores do Curoca, e que exige cuidados cotidianos ao longo da vida.

Mudam os cabelos, e se cresce na vida...

Outro aspecto notável da indumentária local encontra-se nos cabelos, que passam por transformações concomitantes às mudanças que vivem os sujeitos no curso da vida individual e coletiva. Desde que nascem os primeiros fios de cabelo de um pequeno bebê, eles são cuidadosamente ornamentados por sua mãe. Se esta mãe teve dificuldades para concebê-lo e precisou recorrer ao tratamento de um *tyimbanda*, o bebê terá os cabelos raspados em toda a cabeça, deixando apenas um pequeno tufo de fios no centro, um penteado chamado *ntombi*, que permanece até que o *tyimbanda* perceba que está na hora de trocá-lo, e isso pode durar alguns anos. Notei esse penteado apenas em crianças do sexo masculino,

mas as mulheres com quem conversei disseram que isso pode se aplicar para ambos os sexos, geralmente na primeira gravidez. Se for um menino concebido sem a intervenção do *tyimbanda*, antes mesmo de se tornar *omcupula*, aquele que não mama mais, ele usará *mukelenguengue*, uma única fileira de cabelos no centro da cabeça, de cima abaixo, durante todo o período em que for *mutwita*, “um miúdo grande que já pasta os cabritos”. Este menino se alimenta do leite de cabra misturado ao pirão de milho, e se dedica ao cuidado dos cabritos. É ele o responsável pela ordenha das cabras de manhã bem cedo, e conduz esses animais às pastagens e à cacimba em dias alternados para que bebam água.

Na idade do pastoreio dos cabritos, *mutwita*, que pode se estender até doze ou treze anos, o menino passará pela circuncisão. É importante ressaltar que a idade não se conta em anos, mas em estágios que se percorre ao longo da vida. A identificação desses estágios com uma idade cronológica é uma aproximação que faço a partir de minha própria percepção, na tentativa de esclarecer ao leitor o período no qual a passagem de um estágio a outro acontece. De fato, muitas pessoas com quem conversei não sabiam me dizer a sua idade, em anos, e menos ainda a idade das crianças. As que sabiam costumavam ser adultos que já possuem título de eleitor, o único documento que a população maior de dezoito anos da região do Umbú possui, além dos sobas, seus familiares e muitos dos habitantes da região de Njambasana. A resposta mais comum para uma pergunta sobre a idade das pessoas era a indicação, em português, do período atual da vida individual e coletiva no qual a pessoa se encontrava: “é moça já, tá a crescer as mamas”; “esta é mulher, já tem os filhos”; “este ainda é pequeno, tá a pastar os cabritos”. Cada período é designado por um termo correspondente na língua mucubal, nesses exemplos, *kitunda*, *mukaentona* e *mutwita*. No momento da circuncisão, um grupo de até trinta meninos é levado para um lugar afastado das *ongandas* e *sambos*, como a beira de um rio distante, onde permanecem durante um mês para depois serem recebidos com uma grande festa envolvendo o abate e consumo de carneiros e bois, que dura até cinco dias. Após terem passado por esse rito, os meninos usarão uma nova tira de couro, dessa vez cozido, para prender os panos na cintura.

Quando chega à puberdade, o menino se torna um *etele*, “rapaz grande”, que passa a cuidar dos bois. Ele deixa o cabelo crescer e faz um trançado triplo na região central da cabeça, o *toki* – marca característica do jovem pastor em idade valente e libidinosa. Depois de fazer o *toki*, ele não pode mais tomar o leite dos cabritos, “já está no caminho de ser mais velho”. Embora ainda não participe ativamente das discussões com os homens adultos, ele a acompanha com atenção, aprende com os mais velhos, treina-se nos negócios masculinos. Ele já não se senta para jogar *huela*, a matemática das pedrinhas, com as meninas, já tem seu lugar estabelecido no mundo dos homens grandes.



Figura 10.3 – Penteados masculinos *mukelenguengue* e *toki*. Fonte: foto de Milena Argenta.

Com o passar dos anos, o menino vai se tornando um homem adulto, e seus familiares procuram uma menina para ser sua esposa. Chegado o momento, quando o rapaz já tem cerca de dezoito anos, ele tira o *toki* raspando todo o cabelo, ocasião marcada pela morte e consumo de um carneiro oferecido por seu pai. Seu novo penteado se chama *tyipumpatwe*, que significa “sem cabelos”. Ele se casa, passa a ter sua própria *onganda*, seus animais, seu *sambo*, nascem os seus filhos e ele se torna *omuziu*, um homem que já tem mulher e filhos. “É o chefe de casa, já chegou no destino da sua vida”. Quando adulto, o homem pode fazer ainda mais um penteado chamado *ntumbo*, acrescentando-se uma mistura de plantas trituradas aos fios crescidos na região central da cabeça, que será coberta por um pano por cima do qual se amarra uma tira de couro. Com este penteado, o homem se chama *munantumbo*, e pode ou não já estar casado.



Figura 10.4 – Homens e crianças em frente a uma casa. Fonte: foto de Milena Argenta.

O cabelo de uma menina também começa a ser ornamentado quando ela ainda é um bebê, raspando-se o entorno da cabeça para trançar os fios da região central de modo que fiquem fixos à cabeça. *Nkanka* será o seu penteado enquanto for *oncupula*, “que não mama mais”, até cerca dos cinco, seis anos. Ela cresce, e se torna *omukazona*, “uma miúda que já pode moer o milho”. Mesmo que não se dediquem de fato ao trabalho de moer o milho, esta é a faixa etária em que as meninas já estão aptas a fazê-lo.

Na ocasião da passagem entre a idade de *oncupula* e *omukazona*, o pai da menina mata um carneiro para celebrar, e sua mãe lhe faz *lupole*, que significa “cabelos” – um conjunto de tranças delgadas que crescem em direção aos ombros, coloridas com uma tinta em pó vermelha misturada à manteiga, que ajuda a fixá-las. Para fazer este penteado é necessária muita manteiga de vaca e, conseqüentemente, fartura de leite, por isso essa mudança se faz no final do período das chuvas, entre dezembro e fevereiro, quando o gado está gordo, vistoso, e as vacas “pegaram cria”. Se não há manteiga em abundância, a menina permanece com *nkanka* até o ano seguinte, ou o próximo ainda, e por isso é comum encontrar meninas que já são *omukazona* ainda com o penteado *nkanka*.

Desde muito pequenas, as meninas se enfeitam com contas, conchas, colares e pulseiras, no pescoço, tronco, braços e pernas. Há peças que são de uso exclusivo delas, como *ontapakana*, um conjunto de fios duplo enfeitado com miçangas brancas e amarelas que se usa cruzado no dorso. Também usam *ombuli*, pulseiras e tornozeleiras feitas com um tipo de arbusto que pode ser *mumbala* ou *mutuati*, colocados nos pulsos e tornozelos quando a planta ainda está verde e maleável, que depois seca e enrijece já no corpo delas.



Figura 10.5 – Meninas brincam e lavam roupas na cacimba. Fonte: foto de Milena Argenta.

Ambos os adornos não serão mais usados quando a menina se tornar uma *kitunda*. Essa época, quando “tá a crescer as mamas”, é ocasião para uma grande festa chamada *kufikala*, também conhecida como “fico”, que reúne gente da família da mãe e do pai, vizinhos e amigos para celebrar a entrada dela e de outras meninas de grupos familiares próximos, geralmente mais de cinco, na vida adulta. As meninas ficam dentro da casa durante a maior parte da festa, enquanto os convidados comem os carneiros abatidos, bebem, cantam e dançam. Ao final, elas aparecem vestidas como mulheres adultas. A partir desse dia, a menina desfaz o *lupole* e faz um novo trançado fixando os fios junto à cabeça, que será coberto por um lenço. A variação mais simples consiste apenas na amarração de um pano na cabeça, cruzando-o na parte da frente e amarrando na parte de trás, e a mais sofisticada, preferível nas ocasiões festivas, chama-se *ompota* e consiste na amarração do pano sobre uma armação feita em madeira acomodada sobre a cabeça. Existem ainda duas variações de *ompota*, a primeira é quadrada na parte da frente, e usada por moças e mulheres cujo pai ainda está vivo. A outra é redonda na parte da frente e usada por mulheres cujo pai já faleceu. Agora, a *kitunda* usa um novo colar de estrutura rígida chamado *tjitundwa*, feito com zíper e decorado com contas e conchas. Ela também já pode usar *lwuli*, as espirais em metal dourado brilhante, nos braços e pernas. Assim, ela já está pronta para casar.

O casamento, arranjado entre o pai e o tio dos noivos, costuma ocorrer muito cedo para as moças. “Quando vão te buscar para ir casar, tu não pode fazer nada. Pode chorar e gritar que não adianta”, afirma a Inês, que tinha quinze

anos quando se casou com o soba Beiapé. A jovem noiva vai viver com a família do marido, para aprender com sua mãe e irmãs, habituar-se à sua nova vida de esposa. Maria Bela Muavelati havia feito o “fico” há pouco tempo, deve ter idade em torno de quinze anos, e na época em que estive no Umbú ela já estava casada. Passava muito tempo no *sambo* do pai, convivia muito ainda com sua mãe e irmãs, tinha ainda os seus trejeitos levemente infantis de moça, mas já morava com o marido, dormia todas as noites com ele. A *kitunda* dorme com o marido na mesma casa, mas ele não pode tocá-la ainda, espera alguns anos até que ela se torne *mukaentona*, uma mulher que já “tem as mamas grandes”.

Os seios crescem, nascem os filhos, e chega a hora de a mulher começar a usar *viamizilo*, as tiras de couro espiralado que comprimem a parte superior dos seios. “É sutiã, coloca pra segurar as mamas quando tão a cair”. Notei algumas poucas moças jovens que já utilizavam esse adereço, pressionando os seios ainda firmes contra o corpo, exibindo publicamente sua condição de mulher feita, *mukai*, mesmo que não tenham ainda experimentado a maternidade. As vestes de uma mulher são as mesmas desde a festa de puberdade, mas é mais comum entre as mais velhas o uso da variação redonda do *ompota*, que está relacionado ao falecimento de seu pai. Além do *viamizilo*, as mulheres que já têm filhos passam a usar um cinto comprimindo a cintura, que pode ser fabricado por elas mesmas ou adquirido nos mercados do Tombwa ou Namibe. Essa peça ajuda a “segurar a barriga”, acomodar o ventre após ter se expandido com a gestação.



Figura 10.6 – Detalhe dos adornos utilizados por uma mãe que leva seu bebê às costas. Fonte: foto de Milena Argenta.

É comum também entre mulheres adultas o uso de adereços em torno da cabeça, um fio de miçangas decorado na parte central da testa. Este se chama *otjipala*, e consiste num fio de miçangas brancas com um pedaço de couro decorado com miçangas pretas e brancas e um maço de pelos da cabeça do *cabine*, um pequeno antílope cuja carne é consumida na região do Umbú. *Otjipala*, como os outros adereços da cabeça, se usa “para ficar bonita”, certamente, mas ele também é colocado entre as sobrancelhas, para evitar ou tratar doenças relacionadas à cabeça. “A mulher anda a ficar tonta na cabeça, procura isso pra pôr, pra evitar aquela tontura”. Também é notável no pescoço de algumas mães uma corda com um nó para cada filho. Outro colar relacionado aos filhos se chama *oiombe*, é feito com miçangas brancas alternadas por contas da madeira de uma árvore com o mesmo nome. É utilizado por mulheres que tiveram gêmeos, e também pelos próprios gêmeos. Desse modo, diversos aspectos da vida cotidiana, da organização social, das concepções de mundo, das relações com o mundo material e espiritual são identificados nos corpos e compartilhados entre os indivíduos, e marcam o pertencimento a uma coletividade.

Ao final...

Esta é uma das vias de aproximação ao universo fascinante da indumentária e decoração corporal entre as populações do sudoeste de Angola. Há, certamente, questões simbólicas envolvidas no uso das plantas e objetos ou na escolha das cores das contas, além de concepções específicas de corporalidade subjacentes a práticas como as moldagens dentárias ou mesmo o hábito de se comprimir os seios com as tiras de couro. No contexto de minha breve pesquisa de mestrado, procurei abordar o corpo como um espaço privilegiado da identidade social, uma superfície sobre a qual se distribuem e se evidenciam as suas formas. Espero ter demonstrado ao longo deste artigo que esses elementos exibidos nos corpos dos sujeitos funcionam como um conjunto de códigos de comunicação visual que expressam noções de pertencimento a uma coletividade, e falam de questões mais amplas da vida social – o uso das pulseiras e tornozeleiras está relacionado ao parentesco e às relações familiares; as miçangas podem expressar a mediação com espíritos e com os ancestrais; as mudanças nos penteados e em alguns tipos de adornos indicam iniciações rituais e transformações no ciclo da vida individual e coletiva.

Assim, a indumentária constitui-se enquanto um componente fundamental nos processos de construção identitária entre essas populações. Do mesmo modo que as identificações são dinâmicas, atualizadas em processos de interação, os elementos escolhidos para decorar o corpo estão imbricados nas transformações vividas no tempo e no espaço, envolvem inovação, incorporação e ressignificação de novas possibilidades disponíveis, mobilizadas sempre em processos de interação.

Referências

- AMSELLE, J.-L. *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte, 1999.
- CASTRO, J. T. Entre vivos e mortos, o “ser” Herero. In: TRAJANO FILHO, W. (Org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília, DF: Atlântida Gráfica e Editora, 2010.
- DUARTE DE CARVALHO, R. *Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992-1997)*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2000.
- EBIN, V. *The body decorated*. London: Thames and Hudson, 1979.
- ESTERMANN, C. *Etnografia do sudoeste de Angola: O Grupo Étnico Herero*. Lisboa: Memória da Junta de Investigações do Ultramar, 1961. (Coleção Memórias, v. 3).
- HALL, S. New Ethnicities. In: BAKER, Jr.; DIAWARA, M.; LINDEBORG, R. H. (Ed.). *Black British cultural studies: a reader*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- MARTINS, M. R. A. R. (Org.). *Adornos Africanos como entidade cultural*. Coimbra: Instituto de Antropologia – Universidade de Coimbra, 1989.
- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth*. São Paulo: Unesp, 1998.
- SYLVANUS, N. The Fabric of africanity: Tracing the global threads of authenticity. *Anthropological theory*, v. 7, n. 2, p. 201-216, 2007.

11

CAPÍTULO

Vontades de nação e ambivalências ao sul de Angola: o romance *Yaka*

Frank Marcon

Universidade Federal de Sergipe

O escritor Pepetela publicou *Yaka* no ano de 1984. O romance trata da história de uma família estabelecida ao sul de Angola, a partir da chegada de Óscar Semedo, como degredado português, no ano de 1880. Daí em diante, Alexandre Semedo, seu filho, nascido em terras cuvale, será o principal protagonista. O livro é dividido em quatro capítulos: A Boca (1890/1904), Os Olhos (1917), O Coração (1940/41), O Sexo (1961) e As Pernas (1975). Todos os capítulos têm alguma relação com as partes do corpo de uma estátua *Yaka*, que observa e narra a trajetória de vida de Alexandre e sua família ao mesmo tempo em que metaforiza a nação como corpo e aponta cronologias do processo de colonização ao sul de Angola e a relação de tal região com os dilemas de uma ideia de nação sendo forjada a partir de processos históricos.

Em meio às narrativas que se sucedem sobre a saga da família Semedo, Pepetela segue ambientando o leitor sobre a geografia e o clima da região, com nomes de lugares, de rios e nomeando a fauna e a flora. Além disso, ele descreve as populações que vivem no Sul, seus hábitos, suas histórias e as relações entre os diferentes grupos humanos que se movimentaram por lá no curso de um século da vida do protagonista Alexandre. Pepetela constrói um romance em que a estátua *Yaka* se torna a narradora, mas também a principal interlocutora do protagonista, por

vezes fazendo o papel do que parece ser sua dupla consciência, que uso aqui no sentido que Gilroy (2001) dá ao termo, de quem pensa a partir de duas lógicas distintas e contraditórias, que paradoxalmente se encontram e só é possível pela coexistência de seus opostos. Nesse sentido, a perspectiva dos Semedo é aquela que é mediada pela da estátua e pelos personagens do romance como narrativa plurivocal sobre o país.

O objetivo desse texto é analisar como tal romance é um registro muito peculiar sobre a região e, ao mesmo tempo, uma obra ficcional carregada de desejos de simbolização sobre a nação idealizada. Colonialismo, racismo, nacionalismo e etnocentrismos emergem de tal narrativa como interessantes formas de dizer sobre diversas experiências humanas de identificação e diferenciação em contextos de fronteira, de fluidez e de transumância. No romance, se exibem as contradições, as ambiguidades e as proximidades de processos de constituição de um desejo, o de se viver juntos, como projeto de futuro que mira o passado. Nesse caso, o romance, escrito nos anos 1980, olha para a possibilidade de dar sentido a uma narrativa sobre o que poderia ter sido a nação no seu pretérito remoto ou recente, mas também como um vir a ser.

São relações de poder, hierarquias, conflitos, processos de identificação e contradições morais e políticas que, ao mesmo tempo em que são narradas, dão visibilidade aos contrastes e aos desejos do autor do romance e dos sujeitos imaginados por sua escrita. Quem são eles? O que eles dizem e fazem? Como são imaginados por Pepetela? Por que eles compõem a narrativa de *Yaka*? Que nação é essa imaginada a partir do sul de Angola? Que Sul é esse imaginado a partir da ideia de nação? Como esse romance se constituiu numa narrativa sobre experiência social plural, de tensões e de mobilidades na região, numa perspectiva anticolonial, porém marcada pela (des)colonização?

O romance e o autor

O livro *Yaka* foi publicado pela primeira vez no Brasil, pela Editora Ática, no ano de 1984, pela Coleção Autores Africanos, em seguida, ao mesmo tempo em Angola, pela União dos Escritores Angolanos, e em Portugal, pela editora Dom Quixote. Depois, o livro teve várias reedições e tiragens em português e foi traduzido em vários idiomas para outros países, atingindo as dezenas de milhares em exemplares. Cabe ressaltar que, até o período em que foi publicada a primeira edição do livro, Pepetela era membro do governo e do partido MPLA, ocupando o cargo de vice-ministro da educação de Angola.

Em entrevista que realizei com Pepetela, no ano de 2003 (Marcon, 2005), ele diz que “O *Yaka* é do ponto de vista de uma perspectiva nacional, apesar de estar a contar a história de uma família colonialista. Para isto tive que estudar bastante

a documentação que existia na época ou eu tinha disponível”. Algo que também se percebe na sua obra pela preocupação com a verossimilhança e alguma intencionalidade sobre a construção de uma narrativa sobre Angola, enquanto nação, mas também sobre o Sul (como estratégia de inclusão), território ameaçado por invasões sul-africanas nos anos 1970.

Na mesma entrevista, Pepetela deu mais indícios sobre a intenção com o romance e falou sobre como surgiu a ideia do livro:

[...] em 1975, estávamos numa guerra com os sul-africanos e UNITA, FNLA, etc., em Benguela, e um dia numa conversa, naquelas conversas longas antes de uma batalha – que o pessoal passa a noite inteira a conversar a espera para no dia seguinte de manhã entrar em ação – eu estava a conversar com um camarada que já morreu e que me disse: eu sou um tipo com muita sorte porque eu vivi uma situação colonial numa família de origem colonial, quer dizer eu conheci o colonialismo do lado do colonizador, depois combati este sistema e estive e vivi, convivi, comi e dormi com os colonizados e agora, neste momento, no sítio onde eu nasci, em Benguela, estou a assistir o fim absoluto do sistema colonial.

Quando entrevistado em 2003, Pepetela ressaltava que o livro surgira a partir de suas experiências biográficas, familiares, sociais e políticas, embora implicadas pela imaginação e pela experiência com a história documentada e oral. Concordo com Luis Kandjimbo (1997), em *Apologia a Kalitangi*, quando diz sobre *Yaka* que o romance está atento ao significado dos momentos históricos, mas não como historicidade de semântica colonial, ironizando os significados do luso-tropicalismo e do discurso multirracial. Para Kandjimbo, as referências históricas de Pepetela aos conflitos e aos contextos dos colonialismos são de alguma maneira uma estratégia para marcar um “pós” e dialogar com os problemas contemporâneos em que o autor referencia uma realidade projetada no passado (KANDJIMBO, 1997, p. 49). Sua principal crítica é deferida em direção ao tratamento imaginativo de Pepetela à questão da centralidade da família colonial no romance, como o que seria para Kandjimbo uma referência ideológica e maniqueísta da constituição da nação, o que nem todos os críticos do autor ou do romance concordam, embora as ambiguidades dessa interpretação levem os significados de *Yaka* a caminhos distintos.

De qualquer modo, muitos críticos concordam que a produção literária da descolonização legitimou novas perspectivas narrativas sobre a nação, como que tendo o papel de recontar, pela literatura, as histórias invisibilizadas pelo colonialismo. No caso específico de Pepetela, o autor marca a sua narrativa com o que seriam “sinais reconhecíveis de historicidade” ou de “realismo”, quando inclui fatos ou personagens lendários, míticos ou históricos em seus romances.

Roland Barthes (2004) denominaria esse trato narrativo de efeito de real, como que afetado por possibilidades de uma versão factível e acreditável, a partir das referências às pessoas, aos fatos e aos lugares reconhecíveis pelas experiências reais reproduzidas pela oralidade e pelo costume. A narrativa ganha assim estatuto legítimo de quem verbaliza algo crível. Em conversa informal com o sociólogo Nelson Pestana, em 2003, este diz que acredita que *Yaka* é um romance de virada na literatura de Pepetela, quando ele estaria definindo o seu projeto literário para um projeto de recontar a história do país incluindo-se como parte dele, ou incluindo a narrativa de sua origem no contexto narrativo de Angola, em que muitos também necessitavam se encontrar, para justificar uma idealização comum sobre a nação que precisava ser simbolizada, construída e imaginada com base em alguma coerência coletiva.

Para Ana Mafalda Leite (1996), a obra *Yaka* é também uma narrativa com questões históricas, atentas ao reexame da realidade social e cultural, nesse caso de Benguela e do sul de Angola. Para Leite (1996), a ambição de Pepetela é mostrar como uma família portuguesa branca aos poucos se torna ou pode se tornar (mesmo que só alguns) angolana. Alexandre Semedo e toda a sua prole nascem em Angola e cada um vai seguir a sua vida como angolano, branco, mulato ou negro, na política ou na economia, às vezes em lados ideológicos opostos. A nação é o encontro dessas possibilidades e a opção de construir um lugar de solidariedade, no qual o que define quem faz ou não parte desta não é cor, a raça ou o idioma, mas a consciência política, o sentimento e o reconhecimento, como o autor acabará por desenvolver no romance.

Narrativas, ambivalências e dupla consciência

Pepetela inicia o romance narrando o nascimento de Alexandre: “O primeiro vagido de Alexandre Semedo estalou em terra cuvale”. Depois, na perspectiva narrativa do próprio Alexandre:

Nasci em 1890, embaixo duma árvore. A minha mãe foi assistida pela velha Ntumba, escrava Ganguela. A escrava, talvez por velhice, me deixou cair no pó. Segundos apenas. Os suficientes para no meu corpo ficar misturado o pó da terra e os líquidos que trazia comigo ao sair da mãe.

Mais à frente, é a estátua quem narra o mesmo acontecimento:

Ouvi o grito de Alexandre Semedo a rasgar as entranhas da mãe e sair para a luz. [...] Vi a boca do menino morder a terra seca. Mordeu ou beijou? [...] Estou para ver. E contar para quem entende. Sofrendo.

Neste último trecho, a estátua *Yaka* assume uma perspectiva narrativa onisciente, como perspectiva crítica da ingenuidade de Alexandre, sem que ele ainda o saiba. No entanto, antes de iniciar propriamente a história, Pepetela alerta ao leitor em “Nota Prévia”, sobre o quê ou quem é *Yaka*:

[...] E o círculo *yaka* ficou fechado nesses séculos antigos. Criadores de chefias, assimiladores de culturas, formadores de exércitos com jovens de outras populações que iam integrando na sua caminhada, parecem apenas uma idéia errante, *cazumbi* antecipado da nacionalidade.

Mas não é deles que trata este livro, só duma estátua.

E a estátua é pura ficção. Sendo a estatuária *yaka* riquíssima ela poderia ter existido. Mas não. Por acaso. Daí a necessidade de a criar, como mito recriado. Até porque só os mitos têm realidade. E como nos mitos, os mitos criam a si próprios, falando.

A estátua se torna objeto/tema/metáfora do romance e agente na narrativa, como uma possibilidade criadora de passados e de diferentes perspectivas sobre este, como que contrapondo e sobrepondo modos de consciência distintos. Transformando a estátua em agente narrativo, Pepetela anuncia que Alexandre se misturou à terra *cuvale* ao nascer – pela boca, pelo corpo, pelo sangue. Ao por a dúvida sobre se a mordeu ou beijou-a, o autor faz emergir ideias de contradições e ambiguidades das experiências que serão vividas pelo protagonista e as distintas perspectivas que virão à tona sobre os acontecimentos.

Na sequência ao primeiro capítulo, chamado de “A Boca”, diferentes narrativas contextualizam os movimentos do pai de Alexandre pelo sul de Angola no final do século XIX, entre estes a experiência da família em terras de diferentes grupos étnicos, descrevendo também os diferentes movimentos dos povos *cuvale*, pela lida com o gado e ante a presença colonial. Durante os capítulos iniciais, o sul de Angola é narrado como um lugar de movimentos e disputas pela ocupação humana da terra, pelo comércio, pelo gado, pelas crenças e pela guerra. As grandes tensões se dão entre colonos portugueses, *bôeres*, ingleses e as populações tradicionais que se movimentavam há tempos pela região.

A experiência do colonialismo reinscrita por Pepetela rememora um passado episódico de conflitos, com as sucessivas guerras contra as populações nativas na região Sul, que evidenciam a opressão e que reforçam a reflexividade sobre a alteridade entre o que é o “colonial” e o que é o “nacional”. Nesses casos, a violência racial também é descrita através de narrativas que trazem à luz a memória de resistência e de escravidão, do trabalho forçado, da classificação e da

segregação das populações e outras formas violentas e sutis de discriminação, traduzidas para o presente. Bem como também revelam as angústias morais dos sujeitos diante das contradições e da violência colonial, impositiva, classificatória e segregacionista. A experiência de Alexandre, mediada pela da estátua, vai se constituindo como contraponto aos maniqueísmos e diante das experiências cuales, como a de Vilonda, personagem que vivia transumando os bois e a vida e que será vítima de um desfecho trágico do encontro colonial.



Figura 11.1 – Curral de gado do deserto do Namibe. Fonte: foto de Nazareno Campos, 2015.

Colonialismo, racismo e nação ao sul de Angola

Em *Yaka* (1984), os subtítulos dos capítulos fazem menção às datas que marcam episódios em que ocorreram conflitos entre o exército, ou a polícia colonial, e alguns “grupos étnicos” da região sul de Angola. Conflitos que envolveram ataques militares portugueses e a resistência de diferentes “etnias” consideradas rebeldes. Conflitos armados que ficaram conhecidos como “guerra de pacificação” ou “guerra preta”, como aqueles retratados na obra do historiador René Pélissier (1986).

No romance, guerras que ocorreram entre 1890/1904, 1917, 1940/41, 1961

e 1975 são narradas na perspectiva de Alexandre e da estátua.⁴⁷ Alguns nomes são evidenciados como “heróis” da resistência ao colonialismo, além de localidades e ações que mitificaram a memória daqueles conflitos. Pepetela (1984) constrói a trajetória biográfica de Alexandre Semedo como eixo estrutural, sobrepondo-a à cronologia da guerra e marcada pela convivência da eterna ameaça de que as guerras coloniais e as revoltas anticoloniais chegassem um dia a Benguela, principal cidade colonial da região Sul. Essa memória da guerra como uma marca do colonialismo aparece associada à justificativa racista da pacificação dos povos ditos “não assimilados” ou daqueles que não aceitavam as regras da subserviência, do trabalho colonial ou da propriedade privada e comercial da terra. O sobrenome do protagonista, Alexandre Semedo, é uma referência irônica ao medo que sempre rondou os colonos ao sul de Angola, durante o período das guerras. Desde sua infância, Alexandre vivera tentando enganar o medo que sempre sentira das sublevações dos povos do interior. “Enquanto houver negros viveremos no medo[!]” Exclama Alexandre Semedo, logo nos primeiros tempos em que era um adulto e recém-casado. A constante ameaça que rondava os habitantes de Benguela era de que a guerra chegasse muito próxima da cidade ou mesmo ao seu interior, e isso sempre punha pânico em seus habitantes. Efetivamente, a guerra só chegará a acontecer na cidade nos anos finais da luta pela independência do domínio colonial, em 1975, quando Alexandre já estava velho e no fim da vida.

Se por um lado o estado colonial português era opressor e racista – as campanhas bélicas de Angola, o trabalho forçado, o “Acto Colonial” e a legislação em vigência na época demonstram isso⁴⁸ – por outro lado, no decorrer da narrativa de *Yaka* (1984), além da memória sobre essas evidências, são descritos atitudes e diálogos com ênfase às circunstâncias possíveis em que o racismo colonial se fazia presente. São representações criativas de situações imaginárias em que a sociedade colonial apresenta-se também repleta de racismo, primeiro, pelo variado número de designadores retóricos com base na cor ou raça que aparecem no decorrer da narrativa e, segundo, pelas distintas situações de contraste em que emergem essas retóricas, evidenciando um racismo cotidiano.⁴⁹ Em *Yaka* (1984), “branco de primeira”, “branco de segunda”, apenas “branco”, “mulato”, “negro”, “cafre”, “preto” e “cabrito” são designações comuns que aparecem descre-

47 Sobre os conflitos de 1890/1904, de 1917 e de 1940/41 contra os povos do interior: “bailundos” ou “ovimbundos” e “cuales”, ver Pélissier (1986).

48 Ver, por exemplo, o Ato Colonial, o Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas, o Código do Trabalho dos Indígenas nas Colônias Portuguesas de África, que podem ser consultados nos anexos do livro de Thomaz (2002).

49 Nos anexos da mesma obra citada na nota anterior, pode-se recorrer à legislação colonial para se perceber como era normatizado o racismo através de categorias classificatórias definidoras de direitos, como: indígenas, assimilados e civilizados na primeira metade do século XX.

vendo distintos personagens e também envolvendo muitas situações de diálogos e conflitos em que emergem significados geralmente depreciativos dos mesmos. De maneira geral, os “não brancos” são “os outros” do estado colonial, e por isso são ridicularizados e considerados uma ameaça à “civilização”. Expressões como “isso já é um negro civilizado!” (PEPETELA, 1984, P. 108) se repetem algumas vezes nas falas dos personagens do romance. São vozes de “brancos de primeira” ou “de segunda”, nascidos na metrópole ou na colônia, a utilizarem de estereótipos coloniais depreciativos em relação aos “não brancos”, sejam eles “mulatos”, “negros”, “pretos”, “cafres” ou “cabritos”. Cada palavra continha em seu uso retórico um significado situacional e relacional específicos, que são expressos em sua complexidade e singularidade no romance. A visibilidade desses termos é uma estratégia provocativa do autor para questionar reflexivamente sobre os significantes coloniais da diferença.

O personagem Aquiles de Aragão Semedo, filho de Alexandre, não poupava desaforos aos que chamava de “negros” e “mulatos”, nem no trabalho onde comandava o serviço braçal de alguns homens, nem no lazer dos encontros de bar e de futebol. Não perdia a oportunidade de falar mal, com ofensas e palavrões, dos “negros” e “mulatos” que atravessassem a sua frente. Apesar disso, um dos seus maiores amigos desde os tempos de escola era um “negro”, o Damião. Mas, segundo o romance, “Damião para ele não era negro, era um amigo. Negros eram esses trabalhadores matumbos e mangonheiros a quem era preciso surrar para trabalharem. Negro era o Alves, jogador do Benfica e o Jacinto, jogador do Portugal” (PEPETELA, 1984, p. 141). De qualquer maneira, também “já partira o focinho a um sacristão branco que insultou o Damião de seu negro da merda e negra era mas é a mãe do sacristão que, por sinal, até era loiro” (PEPETELA, 1984, p. 141). Narrativas como essas apresentam uma retórica ambivalente e situacional na individualização das relações que imperavam como dispositivos de aproximação ou de distanciamento pelos critérios racializados do colonialismo. “Negro” era sinônimo de incivilizado, imoral, atrasado, serviçal e quantos outros depreciativos sociais pudessem ser acionados. Estava na ponta negativa da hierarquia de valores, enquanto branco de primeira, na ponta mais alta desta. Todas as outras formas de nomear com critérios raciais, fenotípicos, linguísticos e culturais durante os tempos coloniais posicionavam lugares entremeios desses opostos.

Num sábado, meio-dia, terminado o trabalho, Aquiles se reuniu com Damião e mais alguns amigos no bar e resolveram ir caçar animais silvestres. Eram tempos de guerra no interior rural, pois havia estourado a revolta de alguns grupos “cuvalés”, também chamados pejorativamente de “mucubais” pelos “portugueses”. Aquiles e seus amigos sabiam disso e mesmo assim resolveram tomar a estrada que dava para áreas próximas da revolta. Aquiles dizia e repetia não ter medo da revolta e que se algum “mucubal” lhe cruzasse o caminho, atirava para matar. O grupo resolve então parar em algum ponto do interior para iniciar a ca-

çada. Curiosos, por dizerem nunca terem visto um “mucubal”, aproximam-se do local onde está o acampamento onde vivem pacificamente duas famílias de “mucubais”, afastadas da área de conflito e que não estavam envolvidas na revolta. Durante a caçada, Aquiles vê um “mucubal” no mato e atira traiçoeiramente. O seu nome é Tyenda e ele cai morto. Vilonda, amigo de Tyenda, e que estava próximo do acontecido, viu quando o “branco” atirou, puxou da azagaia no mesmo instante e acertou Aquiles Semedo, matando-o. Alexandre Semedo, pai de Aquiles, quando soube do episódio, recusou-se ir ao enterro do filho, ficou silencioso e pensativo, com uma ideia fixa a persegui-lo, “matei Aquiles, matei meu filho. Eduquei-o dessa maneira superior porque branco” (PEPETELA, 1984, p. 188).

Foram essas mesmas ideias de superioridade que mataram Aquiles. Sentimentos de desprezo pelo “outro”, estigmatizado pela ideia de “inferioridade” ou de “humanidade” menor. Argumentos justificados por determinismos de superioridade biológica, cultural e moral do “branco” sobre o “não branco” e que compunham a lógica hierárquica do racismo colonial. Quando Alexandre Semedo faz a afirmação autocrítica acima, ele está ponderando pela consciência e pela emoção, pela primeira vez durante sua vida, sobre a lógica que sustentou o racismo de que “brancos” e “não brancos” foram vítimas e algozes. Com a morte do filho por sua arrogância, Alexandre aciona a dupla consciência, não é nem mucubal nem colono, nem europeu nem indígena, mas pode de algum modo se ver como se fosse os dois.

No último capítulo do romance, a família de Alexandre Semedo vive na cidade de Benguela no ano de 1975, pouco antes da independência do país. Alexandre nasceu há muitos anos atrás, em 1890, e é filho de pai português degredado e de uma “branca” também nascida na colônia. Aos oitenta e cinco anos se tornara o patriarca de uma grande família, com filhos, genros, noras, netos e bisnetos. Chico, o neto “mulato” de Alexandre, é filho de uma filha que ele teve no passado com Joana, uma “negra” empregada de sua casa e a quem no passado sua esposa deu algum dinheiro para desaparecer da vida da família. O neto Chico só procurou Alexandre depois de adulto e passou a frequentar a casa do patriarca com a sua aprovação, mesmo com os olhares contrariados da maioria dos outros familiares. A família de Alexandre, por ascendência ou descendência, vem e vai entre muitos desígnios imprecisos no quadro complexo das relações e hierarquias do colonialismo.

Dias de transformações políticas se aproximavam, e a família de Alexandre sente que vivia a tensão dos momentos decisivos para a independência de Angola e resolveu se reunir na casa do patriarca para debater o assunto. O convite foi feito pelo neto Xandinho, que era funcionário da administração colonial, e foi estendido a todos os familiares, inclusive a Chico, o mulato, considerado por alguns como o neto bastardo. Nem todos aceitaram o convite, muitos declinaram alegando outros motivos, só Dionísio foi mais explícito, dizendo “nem quero

ouvir falar deste filho da puta de mulato da merda!” (PEPETELA, 1984, p. 250), negando o convite e se referindo de maneira agressiva e racializada ao neto Chico.

Durante a reunião, os poucos membros da família que estavam presentes discutiam sobre o possível fim do “colonialismo” e os momentos de transição que se seguiriam, quando Xandinho, preocupado com a sua situação de administrador colonial, exclamou que com a independência vão lhe acusar de colonialista, vão dizer que nem sequer ele é angolano, apesar de três gerações de sua família terem nascido e vivido em Angola. Todos os outros presentes fingem não lhe ouvir até que Xandinho insiste no ponto, retomando suas colocações. “Também temos sangue negro na família. Está aqui o Chico para o provar” (PEPETELA, 1984, p. 253). Os outros se entreolharam e depois “fitaram o mulato” e foi então que Chico respondeu exortando interrogativamente a mágoa que sempre teve de seus familiares. “Esse sangue negro sempre foi uma mancha na família, exceto para o avô. Sofri por causa disso. Agora é uma medalha?” (PEPETELA, 1984, p. 253) As palavras de Chico criaram um mal estar e todos se calaram. A reunião se desfez e a nenhuma conclusão se chegou naquele momento.

Os Semedo ficaram divididos e eles são a expressão da trajetória do patriarca, alguns contrários ao movimento de independência, outros a favor, outros nem para um lado ou para o outro, revelando as idiosincrasias das opções de cada um. O medo de Xandinho, em relação aos desdobramentos dos últimos acontecimentos em Angola, paulatinamente leva-lhe à loucura. Ele começa a delirar imaginando que a sua condição de administrador colonial, que um dia lhe dera algum prestígio, agora lhe trará sérias complicações e até mesmo comprometerá sua sobrevivência numa Angola independente. Ele tentava convencer si próprio e os membros da família de que era legítimo o seu lugar ocupado numa sociedade independente, pois a genealogia da família seria a prova de que eles sempre fizeram parte de Angola, apelando também para o argumento do parentesco, antes negado por ele mesmo, com o “mulato” Chico, que agora é alguém que passa a ser visto com mais legitimidade de pertencer ao país independente, por carregar o significante visível da cor como vínculo mais que legítimo do parentesco que ligaria a família Semedo biologicamente e fenotipicamente à ancestralidade da “nação angolana”, porque negra ou porque nativa.

Enquanto Xandinho passava os dias a delirar, demonstrando a angústia e o medo daqueles que se sentiam ameaçados pela descolonização, os outros membros da família tentavam se arrumar na vida e se adaptar aos últimos acontecimentos na cidade de Benguela, distribuindo-se entre os partidos políticos que passam a surgir. Quando sentem que a situação do colonialismo é insustentável, e a independência, irreversível, juntam alguns caminhões e os bens que têm e fogem para a África do Sul, com medo de perderem os bens e de serem responsabilizados pelo colonialismo. Os únicos membros da família Semedo que permaneceram em Angola são o patriarca Alexandre e o bisneto Joel, além do neto Chico e sua famí-

lia. Chico resolve não ingressar em nenhum movimento, e Joel ingressa no MPLA, no qual, ao lado de Ruca, seu “colega negro”, vai para frente de combate quando a guerra se aproxima de Benguela e eclode o conflito entre o MPLA e a UNITA, esta última apoiada pela África do Sul.⁵⁰ São diferentes gerações de uma mesma linhagem, com diferentes posições a depender das trajetórias pessoais vivenciadas e da forma com que a consciência política se constrói, ou de como Pepetela as imaginou como arquétipo do que ele entende por nação. A dupla consciência de Alexandre está novamente representada, agora pela tomada de posições de seus filhos e netos. A especificidade dos séculos de presença portuguesa e a memória social do exercício do racismo durante a experiência colonial em Angola, mas também da resistência contra ela, estabeleceu o reconhecimento da diferença raça/cor como marcador da alteridade social e cultural. As memórias do colonialismo estão intimamente relacionadas à experiência de sociedades que estiveram envolvidas por políticas oficiais de racismo e sob a condição colonial, embora isso não seja exclusividade delas.



Figura 11.2 – Arrevoada no deserto. Fonte: foto de Nazareno Campos, 2005.

50 A guerra contra o colonialismo expôs de maneira significativa a experiência social do racismo. Muitos portugueses e descendentes fugiram de Angola durante a guerra colonial e migraram para a África do Sul, para o Brasil ou para Portugal. A revolta contra o colonialismo durante a guerra pela descolonização investira-se de uma postura que associava diretamente o colonialismo aos proprietários de terras e donos de comércio em Angola, e estes pelo estereótipo da raça/cor. As famílias de “brancos” que por muitas ou poucas gerações se fizeram em Angola, mantendo a “pureza” ou “misturando-se”, passaram a ser identificadas pelo estereótipo de famílias de colonos.

Considerações finais

Yaka (1984) foi escrito nos primeiros anos depois da independência e é um romance que fala da integração das diferentes experiências de vida num projeto idealizado de nação, entendendo que esta é uma vontade política, uma construção de identificação com as pessoas, uma percepção de compreensão sobre os acontecimentos e os lugares, uma vontade de se viver juntos a partir de algum projeto de emancipação, mesmo que se reconheçam as diferenças. Nesse sentido, a narrativa que se constrói como passado no romance é aquela que idealiza incluir as histórias de todos os que escolheram viver no novo país, um projeto de nação, como vontade de passado e de futuro (Marcon, 2005), nesse caso situando a região sul de Angola como cenário – o que não é por acaso. O Sul será o terreno de fortes tensões durante a guerra civil que surgirá após a independência.

Isso não significa que Pepetela deixe de reconhecer que, tanto na nação idealizada como na nação realizada, os conflitos raciais e os estereótipos que marcam a diferença pelo fenótipo tenham deixado de existir após a descolonização, assim como outras questões de tensões e diferenças. Com a independência, não se superaram muitos dos problemas evidenciados em *Yaka* (1984) e em outros romances de Pepetela. Suas narrativas sobre o passado colonial subvertem-no para preencher os vazios de “memória na perspectiva nacional” ainda não constituída e sistematizada, o que implica também num inventário de problemáticas consideradas presentes. Nesses casos, a memória do racismo e a memória sobre as contradições se confundem com a memória do colonialismo, e dessas narrativas emerge a saliência da sobreposição entre ambos.

Em *Yaka* (1984), no decorrer da narrativa em que Alexandre Semedo vivia a crise da dupla consciência sobre sua identidade de colono e colonizado, pelo fato de ser “branco”, filho de português, mas nascido em Angola, Pepetela antevê a crise do sujeito pós-colonial, para além de cenários nacionais bem definidos. Só no final da vida de Alexandre, que coincide com o ano da independência do país, em 1975, é que ele se convence de que é preciso escolher entre “ser” e “não ser” angolano, reconhecendo que, para além de nascer num lugar, uma identidade nacional é uma questão de sentimento, de comprometimento e de escolhas. Alexandre sempre convivera com a dúvida, mas ele não foge de Angola como a maioria de seus descendentes no momento da independência. Quando a velhice chega e a morte se aproxima é que ele parece compreender as contradições e as ambiguidades que cercaram o percurso de sua trajetória de vida, com a companhia da estátua *Yaka* sempre lhe fazendo lembrar-se de seu vínculo com a terra e com os signos míticos não portugueses e não brancos que lhe deram sentido à vida, sempre lhe fazendo lembrar de que sua própria trajetória é e foi marcada por contradições.

Por fim, *Yaka* (1984) é muito mais sobre a nação como uma construção social possível, num cenário de trajetórias de vidas com experiências que se cruzam paradoxalmente entre a harmonia e o conflito e muito menos sobre a saga de uma família de colonos em Angola. É mais uma narrativa sobre a construção da nação, reconhecendo as ambivalências da identificação dos sujeitos e grupos com os projetos nacionais e as perspectivas que deles emergem, do que uma apologia aos substancialismos. Uma narrativa que questiona o que é “ser” e “não ser” nativo e colono, branco e preto, bem como quais os muitos modos possíveis de ser angolano, volatizando fronteiras físicas ou metafóricas entre vidas que se movem e se relacionam.

As experiências globais contemporâneas do contexto colonial/pós-colonial, desde o último quartel do século XX, abriram novos espaços para a reflexão sobre o desenraizamento e o nomadismo, mesmo em tempos de evidências sobre a continuidade da força aglutinadora dos sentimentos nacionais. *Yaka* expõe esse sintoma da crise do sujeito centrado em um contexto cambaleante da modernidade, como aponta Stuart Hall (2002), demonstrando o quanto elas podem ser deslizantes, descentradas e ambivalentes. As experiências e as memórias sobre o sul de Angola estão implicadas por tal condição e num contexto de intensas migrações e transumâncias, embora instituições políticas hegemônicas teimem em demarcar fronteiras que muitas vezes não fazem sentido para os que ali viveram ou vivem nos dias hoje.

Referências

- BAKHTIN, M. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Unesp, 1998.
- BARTHES, R. *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BAUMAN, Z. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1998.
- CLIFFORD, J. *Routes: travel and translations in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- ENNES, M.; MARCON, F. Das identidades aos processos identitários: repensando conexões entre cultura e poder. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 16, n. 35, p. 274-305, 2014.
- GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Ucam, 2001.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

KANDJIMBO, L. *Apologia de Kalitangi*: ensaio e crítica. Luanda: Inald, 1997.

LEITE, A. M. Angola. In: CHABAL, P.; AUGEL, M. P.; BROOKSHAW, D.; LEITE, A. M.; SHAW, C. *The postcolonial literature of lusophone Africa*. London: Hurst & Company, 1996. p. 115-123.

MARCON, F. Antirracismo. *Revista de Estudos de Cultura*, n. 2, p. 61-73, 2015.

_____. *Diálogos transatlânticos*: identidade e nação entre Brasil e Angola. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2005.

_____. Os romances de Pepetela e a imaginação da nação em Angola. In: *História Revista*, Goiânia, v. 16, n. 1, 2011. p. 31-51.

MATA, I. L. S. *Ficção e história na obra de Pepetela*: dimensão extratextual e eficácia. 2003. Dissertação (Doutorado em Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa) - Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2003.

PÉLISSIER, R. *Histórias das campanhas de Angola*: resistência e revoltas (1845-1941). Lisboa: Editorial Estampa, 1986. v. 2.

PEPETELA. *Yaka*. São Paulo: Ática, 1984. (Coleção Autores Africanos, v. 23).

THOMAZ, O. R. *Ecos do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

12

CAPÍTULO

As narrativas orais ovimbundu como espaço de produção de sentidos

Nsimba José

Universidade Agostinho Neto

Ovindele visonehã alivulo, etu tusonehã vutima
Os brancos escrevem livros, nós escrevemos no peito
(Provérbio ovimbundu)

Introdução

O presente estudo visa analisar as narrativas orais ovimbundu vistas como espaço de interseção de saberes que revelam toda uma experiência sensível relativa aos aspectos de ordem material e imaterial. Decorrentes de uma criação estético-verbal fictícia, elas representam realidades diversas, evidenciando-se como respostas às interrogações dos homens, no seu dia a dia. Para a análise das referidas narrativas, propomos um modelo de leitura que se constrói a partir do diálogo que se estabelece entre as premissas teóricas de autores como Vladimir Propp, Claude Bremond e Paul Larivaille. A ideia é vermos a organização interna das narrativas e percebermos a maneira como as instâncias lógicas se articulam no seu interior, por um lado, e como, por outro, considerando os contextos de sua enunciação, proliferam significados. Quanto à estruturação do presente estudo,

no começo, vamos apresentar um breve retrato sobre os ovimbundu, grupo étnico angolano detentor de um riquíssimo reportório histórico-cultural do qual adquirimos as narrativas a serem analisadas. A seguir, reservamos um espaço para nos debruçarmos acerca da tradição oral nos espaços socioculturais bantu, seguindo-se à interpretação das narrativas ovimbundu.

Os ovimbundu: um breve retrato

Antes de entrarmos no tema central da nossa pesquisa, vamos apresentar, de maneira sucinta, os ovimbundu, grupo etnolinguístico angolano donde as narrativas a serem abordadas têm origem.⁵¹ Os ovimbundu pertencem ao vasto tronco genealógico dos chamados povos bantu. Habitam o planalto central de Angola, que, em termos administrativos, abrange as seguintes províncias: Benguela, Bié e Huambo. No nordeste, a zona planáltica estende-se até a faixa sul da província de Malanje, ao passo que a sul vai até à metade da Huíla. Estima-se que essa região é habitada por mais de 5.500.000 habitantes (MALUMBU, 2005). Na vertente da geografia econômica e dos recursos humanos, o planalto central apresenta uma configuração cujo panorama tem formas variadas. É abundante em riachos e rios de forte caudal, os quais permitem que tenha uma excedente produção agropecuária influenciada com os aluviões que se acumulam ao longo dos rios e das regiões baixas, o que, na verdade, tem favorecido a prática da agricultura, pesca e pastorícia (MALUMBU, 2005).

A sua fauna e flora são fascinantes e diversificadas: têm capim, plantas medicinais, savanas e variadíssimos animais que fazem parte não somente de sua economia de subsistência, mas também do seu imaginário, ou seja, integram a literatura expressa em umbundu, língua falada pelos ovimbundu, que, dentre outras variantes, tem as seguintes: mbalundu, ndombe, nganda, viye e wambu (FERNANDES; NTONDO, 2002).

A literatura oral ovimbundu está impregnada de vários gêneros orais, como os de maior extensão estrutural (contos, lendas, mitos) e os de menor extensão estrutural (adivinhas, adágios, canções, orações, provérbios) conservados na memória dos seus detentores: anciãos, chefes de famílias, homens, mulheres e crianças.⁵² É importante ressaltar que os povos da região planáltica, à semelhança de

51 Os textos a serem estudados são três. Foram recolhidos no município da Caala, província do Huambo, em setembro de 2014, quando da nossa pesquisa de campo, que consistiu em recolher seletivamente as narrativas orais em umbundu.

52 É importante referir que, de uma maneira geral, entre os povos africanos, há textos orais que são do domínio restrito, ou seja, tendo em conta a sua dimensão místico-esotérica ou mesmo histórica, não podem ser conhecidos pela sociedade, porque constituem o segredo dos clãs,

todos os outros povos do mundo, têm uma memória prodigiosa. Há milhares de anos que conservam em sua memória milhares de adivinhas, adágios, canções, contos, invocações, lendas e mitos, listas de lugares, listas genealógicas e muito mais, os quais têm a palavra como seu principal vetor.



Figura 12.1 – Cozinha tradicional do Namibe. Fonte: foto de Ilka Boaventura Leite, 2012.

Aspectos da tradição oral

Quando falamos de narrativas orais, assim como de outros textos estéticos que se materializam com a palavra falada, estamos diante um tipo de comunicação que encontra as raízes históricas nas chamadas sociedades de tradição oral, opostas das sociedades de tradição escrita, conforme veremos a seguir.

Segundo Calvet (2011), esses dois tipos de sociedades, para o efeito de simplificação, podem ser reduzidas a quatro casos específicos: (i) as sociedades de tradição escrita antigas, nas quais língua escrita é utilizada na comunicação oral do dia a dia das pessoas; (ii) as sociedades de tradição escrita antigas, nas quais a língua escrita não é aquela que é utilizada na vida cotidiana dos seus locutores;

famílias e mesmo de profissionais como os das escolas iniciáticas, quer masculinas, quer femininas.

(iii) as sociedades nas quais se introduziu recentemente a prática alfabética, onde foram impostas as línguas dos colonizadores; e (iv) as sociedades de tradição oral, onde a oralidade, contrariamente à escrituralidade, vista como codificação gráfico-visual do alfabeto verbal, representa uma comunicação que privilegia a percepção auditiva da mensagem impregnada de um significado conceitual e simbólico.

As sociedades africanas são sociedades de tradição oral, apesar de nelas ter sido introduzida a escrita alfabética decorrente do contato com os árabes e os europeus. Desse modo, pode se dizer que nas sociedades em questão é visível, seguindo o plano abstrato de Zumthor (2011), a oralidade primária e imediata, ou pura, sem contato com a escrita, assim como a oralidade coexistente com a escrita, que pode funcionar de dois modos diferentes: seja como oralidade mista, quando a influência da escrita aí contínua externa, parcial ou retardada, como acontece na África e na América; seja como oralidade segunda, que recompõe a partir da escrita e no interior de um meio em que predomina sobre os valores da voz na prática e no imaginário.

É interessante sublinhar a importância que os bantu dão à voz, à palavra falada, pois, praticamente, na vida, nada tem um fundamento sem ela. Como vimos atrás, para além de a língua possuir uma carga conceitual, nessas sociedades existem certas formas de comunicação oral que são separadas da fala comum. Nesse tipo de fala incomum, a voz humana representa um conjunto de valores que não são comparáveis a nenhum outro, valores fundadores de uma cultura, criadores de inumeráveis formas de arte (ZUMTHOR, 2005). Essas variadíssimas formas artísticas orais (adivinhas, anedotas, canções, contos, epopeias, lendas, mitos, orações, provérbios e outras) encontram as suas raízes nas sociedades antigas. Elas estabelecem uma relação dialógica com o momento em que são enunciadas, sem ignorar os aspectos extratextuais como entonações, danças, deslocamentos e gestos que as integram, completando, às vezes, o sentido daquilo que é proferido, narrado ou cantado. Não sendo nosso interesse estudar todos os textos de natureza oral, vamos prestar maior atenção às narrativas,⁵³ mais precisamente contos e fábulas.⁵⁴ Por narrativas orais, entendemos uma história de caráter figurativo que

53 Barthes (2013) foi claro em dizer que são inúmeras as narrativas do mundo. A narrativa pode ser sustentada pela linguagem articulada, oral ou escrita, pela imagem, fixa ou móvel, pelo gesto ou pela pintura ordenada de todas as substâncias, ou seja, está presente no mito, na lenda, na fábula, no conto, na novela e muito mais.

54 Concordamos com Goody (2010) quando diz que certos tipos de textos orais, como contos e fábulas, atravessam as fronteiras sociopolíticas e linguísticas de forma livre, sofrendo adaptações à medida que vão passando pelas bocas de contadores de histórias individuais. Isso acontece porque são considerados livres, ou seja, admitem a variação provocada pelo contador. Sua transformação é motivada por ele, sendo o mesmo também influenciado por fatores

comporta valores culturais de uma determinada comunidade com raízes e personalidade regionais, muitas vezes perdidas na amálgama da modernidade (ROSÁRIO, 1989). Para esse autor moçambicano, na sociedade africana, em particular a campesina, em que a tradição oral é o veículo fundamental de todos os valores – quer educacionais, quer sociais, quer político-religiosos, quer econômicos, quer culturais – apercebe-se mais facilmente que as narrativas são a mais importante engrenagem na transmissão desses valores. Do ponto de vista da sua forma, são geralmente em prosa e registram um número reduzido de personagens. Ao contrário do conto, que tem como personagens seres humanos, a fábula, de caráter doutrinário e alegórico, encena animais, plantas, seres inanimados. Essas narrativas, ao encenarem as personagens numa determinada situação de instabilidade ou de instabilidade, reservam o triunfo e a felicidade ao herói, que varia de região a região.

Vale sublinhar que, de uma maneira geral, em todas as culturas, esse sujeito da narrativa é sempre o vencedor, não importando a grandeza, a força, a astúcia etc. de que o seu adversário é portador, porque, por mais apático que ele pareça, por mais desvantagens que tenha no decurso da história, ele tem sempre a possibilidade de vencer. Caso não pela inteligência ou perspicácia que lhe é facultada pela comunidade, é pela ajuda de um auxiliar, às vezes mágico (JOSÉ, 2010). Tendo em conta esse aspecto, supõe-se que o que está na base da inviolabilidade dos seus *papéis* e *status* nas narrativas seja o direito ao mérito que lhe é conferido pela comunidade em forma de direito natural inalienável, tradicionalmente consagrado nos princípios que regem a vida da comunidade (JOSÉ, 2010).

A enunciação dos textos orais poéticos entre os africanos é dependente de contextos, os quais determinam a escolha do gênero textual, da parte do intérprete, em função a fatores como idade do ouvinte.⁵⁵ Entre os ovimbundu e os demais povos do grupo bantu, os textos orais a que estamos a nos referir neste trabalho têm como espaço de maior difusão as aldeias, o que não significa que a sua proliferação não ocorra nos centros urbanos. Na verdade, são várias as situações da sua enunciação, mas citaremos algumas para justificarmos o que estamos a comentar. Por exemplo, havendo desentendimento entre duas ou mais pessoas, alguém, no meio envolvente, pode proferir um provérbio cuja finalidade é redimir o conflito. Nessa vertente, estamos diante de uma produção poética oral com uma dimensão utilitária e finalística, uma vez que serve de resposta aos vários proble-

que podem ser de ordem sociológica, psicológica ou outras, fazendo com que os textos dessa natureza ampliem, reduzam ou assimilem elementos decorrentes da atualidade nos domínios sociais, políticos, militares, ideológicos, econômicos e tecnológicos.

55 É preciso explicar que há textos orais enunciados e ouvidos singularmente pelo seu executante. É o caso de canções cantadas por um intérprete quando caminha sozinho.

mas do cotidiano. Um outro exemplo: entre os ovimbundu, há canções cantadas por mulheres quando moem o milho nas pedras para produzirem a sua farinha. Sentadas no chão, enquanto moem o milho, cantam em conjunto, tematizando, entre os assuntos, o amor ao trabalho, (re)introduzindo a mulher em atividades produtivas.

Segundo Malumbu (2005), para os ovimbundu, não existe melhor método de introduzir as pessoas em novos conhecimentos e de as forjar nos usos, nos costumes, nas tradições e nas crenças senão através da participação direta nas manifestações sociais dessas atividades. Entre eles, diz o citado autor, no processo de educação não formal, está o *ondjango*, escola tradicional reconhecida dentro da estrutura da família alargada aonde as crianças são conduzidas para aprenderem, com os mais velhos, aspectos da vida no sentido geral, que exerce um papel importante na educação, justamente porque reúne os mestres de cerimônia para transmitirem os seus conhecimentos acumulados ao longo dos tempos aos mais novos. No *ondjango*, as narrativas orais, assim como os outros textos materializados com o código oral, como o provérbio e a adivinha, são também tidos como objeto de ensino-aprendizagem.



Figura 12.2 – Figueira do deserto. Fonte: foto de Ilka Boaventura Leite, 2012.

Aspectos teóricos e metodológicos

Os estudos cujos enfoques recaem para a narrativa são inúmeros. Todavia, tendo em atenção os objetivos que pretendemos atingir, vamos revisitare as teorias de Vladimir Propp, Claude Bremond e Paul Larivaille, no sentido de, a partir deles, fundamentarmos o modelo de leitura que adotamos, a fim de analisarmos os textos selecionados para o nosso estudo.

Em *Morfologia do conto maravilhoso*, Propp (2006), analisando um *corpus* de cem contos russos, descobriu que havia neles elementos constantes e variáveis. Para ele, o que muda são os nomes (e, com eles, os atributos) das personagens, e o que não muda são suas ações, ou funções (num total de trinta e uma funções). Propp descobriu também que a sequência das funções era sempre idêntica, mas chama atenção para o fato de que essa premissa tem a ver somente com o folclore e não com os contos criados artificialmente. Uma outra questão que merece destaque no trabalho desse teórico russo é o momento estático caracterizado pela situação inicial e situação final como ponto de partida e ponto de chegada da narrativa, que pode ser eufórico ou disfórico.

Em síntese, o que ele procurou fazer foi estudar formas e o estabelecimento das leis que regem a disposição dos contos maravilhosos russos. Para o efeito, foi possível analisá-los através do processo de segmentação, que consistiu em enumerar as funções. A cada uma delas atribuiu uma breve descrição da sua essência, definição reduzida numa palavra e o seu signo convencional.

Essas e outras conclusões esboçadas por Propp despertaram o interesse de vários pesquisadores, como Levi-Strauss, Roland Barthes, A. J. Greimas, Claude Bremond, Tzvetan Todorov e Cesare Segre. Bremond (2013), por exemplo, ao revisar o trabalho de Propp, centra-se na própria lógica da narrativa, propondo um modelo de análise extensivo para os enunciados narrativos, pois não se limita aos contos da tradição oral, como Propp. O modelo do teórico francês é baseado em quatro regras que passamos a enumerar: (i) o átomo narrativo é a função, conforme Propp; (ii) O agrupamento de três funções engendra a sequência elementar, a qual corresponde às três fases obrigatórias de todo processo, sendo que a primeira abre a possibilidade do processo, a segunda, o processo de atualização de uma possibilidade, e a terceira, uma ação que fecha o processo sob a forma de resultado esperado; (iii) tratando-se de possibilidades, as sequências não são preestabelecidas, e as funções nelas relacionam-se em forma de árvore, encaixando função de objetivo, de atualização e de fim (a primeira função apresenta o objetivo do herói, abrindo as possibilidades de ação, a segunda seleciona uma das possíveis ações do herói para atualizá-la, e a terceira conclui o sucesso ou a falha do herói em atingir seu objetivo); (iv) as sequências elementares combinam-se entre si para engendrar as sequências complexas. A crítica de Bremond a Propp as-

senta, entre outros aspectos, no fato de a metodologia daquele ter se limitado ao conto maravilhoso e desconsiderar a intervenção do narrador, porque dirigia todo o seu trabalho apenas para uma codificação finalista das funções, que também foram alvo de críticas e revisões (ROSÁRIO, 1989; SEGRE, 1999; BREMOND, 2013; GREIMAS, 2013).

Portanto, sem minimizar as propostas de Propp e Bremond, segundo Rosário (1989), Paul Lavivaille, que se situa na linha desses teóricos, tenta revisar o esquema canônico de Propp e suas trinta e uma funções. Ao teorizar sobre o enredo da narrativa, Paul Larivaille propõe um *esquema pentadimensional*, o qual divide o enredo em cinco partes.

Ele considera os momentos estáticos descobertos por Propp: situação inicial e situação final (eufórico ou disfórico), conforme assinalado atrás. Entre esses dois momentos, aponta três: perturbação, transformação e resolução, considerados momentos dinâmicos. A perturbação resulta da introdução de um elemento que desequilibra a estabilidade, ao passo que a transformação, fase subsequente, representa a unidade onde se efetuam os diversos passos que levam ao realinhamento que permite um desenlace. Ao contrário disso, a resolução é uma espécie de recomposição de desordem provocada pelo primeiro momento dinâmico.

Feita essa síntese teórica, podemos dizer que são vários os ângulos de incidência dos autores com quem estamos a trabalhar, porém, considerando as questões de ordem metodológica, vamos privilegiar somente os aspectos que se enquadram no nosso trabalho. Desse modo, parece-nos viável aplicar o modelo de análise pentadimensional, pois, considerando o seu carácter operativo, permite-nos decompor e recompor a sintaxe das narrativas e verificar a sucessão dos seus segmentos correlacionados suscetíveis de receber uma explicação contextualizada, que mostra como se produz e se interpreta o sentido das mesmas. É assim que vamos proceder nas páginas subsequentes, ou seja, vamos apresentar as narrativas ovimbundu uma por cada vez, seguindo-se depois a sua análise.

O jovem à procura de uma mulher



Figura 12.3 – Jovem pastor do Namibe. Fonte: foto de Nazareno Campos, 2014.

Era uma vez, um moço saiu da sua aldeia à procura de uma moça. Quando chegou à outra aldeia, disse aos seus amigos que ele estava à procura de uma moça que fosse muito bonita para casar-se com ela.

– Amigos, quero uma daquelas que todo o mundo considera a mais linda desta aldeia – disse o jovem.

E um deles respondeu:

– Nesta aldeia, há uma moça muito bonita, mas não será possível, porque não conseguirás dar aquilo que os pais dela te vão pedir.

– Eu vou tentar. Quero saber o que os pais dela vão pedir.

Chegado à casa dos pais da moça, eles perguntaram:

– O que é que o senhor quer?

– Quero pedir a vossa filha em casamento. Respondeu o jovem.

– Está bem. Nós não exigimos muito para o casamento. Traz apenas um saco de ar.

– Não há problemas. Por enquanto eu gostaria de pedir aos pais uma rodilha de fumo para por à cabeça durante a transportação de ar.

Com a resposta do rapaz, os pais descobriram tratar-se de um rapaz esperto, que tinha muito juízo, e disseram:

– Você é filho dum soba. Pode levar a nossa filha em casamento. Nós também não temos lugar nenhum onde podemos buscar uma rodilha de fumo.

A narrativa apresentada, como se pode observar, começa com uma situação inicial instável, ou seja, nela, subjaz a ideia de carência, pois há um jovem que procura por uma mulher para casar. Quando ele manifesta o interesse aos seus amigos em querer ter a moça mais linda da aldeia, em resposta, um dos amigos diz que é difícil, porque os pais dela pedem algo em casamento da filha que nunca um homem conseguiu dar. Isso representa a perturbação, expressão de contrariedade, contraposta ao desejo do jovem que vai conversar com os pais da moça.

Quer isso dizer que o texto sugere termos disjuntivos: entenda-se negação/aceitação. Percebe-se que, se por um lado os amigos mostram-se céticos ao desejo do jovem, este contraria-os e vai conversar com os pais da moça com quem deseja casar. Dito de outra maneira, a perturbação representa uma obstrução, mas é ultrapassada, pois o desafio surge como a possibilidade de se ultrapassar a situação crítica ou conflituante. Relativamente a essa questão, como é sabido, “nas estórias de qualquer tipo e gênero, é o conflito – seja ele de que tipo for e tenha a dimensão que tiver (interpessoal, psicológico, religioso, político, ideológico etc.) – que estimula a catarse e os processos cognitivos” (MOTTA, 2013, p. 167).

Aliando esse aspecto com o comentário, podemos dizer que a introdução do elemento perturbador abre espaço para novas ações e sequências que se estendem até ao fim da narrativa. O exemplo disso é o fato de depois da transformação seguir-se um outro segmento narrativo, a resolução, na qual, seguindo os traços presentes no texto, tem um sinal positivo, na medida em que, quando o jovem chega aos pais da moça, é-lhe pedido um “saco de ar” como requisito para o matrimônio. De seguida, replicando, ele pede aos pais da moça uma “rodilha de fumo” para transportar o “saco de ar” na cabeça. Depois de os pais ouvirem a resposta sábia do jovem, deram-lhe a filha.

O macaco e o cágado

Era uma vez, havia um macaco que estava doente há muito tempo. Tomava remédios, mas a sua saúde não melhorava.

Certo dia, resolveu ir a um curandeiro. Quando chegou à casa deste, explicou tudo o que sentia.

O curandeiro ouviu-o atentamente e disse-lhe: – Para te curares, é necessário que comas coração de um macaco.

Este aceitou cumprir as orientações do curandeiro. Porém, ao invés de procurar pelo coração do animal que lhe tinha sido recomendado, foi a um rio onde estava o cágado sentado sobre uma pedra e disse-lhe:

– Tio, preciso da sua ajuda.

– Em que lhe posso servir? Perguntou o cágado ao macaco.

– Fui a um quimbanda para ser tratado. Ele orientou-me para comer o coração de cágado. O tio pode me dar o seu?

Em resposta, o cágado disse:

– Dar-te-ei o coração que deixei na outra margem do rio.

O macaco pediu ao cágado que subisse nas suas costas para que atravessassem o rio depressa. O cágado subiu e foram. Quando chegaram lá, ele desceu e foi algures em busca do suposto coração. Mas como a demora era tanta, o macaco que estava à espera há muito tempo, clamou:

– Tio, onde está? E por que demora?

– Meu sobrinho, já algum dia viu um animal a tirar o seu coração? Eu nunca lhe darei o meu. Respondeu o cágado.

Quando o macaco ouviu estas palavras, ficou desmoralizado. Regressou muito triste à aldeia onde morreu.

À semelhança do primeiro texto analisado, esse também apresenta uma situação inicial instável. Retrata o estado precário da saúde do macaco que, apesar de tomar remédio durante algum tempo, não melhorava. A sua ida ao curandeiro denota a possibilidade de ultrapassar a situação crítica em que se encontra. Significa que se põe em causa dois saberes numa relação de invalidade e validade. Justifica-se, porque quando o macaco toma remédios implica que tem conhecimento medicinal, mas este falha, e é por isso que vai ao curandeiro a fim de ser tratado. Quando o curandeiro orienta o seu paciente que vá comer coração de um macaco e este aceita e vai à procura do objeto, ocorre uma manipulação. O paciente é levado a agir segundo o querer do curandeiro.

Vendo bem, a perturbação é implícita, sendo que depois da situação inicial segue-se a transformação. Quer isso dizer que o texto em análise não apresenta uma rigidez estrutural. Essa questão remete-nos para um outro tipo de transformação: a transformação de natureza sintagmática que se refere à relação existente entre o universo da narrativa e o universo da sociedade que a produz (ROSÁRIO, 1989). Normalmente, conforme dito anteriormente, ocorre nos textos orais li-

vres, os que admitem a variação em relação ao texto-modelo,⁵⁶ que dá origem às diferentes versões. Isso acontece porque o intérprete tem a liberdade de criar e recriar uma série de combinações, reajustes dos episódios e outras alterações possíveis no texto. Contextualizando, nessa narrativa constata-se uma transformação do tipo redução. Apresenta um ligeiro desvio em relação ao modelo canônico, através da omissão ou supressão de um ou vários elementos do texto, quer por opção quer por esquecimento de quem o narra. Depois dessa breve incursão à volta das transformações das narrativas, resta-nos refletir sobre a resolução e a situação final. De acordo com o texto em análise, quando o curandeiro orienta o macaco para comer o coração do animal da mesma espécie, este aceitou, mas simula, ou seja, ao invés de procurar pelo coração do animal que lhe tinha sido recomendado, foi a um rio onde estava o cágado e pediu que este lhe desse o seu coração. O cágado, simulando, aceitou, e assim o macaco ficou com a esperança de recuperar da doença que tinha. Portanto, nessa parte da narrativa, verificamos, do ponto de vista dos discursos das duas personagens, as suas intenções e os efeitos esperados das mesmas pelas personagens e pelos ouvintes ou leitores. Nesse sentido, “taticamente, a estratégia narrativa cria expectativas, confronta rupturas com a expectativa pela normalização das coisas” (MOTTA, 2013, p. 156). É isso o que acontece. Enquanto o macaco espera pelo cágado para lhe dar o seu coração, quer dizer que espera do outro o resultado positivo da artimanha por si planejada.

No entanto, o cágado, como força oposta, também socorre-se da mesma estratégia a seu favor, o que revela uma dicotomia: vida/morte, justificando os interesses das duas personagens. Acontece que o cágado vence e o macaco perde. Este fato mostra, nas relações sociais, isso é, no contexto da narrativa em análise, a punição da ingenuidade do macaco, enquanto o cágado não possui um sinal negativo, etnologicamente e simbolicamente.

O caçador e o elefante

Era uma vez, um caçador resolveu ir à caça. Pelo caminho, encontrou um elefante morto e decidiu regressar à casa para que fosse buscá-lo no dia seguinte. Quando chegou, contou à sua mulher o que tinha visto, advertindo-a que não contasse a ninguém porque, se o segredo fosse revelado, a carne do elefante seria partilhada na aldeia.

56 Conforme dito anteriormente, as narrativas orais que têm vindo a circular há milhares de anos nas diversas partes do mundo, de geração a geração, por sofrerem permanentes reciclagens ou reajustes, chegam-nos sempre como fragmentos, difíceis de serem reconstruídas para se obter o texto-modelo, dito de outra maneira, a narrativa derivante.

Na manhã do dia seguinte, saiu para ir buscar o elefante. Porém, pelo caminho, viu um passarinho que atraiu a sua atenção e resolveu segui-lo. Cada vez que o seguia, o passarinho fugia e cantava:

– Não te preocupes comigo. Vai buscar o que você deixou, porque senão vais perder tudo.

O caçador seguia o passarinho, e este fugia cada vez mais e cantava:

– Não te preocupes comigo. Vai buscar o que você deixou, porque senão vais perdê-lo.

O caçador seguiu o passarinho o dia todo e não o apanhou até que ficou tarde, e resolveu ir onde tinha encontrado o elefante para levá-lo à sua casa.

Quando chegou no local onde tinha visto o elefante, não encontrou nada, porque, afinal, enquanto ele seguia o passarinho, os outros caçadores que iam à caça viram o grande animal pelo caminho e levaram-no à casa do soba. Pois, como dizem as regras da comunidade, caso alguém encontrasse um animal morto pelo caminho, tinha de transportá-lo à aldeia a fim de ser dividido e comido por todos.

Quando o caçador chegou à aldeia, encontrou uma grande festa. Perguntou à sua esposa a que se devia a mesma, e esta contou tudo ao seu marido, que ficou muito triste e não aceitou participar da festa.

Já tivemos a oportunidade de analisar as narrativas anteriores e explicamos a maneira como se organizam e geram significados. Para terminarmos, importa proceder à análise deste último texto. A começar pela situação inicial, é visível a representação do caçador que vai à caça; é um indício da falta de algo que constitui um motivo determinante de incentivo para luta pela sobrevivência.

Pelo que se constata, depois da situação inicial, não é explícita a perturbação. Na transformação, a atualização temática é caracterizada pelo desejo do caçador que vai buscar o elefante onde o tinha encontrado. Porém, pelo caminho, vê um passarinho que atrai a sua atenção e resolve segui-lo, mas é advertido pelo passarinho, que fugia e cantava. Trata-se uma narrativa que se constrói na base de uma dualidade discursiva, que é uma das características das narrativas africanas no geral, e bantu, em particular, que dialogam com outros gêneros orais, como é o caso de canções.

Continuando, e tendo em atenção o segmento em análise, justifica a falta de descrições pormenorizadas nos textos dessa natureza na medida em que o passarinho surge de forma esporádica e, pelo que nos parece, reveste-se de valores a si atribuídos pelo imaginário grupal que os testa com os do seu opositor – o caçador. Aqui, subjaz a perseguição, fuga e alerta, como um processo em transcurso

porque não se revela como uma situação estática e isolada na narrativa, pelo contrário, é parte dela. Basta observar que evolui e estabelece relações dialógicas com as outras instâncias narrativas, mais precisamente com a situação final e não com a resolução que, como a perturbação, é implícita.

Quanto à situação final, é disfórica para o caçador. Conforme nos mostra o texto, ele perdeu muito tempo seguindo o passarinho e, quando o dia escureceu, resolveu ir buscar o elefante que tinha visto pelo caminho, mas não o encontrou, e isso deixou-o mais triste quando chegou à aldeia e apercebeu-se que a presa tinha sido transportada para a lá, e com ela fez-se a festa de que se recusou a participar. No contexto na narrativa em análise, é evidente a ideia da coesão comunitária. Entendemos que o indivíduo e o grupo mostram-se conciliados, ou seja, o indivíduo é consubstancial ao grupo. O contrário revela-se como ruptura aos princípios aceites pela comunidade, por isso é punido. E é o que acontece. O caçador, por valorizar a sua ambição desmedida, perdeu tudo.

Considerações finais

Feito este estudo, revela-se importante considerar os seguintes aspectos: as narrativas ovimbundu aqui analisadas, do ponto de vista da sua organização interna, não apresentam uma rigidez estrutural, conforme tivemos a ocasião de explicar. Essas narrativas, no processo de encadeamento dos seus segmentos no nível profundo, propõem discursos cuja articulação privilegia termos opostos como aceitação *versus* negação, euforia *versus* disforia, para revelarem comportamentos e atitudes incorporados nas personagens que contracenam nelas.

Fora do universo textual, essas narrativas da tradição oral expressam a realidade humana simbolicamente representada para justificar situações de superfície social, constituindo-se, desse modo, respostas aos problemas do dia a dia dos seus produtores.

Referências

ALTUNA, P. R. R. A. *Cultura tradicional Bantu*. Luanda: Paulinas, 2006.

BÁ, H. A. A tradição viva. In: KIZERBO, J. K. (Org.). *História geral da África I, metodologia e pré-história*. São Paulo: Ática, 1982. p. 167-212.

BARTHES, R. et al. *Introdução à análise estrutural da narrativa*. 8. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

BASCOM, W. The forms of folklore – prose narratives. *The journal of the american folklore*, v. 78, n. 307, p. 3-20, 1965.

- BREMOND, C. A lógica dos possíveis narrativos. In: BARTHES, Roland et al. *Análise estrutural da narrativa*: pesquisas semiológicas. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 105-135.
- CASCUDO, L. C. *Literatura oral no Brasil*. 3. ed. São Paulo: USP, 1984.
- CALVET, L-J. *Tradição oral & tradição escrita*. São Paulo: Parábola, 2011.
- FERNANDES, J.; NTONDO, Z. *Angola: povos e línguas*. Luanda: Nzila, 2002.
- FINNEGAN, R. *Oral literature in Africa*. United Kingdom: Open Book Publishers, 2012.
- FONSECA, A. *Contribuição ao estudo da literatura oral angolana*. Luanda: Inald, 1996.
- GOODY, J. *O mito, o ritual e o oral*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- JOSÉ, N. *A resolução de conflitos na narrativa oral Ovimbundu: o caso de contos na obra Os mais velhos disseram*. 2010. 67 f. Monografia (Licenciatura em Línguas e Literaturas Africanas) – Instituto Superior de Ciências da Educação, Universidade Agostinho Neto, Luanda, 2010.
- MELETÍNSKI, E. M. Mito e conto maravilhoso. In: BERNARDIDI, A. F.; NEKLIÚDOV, S. I. (Org.). *A estrutura do conto de magia*: ensaios sobre mito e conto de magia. Florianópolis: UFSC, 2015. p. 287-300.
- MOISÉS, M. *Os Ovimbundu de Angola: Tradição, Economia e Cultura Organizativa*. Roma: Vivere In, 2005.
- MOTTA, L. G. *Análise crítica da narrativa*. Brasília, DF: UnB, 2013.
- NÓVIK, E. S. O sistema dos personagens do conto de magia russo. In: BERNARDINI, A. F.; NEKLIÚDOV, S. I. *A estrutura do conto de magia*: ensaios sobre mito e conto de magia. Florianópolis: UFSC, 2015. p. 149-194.
- NUNES, S. D. M. *A milenar arte da oratura angolana e moçambicana*: aspectos estruturais e receptividade dos alunos portugueses ao conto africano. Edições Electrónicas, CEAUP, 2009.
- PROPP, V. *Morfologia do conto maravilhoso*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *As raízes históricas do conto maravilhoso*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ROSÁRIO, L. J. C. *A narrativa africana de expressão oral*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989.
- SEGRE, C. *Introdução à análise do texto literário*. Lisboa: Estampa, 1999.

WEITZEL, A. H. *Folclore linguístico e literário*. 3. ed. Juiz de Fora: UFJF, 2014.

ZUMTHOR, P. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. *Escritura e nomadismo*. São Paulo: Estampa, 2005.

13

CAPÍTULO

Pistas essenciais para um português de Angola

Daniel Peres Sassuco
Universidade Agostinho Neto

A história cultural e linguística de Angola foi, está e será marcada para sempre com a figura do primeiro presidente da República de Angola, António Agostinho Neto. Tratando-se do “Legado de A. Neto na cultura contemporânea de Angola”, nós preferimos colocar o nosso olhar sobre os aspectos linguísticos. Nesse campo, fomos motivados pelo pensamento de Neto, no seguinte:

O uso exclusivo da língua portuguesa, como língua oficial, veicular e utilizável na nossa literatura, *não resolve os nossos problemas*. E tanto no ensino primário, como provavelmente no médio *será preciso utilizar as nossas línguas*. E dada a sua diversidade no País, mais tarde ou mais cedo devemos tender para a aglutinação de alguns dialectos, para facilitar o contacto (INL, 1979, p. 7).⁵⁷

Notamos, por meio desse trecho, que Neto é homem da cultura e de sensibilidade profunda com sentimentos patrióticos da nação para a divulgação, promoção e desenvolvimento científico das línguas nacionais, enquanto patrimônio cultural e de identidade dos povos de Angola.

57 Extraído do discurso “Sobre a Literatura” proferido pelo camarada presidente Dr. António Agostinho Neto no ato de posse do cargo de presidente da Assembléia Geral da União dos Escritores Angolanos, em 24 de novembro de 1977.

Também se sublinha o uso do conceito “dialeto” empregue nesse discurso. É conveniente recordarmos que o termo terá sido usado sem tomar conta da precisão linguística. Isso se deveu ao fato de o autor não ter cursado sobre a linguística e porque é o termo mais utilizado na época para designar as línguas indígenas. Para tal, o conceito funcionaria como sinônimo do conceito língua. Pois, um dialeto, no sentido mais esclarecedor, é nada mais que a variedade regional da fala de uma língua, ou seja, a variante de uma língua falada numa dada região, geograficamente falando. Essa variação se nota através de algumas palavras, sendo que o conteúdo da língua é idêntico. Notemos desse modo que cada língua na sua região é onde se definem os dialetos. Por isso, não considere o dialeto como sendo língua marginalizada nem, tampouco, dos mais atrasados. Desse fato, nunca se considere as línguas bantu de Angola, como é o caso das línguas cokwe, kikongo, kimbundu, umbundu, nyaneka, kwanyama e ngangela, como sendo dialetos do português.

Pistas essenciais para um português de Angola é o objeto dessa discussão, tendo com muita frequência observado o comportamento linguístico no território angolano, relativamente ao português, ser divergente e correspondente a cada região representada por grupo etnolinguístico angolano diferente. Surgiu de forma natural essa ideia de tratar o assunto para levarmos uma pedra à edificação de uma normativa que especifique o falar do português nessas paragens angolanas. Quanto à existência de estudos nesse âmbito, não somos os primeiros: houve Mingas (2000), com *Interferências do kimbundu no Português falado em Lwanda*; Miguel (2014), com *Dinâmica da pronominalização do Português em Lwanda*; e Zavoni (2010), com *A coabitação linguística em Angola: Diálogo vs Conflito*, texto apresentado na conferência da CPLP em 2010, que teve como tema central a interpenetração da língua e culturas de/em língua portuguesa na CPLP. São trabalhos interessantes. Os dois primeiros são obras, e o último é um artigo. Embora com um ou outro elemento em comum, todavia, estamos em presença de visões muito divergentes que remetem à discussão do domínio sociolinguístico.

Um fato não menos importante: o português em Angola não se encontra no seio da sua cultura, o que implica que existam muitas influências culturais das línguas nacionais no português. É dessas influências culturais no nível da língua que orientamos a nossa reflexão. Será que pendemos para uma espécie de português de Angola, mas não reconhecido até a data atual? Existem alguns índices característicos para falarmos em si dessa particularidade dialetal?

Para darmos resposta às indagações acima referenciadas, compreendamo-nos sobre o conceito de pista. Por pista entende-se via e/ou características de identificação possível, quer no plano formal, quer no plano informal da fala do português no espaço angolano. Antes de abordarmos a nossa discussão em profundidade, lembremos alguns momentos históricos da convivência linguística em

Angola. Reservamos o texto a seguir às fases históricas de línguas nacionais e em seguida à análise que se impõe sobre as pistas essenciais para um português de Angola.

Periodização das línguas nacionais em Angola

Três fases marcam a história das línguas bantu de Angola, as quais são apresentadas a seguir.

Fase soberana tradicional

Estamos todos lembrados de que, antes do advento da colonização, Angola era um espaço organizado em reinos e impérios. Nesses reinos e impérios, por inerência da natureza, cada povo pertencente a um reino ou império era unido pelos laços de linhagem, clã e tribo. Esses três elementos definem uma etnia. Assim, em cada reino ou império, como um Estado soberano, possui uma língua de identidade cultural. Essas línguas que pertencem a cada povo de uma etnia eram faladas em plenitude de cada espaço geográfico. São, naquela época, línguas com todas as funções sociais: oficial, veicular e materna. Em suma, eram línguas sem qualquer limitação quanto ao uso, pois cada elemento da sociedade tradicional sentia necessidade de falar e defender a sua língua como sua própria alma, enquanto patrimônio cultural. Portanto, as línguas nacionais gozavam da liberdade de expressão ilimitada. Desses reinos e impérios, notamos:

- o *Reino do Kongo*, que se estende a toda a parte norte de Angola até as vizinhas Repúblicas de Congo Brazzaville e Congo Democrático, tocando igualmente o sul de Gabão. Nesse reino, a língua é o kikongo. Em Angola, ocupa as actuais províncias nortenhas de Cabinda, Uíge e Zaire na parte noroeste da província de Luanda (hoje, Bengo) e no noroeste da província da Lunda-Norte, numa faixa junto ao rio Kwango (Fernando, 2012). Para Fonseca (1985, p. 26), o grupo Kikongo é constituído por vários subgrupos: José Redinha apresenta dezoito, entre outros de menor vulto, ao passo que Mesquita Lima designa somente quatorze, não se referindo aos Pombo, Guenze, Paca e Coje citados pelo primeiro.
- o *Reino de Ngola* ou *Matamba*, governo tradicional sob orientação de Ngola Kilwanji kya Nsamba e Njinga, tem como língua o kimbundu. Atualmente, o kimbundu é língua dos ambundu vivendo nas províncias de Luanda, Bengo, Kwanza-Norte, Malanje, Kwanza-sul. À semelhança do kikongo, o kimbundu possui vários dialetos: holo, lenge, mbaka, njinga, songo, bondo, ... (REDINHA, 1975, p. 33);

- o *Reino de Mbalundu*, com uma enorme extensão, que se viu dividido em setores como Ngalangi, Nganda, Mbaka, Ndulo. Apesar da sua expansão, a língua desse reino é umbundu. O umbundu é o glossônimo dos ovimbundu. Em Angola, os ovimbundu ocupam todo o planalto central, compreendendo as províncias de Benguela (Mbaka), Huambo (Wambu) e Bié (Viye) (Kapitango, 2009, p. 23);
- o *Reino de Mupata e Kimpungu*. Localizado no extremo sul e vizinho do reino Mbalundu, é concretamente a província da Huíla (Wila), dos Vamwila e Vakhumbi que possuem a língua Nyaneka. Do mesmo modo, destacam-se algumas variantes desse grupo, nomeadamente o olukhumbi, o olumwila, olunyaneka, olukipungu e olungalangi;
- o *Reino de Mandume ya Ndemofaya*, mais a sul do país, se encontra na província de Cunene (Kunene). O reino dos Vakwanyama tem como língua o kwanyama ou oshikwanyama, que se prolonga até a vizinha República de Namíbia;
- o *Império Lunda*, com uma larga expansão, desde Angola para o Congo Democrático até à Zâmbia. Funcionou com vários setores, segundo a expansão. Em Angola, com o Mwacisenge wa Tembo, a língua cokwe é o glossônimo dos tucokwe (SASSUCO, 2008 p. 17). Essa língua abrange todo o leste de Angola, nas províncias de Lunda Norte e Sul, Moxico (Mushiko), Cuando-Cubango (Kwandu Kuvangu) até no Bié (Viye) e Huíla (Wila).

Nos países vizinhos, na República do Congo, a sede de Tucokwe está na província de Katanga, na sub-região de Lualaba, especificamente em Kapanga, onde está a sede de Mwata Yav; seguindo-se das localidades de Dilolo (gare e Poste), Sandowa, Kafwakumbi, Kasaji etc. Na Zâmbia, a língua cokwe está na província de Cingola e Kitwe, ou simplesmente a parte noroeste dessa república. Em Angola e na República do Congo, bem como na Zâmbia, os tucokwe conservam cuidadosamente sua língua e sua cultura, apesar de limites geográficos impostos pelos colonos.

O certo é que essas línguas são muito antigas e genuínas para as populações de Angola. Por isso são línguas de natureza identitária. Chivinga (2014, p. 97) chama-as de línguas locais existentes em Angola antes da chegada dos portugueses.

Finalmente, historiadores e linguistas (CHATELAIN, 2001; BENDER, 2004) defendem que as línguas bantu predominavam em grande medida no território hoje denominado Angola.

Fase colonial

A princípio, o contato dos bantu de Angola com os portugueses constituiu um choque de culturas. No verdadeiro sentido da palavra, esse choque terá gerado conflitos de superioridade e de inferioridade. Conflito de superioridade para os portugueses, que a todo o custo pretendiam a hegemonia sobre o autóctone. A linguista Miguel (2014, p. 14) fala que a política colonial portuguesa se pautou pela tentativa de integrar os angolanos na cultura europeia. Para esse efeito, o recurso a um dos principais e mais poderosos meios de aculturação – a língua – era inevitável.

Pensamos que essa aculturação foi muito forte, porque o colono não teve a mínima pena de que os angolanos precisam preservar as suas identidades culturais. Trata-se de uma aculturação mortal, a ponto de fazer com que o angolano se esquecesse dele mesmo, ou melhor, do seu “eu”, culturalmente.

As línguas nacionais, nessa época, não mereceram nenhum tratamento digno nem reconhecimento para que as futuras gerações as tivessem como patrimônio cultural. Prova disso, das medidas tomadas pelo governo colonial, lembramo-nos da implementação da política de proibição da fala das línguas bantu de Angola em todo o território nacional (FISHMAN, 1972, p. 79-93).

Há que se notar o grande ódio que o colonialismo tinha pelas línguas africanas em geral, línguas bantu de Angola em particular, por meio de alguns extratos oficiais retirados do decreto de Norton de Matos (1921), nestes termos:

- É obrigatório em qualquer missão o ensino da língua portuguesa;
- É vedado o ensino de qualquer língua estrangeira;
- O uso da língua indígena é permitido em linguagem falada na catequese e, como auxiliar, no período do ensino elementar da língua portuguesa;
- Não é permitido ensinar nas escolas das missões as línguas indígenas, etc.

Embora com essas medidas, essas línguas não foram abandonadas. Os autóctones guardavam-nas, e elas eram faladas secretamente nas famílias. Porém, temos que admitir que ficavam desse modo frustradas. Essa frustração se manifesta através da compenetração cultural em que as populações indígenas se apropriam da língua portuguesa e, conseqüentemente, a fala a bel-prazer.

Assim, dessa crise de inferioridade do angolano, fruto da opressão colonial relativa ao uso das línguas nacionais, nasce o espírito de desespero de que quem fala uma língua nacional em público é considerada uma pessoa “atrasada”, o que explica que a maioria envide grandes esforços para se expressar na língua que

lhe granjeia um melhor estatuto social. De idêntico modo, Severo (2014, p. 17) salienta que tal classificação identitária tomava a língua portuguesa como critério diferenciador e segregador.

Fica aqui a ideia de que as línguas do dia a dia, as línguas das nossas conversas sobre a natureza, as línguas do interior, dos segredos do coração, foram relegadas ao desprezo e, em muitos casos, abandonadas.

Constatamos que o que está hoje a ocorrer em Angola ocorreu no Brasil, de forma semelhante, embora ao longo de um período muito mais lato. Deveriam existir cerca de 1.200 línguas nacionais indígenas quando os portugueses desembarcaram nas praias deste vastíssimo território que hoje chamamos Brasil. Atualmente, não existirão mais de 180. Esse terrível massacre linguístico terá sido um dos maiores crimes cometidos pelos portugueses, e, sobretudo, por brasileiros, ao longo de cinco séculos, segundo Agualusa (2010).

Tendo em conta o caráter plurilinguístico desses países, a nosso ver, os portugueses só queriam estancar e/ou exterminar a veia multilinguística nos originários angolanos, bem como nos brasileiros. Na realidade, mesmo com opressão, nem por isso as línguas nacionais desapareceram nos mapas nem na fala, apesar de serem reduzidas ao desprezo.

Fase pós-independência

Saindo de um período turbulento, da opressão e do domínio da civilização portuguesa, em que as línguas nativas dos angolanos não mereceram nenhuma atenção especial, e na espera da sua execução e da implementação efetiva do valor real das línguas nacionais, assiste-se a meras designações teóricas, limitando-se apenas nos conceitos e na indicação das instituições para simplesmente crermos.

Já nos finais da década 1970, após a independência, foi criado no país um Instituto Nacional de Línguas, que geralmente se dedicava ao controle das línguas indígenas e estrangeiras faladas no território angolano. Para concretizar o propósito de Agostinho Neto, o Instituto Nacional de Línguas transforma-se em Instituto de Línguas Nacionais, cuja missão é de resgatar, promover e investigar as línguas autóctones.

Com muita pena se constata que não existe uma instrumentação jurídica que confira um estatuto funcional dessas línguas. A língua nacional, muito embora seja um fenómeno e um recurso natural, deve ser normalizada, através de um ato legal, jurídico, e deve ser oficializada (CHIVINGA, 2014, p. 97).

Em Angola, a expressão “língua nacional”, por natureza e pelas origens das línguas faladas nele, é a língua que pertence aos autóctones e tem suas raízes nesse território. Ela pode ser elevada pelo estatuto à categoria de língua nacional para

servir de auxílio à língua oficial do país. Normalmente, é a língua que funciona, segundo a necessidade, em simultâneo, na administração do país, com a língua oficial. Para sermos explícitos, as línguas nacionais de Angola têm um caráter vernacular e regional. Vernaculares, porque são faladas pelos autóctones sem esforço de aprendê-las, porque são nativas, ou seja, maternas. Regional, porque cada uma representa um falar popular regional, no qual se identificam muitos dialetos e são reconhecidos numa só língua.

De acordo com Severo (2014, p. 23), entre os efeitos da formalização das línguas africanas como línguas nacionais, estão a dificuldade de se manter uma política linguística igualitária e generalista em relação a todas as línguas, já que elas são faladas por diferentes pessoas, em diferentes locais e para finalidades variadas, como fruto de uma realidade multiétnica e plural.

Dessa reflexão, se deduz que as línguas nacionais até agora carecem de uma norma de utilização por parte do Executivo, ou seja, da legislação do país. Estamos, sem dúvida, perante a um fracasso ideológico e a uma decepção quanto à continuidade do que tinha iniciado Agostinho Neto.

Para o efeito, mesmo com a dominação e a hegemonia da língua portuguesa em Angola, enquanto língua oficial, a maioria dos angolanos não tem como língua materna o português, mas, sim, as demais línguas autóctones faladas pelos grupos africanos que habitavam em território angolano antes da chegada dos portugueses (CHIVINGA, 2014, p. 96).

No que concerne à fala e à escrita da língua portuguesa, apesar de ser língua oficial em Angola, os angolanos não têm capacidade linguística fortíssima de ultrapassar o prisma cultural que os caracteriza. Já não fazem do português língua europeia, mas, sim, a língua dentro das suas culturas. Segundo Miguel (2014): “Não raro, falantes angolanos com formação universitária, tendo embora um domínio vocabular amplo, apresentam lacunas no tocante às normas do funcionamento da língua e incorrem em transgressões consideradas graves”.

Nesse sentido, entende-se que por mais que nos esforcemos para falar com perfeição a língua portuguesa, será impossível, porque a força da cultura é intrínseca quanto à nossa oralidade. Pois, a língua, desse modo, vai ser o reflexo de uma cultura distinta. Sobressai, aqui, a atitude nacionalista de dar realce à nossa identidade na literatura angolana, pelo que os escritores angolanos, no dizer de Costa Andrade, citado por Miguel (2014, p. 21) “deseuropeizaram a palavra europeia nas suas obras”.

Na nossa modesta observação, podemos dizer que as línguas nacionais merecem um estatuto convincente que as permita serem utilizadas, e de caráter obrigatório, sendo línguas de estreito funcionamento com a língua oficial. Por isso, o português falado em Angola não é perfeito, nem se quer aquele de Portugal, mas, sim, dos angolanos e no modelo angolano.

Breve configuração geolinguística de Angola

Angola é um país de África centro-austral, isso pela sua posição transversal entre a África dos países francófonos e a dos países anglófonos. Portanto, Angola apresenta um quadro plurilinguístico e consequentemente multicultural. Para Miguel (2014) a situação linguística de Angola, tal como a da maioria dos países africanos, caracteriza-se por uma grande heterogeneidade. A maior parte das línguas angolanas é de origem bantu e têm uma localização territorial mais ou menos limitada e definida.

Para além do português como língua oficial, entendido como língua de administração, isso é, língua em exercício da função público-administrativa, contamos com inúmeras línguas de origem bantu e de identidade cultural dos povos de Angola, nomeadamente umbundu (centro do país), kimbundu (centro e o eixo nordeste do país), kikongo (norte do país), cokwe (cobre todo o Leste), kwanyama, nyaneka, ngangela e helelo, todas elas nas fronteiras do sul de Angola. Quanto às classificações, Greenberg (1963) coloca geneticamente as línguas acima na subfamília níger-congo derivada da família congo-kordofânia, enquanto, Guthrie (1971) agrupa-as todas em três zonas linguísticas, nomeadamente H, K e R. Assim, o kikongo e o kimbundu, na zona H respectivamente, com as siglas H10 e H20; o cokwe e ngangela a representarem a zona K, respectivamente com as siglas K10 e K12; e, finalmente, a zona R, com o umbundu, kwanyama, nyaneka tendo respectivamente as siglas R10, R21 R22. Também, há que assinalar a presença das comunidades não bantu como as línguas africanas da família khoisan (no sul do país) e a indo-europeia (francês, espanhol, português, inglês...). Na realidade, essas línguas africanas bantu de Angola são as mais faladas e dominadoras da cultura de identidade angolana ao lado da convivência com a língua portuguesa.

Pistas linguísticas para um português de Angola (PA)

A história linguística de Angola está e será marcada pelo incontornável contato das línguas bantu com o português, portanto, o permanente plurilinguismo. As comunidades angolanas falam em simultâneo uma língua bantu e o português.

Considera-se “pista” como traço ou característica que afeta o falar do português no espaço angolano. A nossa intenção é irrefutavelmente analisar alguns elementos provenientes de contato de línguas bantu de Angola, as conhecidas línguas nacionais, com o português. Isso é para explicar as razões particulares da fala do português nos recintos culturais angolanos. No contato das línguas, essas pistas são localizadas, segundo as nossas observações, em vários níveis, a saber:

Pistas fonético-fonológicas

Pelo nível fonológico, pretendemos analisar os fenômenos fônicos que ocorrem no contato, ou seja, na fala do português, e explicar as suas origens. Trata-se concretamente das transformações fonético-fonológicas.

Vibralização

Fala-se da vibralização como processo fonético que consiste na transformação de um som segundo o seu contexto em possuir traços vibrantes produzidos com uma única ou múltipla obstrução provocada pela ponta da língua junto dos alvéolos. Alguns exemplos:

Tabela 13.1 –Passagem de /l/ por /r/

Itens	PE (português europeu)	PA (português angolano)
Falta	[ˈfaɫta]	[ˈfarta]
Volta	[ˈvoɫta]	[ˈvorta]
Alta	[ˈɛɫta]	[ˈarta]
Adulto	[ədˈuɫtu]	[ˈadurtu]
Faculdade	[fɛkˈuɫdadɨ]	[fɛkˈurdadɔ]

Assinala-se a troca constante da alveolar [ɫ] para a lateral [r].

Essa dificuldade, bem como facilidade dos locutores do português em Angola, é devido à vontade de bem pronunciar, de se aproximar do português nativo. Infortunadamente, acaba-se por realizar sons diferentes e mais ou menos aproximados do primeiro. O [r] não é som existente nas línguas locais e cria sérios problemas no seu enquadramento. Fenômeno típico no falar não só popular, mas já regular.

Pré-nasalização e desnasalização

Os dois processos, em fonética, envolvem a presença de traços nasais. Assim, o primeiro consiste na anteposição desse traço diante de um som, e o segundo desvirtua, ou seja, retira aos sons esse traço. A nasalização, em português, ocorre apenas com os sons vocálicos, ao passo que nas línguas bantu de Angola se manifesta com os sons consonânticos. Quando isso acontece, a implicação na fala é notória como os exemplos a seguir:

Tabela 13.2 – Passagem de sons orais por sons nasais

Itens	PE	PA
Bacia	[ˈbɛsɔjɐ]	[ᵐbafɔjɐ]
Banco	[ˈbãku]	[ᵐbaku]
Dente	[ˈdētɨ]	[ᵐdete]

A pré-nasalização e desnasalização são fenômenos recorrentes e inerentes às línguas bantu, pois elas possuem os sons como [mb, mp, nt, nd, ng, nk, ns, nz, nl, mf, mv etc.] e não existem, geralmente, as vogais nasais. O português não possui esses sons. Os falantes em simultâneo das LN e português acabam por manifestar essas realizações nos diferentes contextos da fala. As vogais nasais foram desnasaladas, e as consoantes bilabiais e dentais são geralmente prenasalizadas.

Sonorização e ensurdecimento

A sonorização (Maria, 2010, p. 346) é um fenômeno fonético que ocorre quando um som não sonoro, em resultado da sua situação contextual, é realizado com vibração das cordas vocais. Esse fenômeno pode dar origem a uma mudança fonológica e é um caso particular de assimilação. O ensurdecimento, na sua vez, é a perda do traço sonoro ou vozeado de um som, em resultado da sua situação contextual. Aqui, alguns exemplos do fenômeno:

Tabela 13.3 – Passagem de sons surdos por sonoros e vice versa

Itens	PE	PA
Bento	[ˈbētɨ]	[beᵐdu]
Pente	[pētɨ]	[peᵐde]
Entender	[ĩtɛdɛr]	[iᵐdeᵐdɛr]

A nossa observação para esse fenômeno é que os sons surdos antecipados por uma nasalização são facilmente tornados como sonoros, pois a nasalização tem a característica sonora. De igual modo, as sonoras com o mesmo contexto são realizadas como surdos. Os falantes naturais das línguas bantu procedem pelo inverso constante segundo as características e contextos desses sons, como espelhado nos exemplos acima.

Acrescentamento

De acordo com as nossas observações, esse acrescentamento é especificamente a epêntese. O Dicionário de termos linguísticos (2010, p. 146) define epêntese como o acrescentamento de um segmento fonético em posição medial de palavra.

Tabela 13.4 – Decomposição de dígrafos de português

Itens	PE	PA
Explicar	[ˈɛʃplikɐ]	[ɛʃpilikar]
Aplicar	[ˈaplikɐ]	[apilikar]
Planta	[ˈplãtɐ]	[pulãta]
Blusa	[ˈbluzɐ]	[buluza]

O acrescentamento dos fonemas ocorre para desfazer os dígrafos, de modo a criar uma nova sílaba. Isso porque as línguas nacionais não têm a estrutura das consoantes [pr, pl, tr, gr, gl, dr, tl etc.]. De qualquer modo, esse fenômeno é reduzido a uma realidade das línguas bantu quando, por exemplo, intercalam-se os sons no interior da palavra sem descaracterizar o plano semântico. Isto é, o sentido inicial da palavra permanece.

Pistas morfológicas

Várias vezes, deparamo-nos com a criação de palavras, como estas que são descritas a seguir:

Presença do aumento nas formas verbais

Na morfologia aplicada às línguas bantu, o aumento (Muzenga, 1980, p. 85) é um morfema monófono, desprovido de significação e aparece na posição inicial de certas palavras. Naturalmente, pode ter caráter presencial ou não. Não conhecemos até agora uma língua românica ou latina utilizando o aumento. Portanto, esse morfema é exclusivamente pertença de línguas bantu.

Tabela 13.5 – Presença de fonemas inexistentes em posição inicial

Itens	PE	PA
Responder	∅-responder	A responder
Dever	∅-dever	A dever

Contar	Ø-contar	A contar
Elogiar	Ø-elogiar	A logiar

O novo elemento /a-/ no início de cada palavra funciona como um aumento; isso é um morfema harmônico e não detém nenhum significado. Esse fenômeno é próprio das línguas nacionais, cujo aumento é uma marca inerente e patente.

Marcação de grau diminutivo e aumentativo

Essa categoria gramatical, enquanto universal linguístico, existe em quase todas as línguas do mundo. Sublinhemos que, embora presente nas línguas em contato, o funcionamento da mesma categoria é distintamente diferente, dependendo da estrutura de cada língua. Em português, esses morfemas que marcam a categoria de grau funcionam em posição sufixada, ao passo que, em línguas bantu, funcionam em posição prefixada. Eis alguns exemplos:

Tabela 13.6 – Marcação de graus diminutivo e aumentativo

Itens	PE	PA
Capraça	Pracinha	K pracinha
Caloja	Lojinha	K aloja
Caprédió	Predito	K aprédió
Quipraça		K ipraça
Quicasa	Casarão	K icasa

/ka-/ é PN12 em muitas línguas bantu, geralmente ligado à formação do grau diminutivo dos substantivos, e o /ki-, ci-, lu-/, respectivamente PN7 e PN11, servem de formação do grau aumentativo nas mesmas línguas. Os locutores do português nessas paragens não se importam em saber se o nome já tem o sufixo do diminutivo ou de aumentativo do português; para tal, devem colocar um elemento da realidade da sua língua sempre na posição prefixada ao radical.

Pistas sintáticas

A sintaxe também não está poupada. Bastaria um ouvido atento às distintas construções das frases de muitos angolanos para chegar às constatações. As desconcordâncias dos especificadores com os nomes e, com muita frequência, a concordância do verbo com o sujeito não são respeitadas. Há um fato nesse campo

que nos chama a atenção, é o acordo do pronome reflexivo e/ou recíproco.

Invariabilidade do reflexivo e recíproco

Tabela 13.7 – Invariabilidade do reflexivo e recíproco

Itens	PA	PE
1	Vou se bater no chão ...	Vou me bater no chão ...
2	Iremos se encontrar com Jesus ...	Ir- nos -emos encontrar com Jesus ...
3	Nós se adevemos 1.000 kz.	Nós devemo- nos 1.000 kz.

Se o pronome reflexivo ou recíproco é variável no português europeu, os falantes do português no espaço cultural bantu tornam-no invariável. Isso porque o morfema reflexivo ou recíproco é estático e conservou somente a sua forma em todas as pessoas. Veja como se pode dizer, por exemplo, em kimbundu e cokwe:

Tabela 13.8 – Comportamento do reflexivo e recíproco em Línguas Bantu de Angola

Kimbundu	Cokwe	Português
Ng di sukula	Ngul is anyisa	“Eu lavo- me ”
U di sukula	U li sanyisa	“tu lavas- te ”
U di sukula	U li sanyisa	“Ele lava- se ”
Tu di sukula	Tu li sanyisa	“Nós lavamo- nos ”
Nu di sukula	Nu li sanyisa	“Vós lavais- vos ”
A di sukula	A li sanyisa	“Eles lavam- se ”

O infixos /-di- e -li-/ equivalem a pronome /se/ em português, não são variáveis nas línguas bantu, enquanto são flexionais em português. A influência das línguas bantu se nota no sentido em que mesmo as pessoas de audiência pública não têm feito atenção a esse fenômeno. Assim, pensamos que o pronome reflexivo não é variável mesmo em português. Tal é fruto das forças de língua nacional. Também, Miguel (2014) constata que, nas camadas populares, os reflexivos e recíprocos aparecem neutralizados na forma “se” para todas as pessoas gramaticais. O uso do kimbundu e o cokwe não só justifica esse emprego, pois, nessas línguas, o infixos /-di-, -li-/ serve para todas as pessoas gramaticais.

Descaracterização dos acordos sintáticos

Tabela 13.9 – Descaracterização dos acordos sintáticos

PA	PE
As criança o está o na escola.	As crianças estão na escola.
Os bó o aluno o estuda o bê o .	Os bons alunos estudam bem.

O sistema de concordância da língua portuguesa é naturalmente pela sufixação, enquanto as línguas bantu funcionam pela prefixação. Para além dos acordos acomodados na língua bantu que se notam pela ausência na posição final quer do substantivo, do verbo ou do adjetivo, nota-se igualmente a desnasalização (oralização) das vogais da língua portuguesa, como se pode ler nas frases acima. Não se trata, portanto, de desvirtuar a língua portuguesa, mas, sim acomodá-la no modelo dos angolanos. Essas construções não são apenas produzidas pelos angolanos de nível elementar e intermédio, mas, às vezes, mesmo pelos de nível avançado de aprendizagem da língua portuguesa.

Pistas lexicais

Atualmente, o léxico, em todas as línguas naturais do mundo, está em movimento. A convivência do português com as línguas nacionais cria uma simbiose e troca de vocábulos com integração conhecida e razoavelmente com propostas de dicionarizá-los. Vejamos alguns casos bem constatados:

Tabela 13.10 – Integração lexical de LB em Português

(di)kamba	—> camba	“amigo”
(di)kota	—> cota	“mais velho”
(ka)ndenge	—> Dengue	“miúdo”
(ji)ndungu	—> Gindungo	“picantes”

Tendo em conta a ortografia dada a esses vocábulos, tornam-na descaracterizados, e não se percebe se eles são de origem bantu. Contudo, o significado acaba por atribuir o termo à origem bantu. Assim, essas palavras não passam despercebidas por qualquer angolano ou português. Trata-se de uma interpenetração das línguas em contato e de culturas em simultâneo. Estamos em presença de troca constante na integração das palavras numa como na outra língua.

Tabela 13.11 – Integração lexical de português em Bantu

PE	Integração	PA
Enfermeiro	Ausência de [ẽ, r], substituição de [e] por [u]	Fulume
Capitão	Ausência de [ã] e substituída por [a]	Kapitawu
Polícia	Palatalização de [s]	Pulisha
Governo	Prenasalização de [g] e substituição de [r].	Nguvulu

O fenômeno de empréstimo é um dos meios de interpenetração e fruto dessa convivência. O português recebe das línguas bantu, em Angola, inúmeras palavras. Por isso, as palavras que entram na língua portuguesa submetem-se às regras de pluralização, de fonetização, de sintaxização. Nesse caso, a pluralização de palavras de língua bantu em língua portuguesa tem sido reduplicada, isso é, na posição prefixada em língua bantu mais sufixação da língua portuguesa. Vejamos como ficam esses enunciados:

Tabela 13.12 – Colocação do número nas palavras de origem Bantu

PA	PE
Ambundu (povos de língua kimbundu)	Ambundos
Ovimbundu (povos de língua umbundu)	Ovimbundos
Jingongo (gêmeos)	Jingongos
Miseke (aldeias)	Misseques

Como se constata, o número de palavras vindo de língua bantu no uso do português em Angola é crescente. Os falantes bilingues utilizam-nas com frequência e especificam o português nesse espaço geográfico.

Pistas semânticas

Tabela 13.13 – Interpretação cultural de verbos

PA	Origem	PE
A grávida ouviu o mau cheiro.	Kafumba kevwa vumba lipi. (cokwe)	A grávida sentiu mau cheiro.

A cadeira dormiu no quintal.	Cithwamo cyapomba haze. (cokwe)	A cadeira está no quintal.
Mi nasceram no Lepi.	Ndacitiwila ko Lepi. (um-bundu)	Nasci no Lepi.

Observamos que as frases do português angolano, respectivamente com os verbos ouvir, dormir e nascer, explicam uma interferência semântica em vez de sentir, estar e nascer. A origem dessa fala se deve ao uso referencial das línguas bantu. O verbo “sentir”, segundo Ngunga (2010, p. 133) parece não ter uma tradução que não passe para verbos que traduzem as percepções recebidas através de órgãos de sentido de confiança, tais como “ouvir” e “sentir”. Quanto ao verbo “dormir”, só deve possuir um sujeito animado, sobretudo que tem olhos para fechar e dormir. O sujeito “cadeira” não tem essas características. Finalmente, o verbo “nascer” tem tido contornos muito diferentes em função da sua carga semântica. Em culturas diferentes, o emprego depende de realidades culturais. Esses fenômenos não existem em português europeu e são puramente especificidades dos locutores do português em Angola. Outros elementos semânticos são referenciados nas expressões idiomáticas, apresentadas a seguir.

Pistas idiomáticas

Preferimos essa expressão para caracterizar a criação das expressões vindas das culturas bantu e que integram a fala do português em Angola. Essas expressões carecem de muito cuidado para perceber e penetrar o significado. A construção dessas expressões remete com frequência os interlocutores não angolanos à ambiguidade. Para o efeito, são com muita facilidade que qualquer nativo angolano consegue entender todas essas expressões.

Tabela 13.14 – Distinção de género masculino e feminino

Filho de mulher	Mona wa muhatu	Filha
Filho de homem	Mona wa diyala	Filho
Avó de homem	Kuku wa diyala	Avó
Comeu meu dinheiro	Wadi kitadi kyami	Gastou meu dinheiro

Dada a realidade cultural dos povos de línguas bantu faladas em Angola, o verbo, no verdadeiro sentido de “gastar” não existe, mas pode ser expresso através das expressões verbais que têm o valor semântico aproximado a “gastar” como recurso a verbos como “comer, terminar, acabar”.

Quanto às expressões de parentesco, os lexemas /muhatu/ e /diyala/ servem em kimbundu para marcar o gênero – o primeiro para o feminino e o segundo para o masculino, respectivamente. Esses lexemas funcionam como determinativos cujos determinados são os nomes que completam, e tornam o nome em questão um nome composto pela justaposição. Quando assim é, os locutores do português, no espaço cultural bantu em Angola, associam os lexemas acima referidos, traduzindo-os palavra por palavra, como se fosse uma língua bantu.

Conclusão

A configuração linguística de Angola apresentou-se, apresenta-se e apresentar-se-á para sempre plurilinguística e multicultural, tendo em conta a convivência incontornável das línguas bantu, como línguas identitárias e culturais dos angolanos, e o português.

Desse modo, esse português falado nesse recinto cultural das línguas bantu acaba de se caracterizar com muitos aspectos evidentemente reconhecidos e de proveniência desmentida das línguas bantu. A identificação desses elementos característicos nos distintos níveis da língua e no formato da comunicação entre os utentes do português em Angola permite aos estudiosos da matéria linguística consolidar a ideia sobre a existência de um português específico, próprio em todos os sentidos para os angolanos.

Porém, esses elementos ora inventariados assumem a preponderância sobre as normas no plano fonológico, morfológico e sintático, bem como pragmático na fala e na comunicação entre os falantes do português, no nível da oralidade, em Angola.

Podemos, com essa pincelada analítica, propor que existe uma variante “dialeto” do português de Angola que, por sincretismo, os cientistas da região não assumem e nem se responsabilizam por ele. Deixamos aqui a nossa modesta pista de reflexão para eventualmente servir de ponto de partida para a definição e determinação dessa variante como os elementos fatoriais o revelaram.

Referências

AGUALUSA, J. E. A língua portuguesa em Angola: língua materna versus língua madrastra. Uma proposta de paz. *Imaginário*, São Paulo, v. 10, n. 10, p. 27-33, 2004/2005.

ANDRADE, C. *Literatura angolana (opiniões)*. Lisboa: Edições 70; Luanda: UEA, 1980.

BENDER, G. J. *Angola sob o domínio português: mito e realidade*. Luanda: Editorial Nzila, 2004. (Coleção Ensaio/Língua e Cultura).

- CHATELAIN, H. *Folk-tales of Angola: fifty tales, with Kimbundu text literal english translation, introduction and notes*. Honolulu: University Press of the Pacific, 1894.
- CHIVINGA, A. N. *Que futuro para as línguas nacionais angolanas?* Ensaio sobre as políticas de protecção e valorização das línguas nacionais angolanas. Luanda: Centr'Artes, 2014.
- FERNANDES, J.; ZAVONI, N. *Angola: povos e línguas*. Luanda: Nzila Editorial, 2000.
- FERNANDO, B. *A fauna e as finalidades didácticas em alguns provérbios Bakongo*. Luanda: INIC, 2012. (Coleção Estudos e Documentos, v. 34).
- GREENBERG, J. *Languages of Africa*. Bloomington: Indiana University, 1963.
- GUTHRIE, M. *Classification of Bantu Languages*. Clarendon: Oxford University Press, 1971, v. I-IV.
- INALD. *Histórico sobre a criação dos alfabetos em línguas nacionais*. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1980.
- LUSAKALALU, P. *Línguas e unidades glossonímicas*. Luanda: Editorial Nzila, 2004. (Coleção Ensaio/Língua e Cultura).
- MARQUES, I. G. *Algumas considerações sobre a problemática linguística em Angola*. Luanda: Inald, ENDIPU/UEE, 1985.
- MIGUEL, Maria H. *Dinâmica da pronominalização no português de Luanda*. Luanda: Mayamba Editora, 2014.
- MINGAS, A. *Interferências do Kimbundu no português falado em Lwanda*. Luanda: Chá de Caxinde, 2000.
- MUZENGA, K. *Esquisse de grammaire kete*. Tervuren: Le Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1980.
- PEDRO J. D. et al. *Harmonização ortográfica das línguas Bantu de Angola (Kikongo, Kimbundu, Umbundu, Cokwe, Mbunda, Oshikwanyama)*. Cape Town: CASAS, 2013. (Monograph Series, n. 251).
- QUINO, A. *A importância das línguas africanas de Angola no processo de ensino/aprendizagem da língua portuguesa*. Luanda: ISCED: UAN, 2009.
- SASSUCO, D. P. *La forme nominale, verbale et syntaxe du Cokwe*. Espanha: Uab, 2008.
- SEVERO, C. G.; SITOIE, B.; PEDRO, J. D. *Estão as línguas nacionais em perigo?* Lisboa: Escolar Editora, 2014.

Algumas abreviaturas

AIU	Atlantic International University
CPLP	Comunidade dos Países de Língua Portuguesa
ILN	Instituto de Línguas Nacionais
INL	Instituto Nacional de Línguas
Ø	Ausência de um elemento morfossintático
PA	Português de Angola
PE	Português europeu
TICOM	Tratamento da Informação e Comunicação Multilíngue
UAB	Universidade Autônoma de Barcelona
USA	United States of America

14

CAPÍTULO

A relação das línguas com a construção do Estado-nação angolano

Heloísa Tramontim de Oliveira

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Linguística/UFSC

– *Queres dizer que qualquer nacionalismo provoca racismo?*
– *No nosso caso (angolano), ou no de África em geral, o nacionalismo é uma fase necessária e vale a pena lutar por ele. Não ponho isso em dúvida. Mas provoca também exclusões injustas. E, se exagerado, leva as sociedades a fecharem-se sobre si próprias e a não aproveitarem do progresso de outros povos.*

Diálogo entre Laurindo e Sara, em “A Geração da Utopia”. Pepetela, 1992.

Muitos estudos sobre políticas linguísticas modernas dedicam-se ao conceito e à construção dos Estados nacionais. Tal fato é atribuído à ideia de “unidade” que se vincula a essa construção: uma língua, um povo, uma nação. Os nacionalistas angolanos que contestaram vigorosamente a política de alienação cultural, procedente do colonialismo português, em detrimento do nascimento do “homem novo” e de uma “angolanidade”, que se encontrava até então oprimida, tiveram que se haver com a decisão de construção de um novo Estado independente. A

língua portuguesa, até então cenário de muitos conflitos e objeto originário de dominação e estímulo para as disputas em prol da nacionalização, foi, então, nomeada como a língua oficial de Angola, na justificativa de reduzir “os conflitos linguísticos-interétnicos e estabelecer relações internacionais fundadas numa língua comum” (JORGE, 2013, p. 119).



Figura 14.1 –Da luta pela Independência. Fonte: foto de Ilka Boaventura Leite, 2012.

A língua, bem como a literatura e a história, é um dos três grandes pilares de sustentação da identidade e da cultura nacionais. O papel político da língua em relação à construção de nação se tornou forte na época da instauração dos Estados modernos, cujo projeto, com o intuito de unificar para melhor governar, sobrepôs língua e nação (ANDERSON, 2008).

A questão principal a ser levantada neste capítulo não trata apenas da esco-

lha política instaurada pela seleção de uma língua em detrimento de outras, da língua portuguesa ao invés de uma das línguas nacionais. O que nos cabe problematizar, diante do contexto multilíngue de Angola é: por que a escolha tem que se pautar em apenas uma única língua? E por que a língua se tornou alvo de discursivização, seja pela religião, pelos partidos políticos, pelas políticas internacionais? Afinal, por que a língua foi posta em debate?

Sobre tais questões, procuraremos fomentar uma discussão sobre as características de unificação que permeiam o discurso sobre nação e nacionalismo e problematizar a resistência dos Estados e dos sujeitos em desconstruir tal discurso.

Nação e nacionalismo: conceituação

Os conceitos de nação e nacionalismo explorados aqui baseiam-se nas propostas feitas por Benedict Anderson, em *Comunidades Imaginadas* (2008), e por Edward Said, em *Cultura e Imperialismo* (2011). O primeiro autor define nação como “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2008, p. 32). A partir dessa definição, Anderson se aprofunda na explicação de quatro termos caros à nação: *imaginada*, *limitada*, *soberana* e *comunidade*. A saber:

- a nação é *imaginada* porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles;
- imagina-se a nação *limitada* porque, mesmo a maior delas, que agregue, digamos, um bilhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações;
- imagina-se a nação *soberana* porque o conceito nasceu na época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico de ordem divina. Porque as nações sonham em ser livres, a garantia e o emblema dessa liberdade é o Estado soberano;
- a nação é imaginada como uma *comunidade* porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação é sempre concebida como uma profunda camaradagem horizontal.

O autor, na mesma obra, afirma que é no tocante à camaradagem, ou ao sentimento de fraternidade entre tantos sujeitos – os quais se dispuseram não tanto a matar, mas a morrer pela nação – que encontraremos a resposta das raízes culturais do nacionalismo. Utilizamos a definição de Said (2011), por sua vez, a fim de

pensar o nacionalismo que se insurge contra o imperialismo colonial. De acordo com o autor, o “nacionalismo” em si carrega um valor simbólico totalizante, com capacidade de designar todo tipo de coisas indiferenciadas, e cumpre um papel de força mobilizadora, a qual se transformou em resistência contra um império exterior de ocupação, por parte de povos que possuíam uma história, uma religião e uma língua comuns. Mas, apesar de ter conseguido — ou justamente porque conseguiu — libertar muitos territórios do domínio colonial, o nacionalismo permaneceu como uma iniciativa extremamente problemática.

Exemplos desse aspecto problemático foram os protestos a favor de um nacionalismo angolano que reuniam líderes provenientes das elites burguesas em parte formadas, e até certo ponto criadas, pelo poder colonial. As burguesias nacionais e suas elites especializadas tenderam a substituir a força colonial por uma nova força de tipo classista, em última análise exploradora, que reproduzia as velhas estruturas coloniais em novos termos, gerando novas formas de poder. Além disso, os horizontes culturais de um nacionalismo podem ser fatalmente limitados pela história comum que ele pressupõe para o colonizador e o colonizado. O imperialismo, afinal, foi um empreendimento conjunto, e um traço marcante de sua forma moderna alegava ser um movimento educacional; ele se propôs expressamente a modernizar, desenvolver, instruir e civilizar (SAID, 2011).

A proposta de Anderson (2008) pauta-se no entendimento do nacionalismo alinhando-o não a ideologias políticas conscientemente adotadas, mas aos grandes sistemas culturais que o precederam, e a partir dos quais ele surgiu, inclusive para combatê-los. A nação em modelo de bloco veio a reboque de cimentar as diferenças existentes em Angola, na tentativa de totalizar para unir. De acordo com Makoni e Meinhof (2006), Anderson não considera o construto de língua como algo problemático. Entretanto, na esteira dos argumentos sobre nação e nacionalismo de Anderson (2008) e da definição de nacionalismo de Said (2011), lança-se mão, neste capítulo, não de combater, mas de problematizar a maneira como as línguas foram usadas como bandeiras políticas na formação do Estado-nação angolano.

O surgimento do nacionalismo angolano

Os angolanos uniram-se em diferentes agrupamentos nacionalistas e pró-independência que se baseavam em um sentimento de identidade étnica, religiosa ou comunal e se opuseram a um avanço da usurpação ocidental. Isso aconteceu desde o início dos movimentos de libertação. Tais movimentos tornaram-se uma realidade global no século XX por ter sido uma reação tão disseminada ao avanço europeu. Os sujeitos, com poucas exceções, uniram-se em afirmações de sua resistência àquilo que percebiam como uma prática injusta contra eles, sobretudo

por serem o que eram, ou seja, não ocidentais. Aconteceu que tais agrupamentos fossem às vezes ferozmente exclusivistas (SAID, 2011), como demonstraram muitos historiadores do nacionalismo angolano.

Em 1971, o termo “África portuguesa” encontrava-se na contramão das lutas anticolonialistas empreendidas pelos nacionalistas. Por conta disso, o historiador David Birmingham criou o termo “África lusófona” que, apesar de ser aderido pela mídia, foi recusado novamente pelos movimentos nacionalistas:

Quando a expressão “África Portuguesa” parecia inadequada para territórios onde largas porções da população estavam em rebelião contra Portugal, cunhei o termo “África Lusófona” que foi rapidamente adoptado pelos *media* e governos estrangeiros, embora não o fosse pelos movimentos nacionalistas que se referem embaraçosamente às suas nações como “países de língua oficial portuguesa” (BIRMINGHAM, 2010, p. 199).

Podemos encontrar uma explicação para a recusa feita por parte dos nacionalistas ao termo proposto por Birmingham em Makoni et al. (2012). Os autores afirmam que o discurso da lusofonia é utilizado para descrever áreas geograficamente associadas à língua portuguesa. A essência desse termo descritivo, no entanto, jamais fará jus à *tapeçaria linguística* (p. 526) da África. Ao invés disso, o uso desse termo ressalta a prevalência de antigos idiomas coloniais às custas do multilinguismo complexo que existe nessas regiões. O termo lusofonia reflete a natureza de como a política funciona, além de constituir formas de perceber o panorama sociolinguístico africano sob uma perspectiva oficial.

O papel das línguas no surgimento dos partidos políticos angolanos

Quando os movimentos de libertação foram surgindo, a língua configurou uma das grandes propulsoras na veiculação de ideias. Uma repulsa ao colonizador falante de língua portuguesa se estendeu aos falantes africanos de língua portuguesa, principalmente aos assimilados, e o “tribalismo” foi se assentando nas diferenças políticas veiculadas por línguas diferentes, formando cisões políticas territoriais.

Por esse motivo, a relação entre as línguas e os partidos angolanos é importante para se entender o cenário político de Angola. Enquanto outras colônias, em seus processos de independência, tinham como ponto central a capital e um partido político que se empenhava em opor-se ao governo colonial vigente, em Angola, a busca pela libertação foi embalada não só por confrontos políticos de angolanos contra portugueses, mas também de angolanos contra angolanos (BIR-

MINGHAM, 2010; SEVERO, 2015a). A dispersão etnolinguística local abriu possibilidades para o nascimento de três movimentos políticos que marcaram a libertação de Angola: o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA).

Os partidos se encontravam em três regiões distintas de Angola, e cada qual se caracterizava por uma distribuição étnica e linguística diferente. Segundo Birmingham (2010), a capital e seu interior, ao longo do corredor para Malanje, estavam unidos por um rio, uma estrada de ferro, por uma rede metodista de escolas e capelas, por uma triste história de invasores e traficantes ibéricos de pessoas, pela ascensão de uma elite e, principalmente, pela língua kimbundu falada pelo povo com etnia de mesmo nome. Esse centro, onde originou-se o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), não estava ligado nem com Angola do Norte, nem com Angola do Sul. Cada região tinha seu próprio centro metropolitano: ao norte, na cidade colonial belga de Leopoldville, atual Kinshasa, se encontrava a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA); e ao sul, no terminal ferroviário britânico do Lobito, se localizava a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA). Não foi por acidente que Angola desenvolveu três movimentos políticos, em vez de um único. De fato, desenvolveram-se inicialmente três movimentos políticos (MPLA, FNLA e UNITA) com três pontos urbanos fulcrais e três concentrações de diferentes línguas, faladas por três agrupamentos rivais dirigidos por líderes nacionalistas distintos, assentados cada um em uma região.

O MPLA foi o movimento que deu origem ao partido de mesmo nome, proveniente de Luanda e arredores, e era composto pelos quimbundos (20% da população) e pela elite de Luanda falante de língua portuguesa (MENEZES, 2000). Liderado por Agostinho Neto, foi o partido que chegou ao poder depois da independência. Por conta disso, contamos com uma vasta literatura em português sobre a história da formação do movimento, a literatura que representava os revoltosos, bem como as relações políticas que tinham com o comunismo soviético e cubano.

O FNLA foi a frente que deu origem ao partido de mesmo nome; inicialmente denominava-se UPA, União das Populações de Angola. Liderada por Holden Roberto, a frente originou-se no norte de Luanda e se estabeleceu em Kinshasa, capital do antigo Zaire, hoje República Democrática do Congo. Composta pelo grupo étnico bacongo (15% da população), o terceiro maior grupo de Angola, ocupava os territórios de Cabinda e as províncias do norte, além de estar também presente no Congo e no Zaire (MENEZES, 2000). Entre várias línguas, configura como predominante do FNLA o uso do kikongo. Os angolanos que ali viviam foram buscar melhores oportunidades fora de Angola, que há muito era oprimida pela exploração colonial do Império Português. Depois disso, se instalaram no

Zaire, província que recebeu esse nome devido às influências exercidas pelo antigo país onde viviam.

A UNITA, oriunda de uma cisão da FNLA, localizava-se no centro e no sul de Angola. Contava com forte presença da etnia ovimbundo (a maior do país), que fala a língua umbundo, entre outras. Ocupam, sobretudo, o Planalto Central de Angola, nas províncias de Huambo, Benguela e Bié, mas se espalharam por todo o país (MENEZES, 2000). Contava com a liderança Jonas Savimbi, o qual foi morto na última guerra entre os partidos.

De acordo com Correira (1991), o sistema colonial português nunca permitiu o desenvolvimento da luta política nacionalista, nem em Angola e nem em nenhuma das outras colônias. Todas as tentativas de organização, de doutrinação, de diálogo, foram severa e violentamente reprimidas, impedindo que a fase da luta de libertação se quedasse pelo nível da luta política. Mas a vontade nacionalista e independentista assumiu uma dinâmica irreversível, e a repressão política empurrou-a, sem remédio, para o patamar da luta armada, que viria a evoluir para uma guerra prolongada de libertação nacional.

As diferenças e os interesses conflitantes entre os nacionalistas foi um problema quase tão significativo quanto a própria luta contra o colonizador opressor (MENEZES, 2000). Na base dessas diferenças, situavam-se não apenas vaidades pessoais e disputas políticas, mas profundas distâncias ligadas à histórica relação entre as muitas tribos e etnias africanas. Tratava-se de politizar grupos rurais provenientes de diferentes etnias em torno da ideia de nacionalismo, especialmente em um país extremamente dividido e multifacetado em termos de línguas, povos e cultura, segundo Henriksen (1977 apud SEVERO, 2015a).

Assim, observa-se a existência de três movimentos nacionalistas distintos em Angola, sendo que um deles – que deu origem ao MPLA – encontra-se em posição de nítido destaque em relação aos demais. A evidência dada a esse nacionalismo defendido pelo MPLA pode ser explicitamente constatada, tanto na relevância de certas obras de literatura angolana como no grande valor conferido aos seus escritores, todos intelectuais que deram origem ou fizeram parte do MPLA. Esse reconhecimento não implica uma crítica à importância desses trabalhos ou de seus autores, ou mesmo de conferir-lhes qualquer espécie de desprestígio, mas apenas o reconhecimento que o ideário de nação também é construído pelas expressões literárias de um país, sendo que as expressões nem sempre revelam uma mesma visão e, tampouco, fazem jus à pluralidade local. No caso do MPLA, esse ideário nacionalista estava geopoliticamente localizado na área central do território angolano, desfavorecendo outras visões de nação, as quais remetem aos territórios periféricos e aos não falantes de língua portuguesa, os quais foram alvo de outros dois partidos políticos: a FNLA e a UNITA.

Um dos papéis da língua na divisão política de Angola dizia respeito à rivalidade entre o MPLA e a FNLA. Os segundos usavam habitualmente o francês como sua língua franca. Os apoiantes da FNLA eram predominantemente do norte, e uma grande parte tinha vivido no Zaire por muitos anos, a fim de aproveitar as oportunidades econômicas do local. Em relação às lutas nessa região, no ano de 1961, em Angola, houve uma revolta independentista na região portuguesa do café, resultando em uma chacina colonial, como podemos constatar no trabalho de José Freire Antunes, intitulado *A Guerra de África 1961-1974*:

De madrugada, na Fazenda Primavera, perto de São Salvador, grupo de bacongós, empunhando catangas e canhangulos e julgando-se imunes às balas dos brancos, lançam uma ofensiva contra propriedades e povoações na zona de fronteira com o Congo, na Baixa de Cassange, até às cercanias de Vila Carmona. O Norte de Angola é avassalado por uma onda de brutalidade tribal, assassinios em massa, incêndios, destruições e rapina de haveres, violações de mulheres e crianças. Os tumultos espalham-se às plantações de café isoladas, aos postos de abastecimento e às vias de transporte.

Muitos nortistas que ali viviam emigraram para o Zaire e encontraram novas oportunidades entre seus irmãos étnicos, os quais já lá viviam. À medida que os novos angolanos iam prosperando, enviavam seus filhos a escolas francesas e preenchiam com eles os nichos econômicos negligenciados pelos zairenses. Quando os filhos de angolanos, nascidos no Zaire, voltavam à terra dos pais falando francês, eram chamados de “zairotas” (BIRMINGHAM, 2010), alcunha utilizada para marcar e rebaixar o “outro”, o não utente da língua portuguesa.

Apesar da alcunha aos “angolanos-zairenses”, muitos desses que chegavam à capital ocupavam cargos de trabalho abandonados pelos imigrantes de Portugal, os quais para lá retornaram dominados pelo pânico de mais uma guerra civil, em 1975. Na verdade, nada mais se assemelhava à economia urbana de Angola que o dinamismo desenfreado de Kinshasa, de onde tantos retornados angolanos tinham vindo. As oportunidades eram tantas que os “zairotas” francófonos não conseguiram preencher todas as vagas deixadas pelos portugueses fugidos, e outros imigrantes começaram a ser atraídos para Luanda, levados pela prosperidade alimentada pelo petróleo:

Nessas circunstâncias, a cidade aprendeu a viver com os retornados e com seus modos “franceses” estranhos, mas também com suas necessárias competências urbanas. Troçavam deles por seu espírito de clã, por não falarem corretamente o português, por serem um enclave masculino que parasita as mulheres locais com ofertas de bens materiais e porque estavam do lado errado da linha de batalha no 10 de novembro de 1975, dia em que todo o verdadeiro Luandense, ele ou ela, se lembra do que estava

a fazer quando as armas bombardeavam os subúrbios. Mas são tolerados. A atitude em relação aos imigrantes do campo é bastante diferente (BIRMINGHAM, 2010, p. 203).

A relação dos luandenses com os imigrantes do campo é diferente, pois não falavam “a mesma língua”. Ainda que os chamados de “zairotas” exercessem seus “estranhos” costumes, estes estavam de acordo com o costume do europeu, por também falarem a língua francesa. Dessa maneira, os “zairotas” estavam, ideologicamente, a “falar a mesma língua” do luandense, ou seja, assemelhavam-se àqueles que sofreram o processo de assimilação. O mesmo não pode ser averiguado, no entanto, em relação aos migrantes rurais falantes das línguas angolanas:

Na cidade, os imigrantes rurais são tratados com desprezo notório, sobretudo aqueles que não falam português ou que não adoptam comportamentos europeizados. [...] As pessoas do campo vêm de todas as partes do país, mas sobretudo do corredor de Luanda de língua kimbundu ao longo da linha do caminho-de-ferro para Malanje e do planalto de língua umbundu (BIRMINGHAM, 2010, p. 203).

Esse exemplo clarifica o quanto o conceito de nação falha como empreendimento fixo, pois *desliza*. O julgamento feito pelos luandenses sobre os angolanos vindos do Zaire⁵⁸ e sobre os angolanos vindos do campo é distinto. A língua europeia dos sujeitos vindos do Zaire ainda é mais valorizada que as línguas de origem angolana. Podemos perceber aqui que não é a língua que vem a reboque do nacionalismo, e sim o oposto. As guerras entre MPLA, FNLA, UNITA e as Forças Armadas de Portugal iniciaram em 1961. Segundo Kanda (2005), as rivalidades entre os movimentos e a disputa de algumas zonas de influência logo resvalaram para os confrontos armados. Muito cedo os movimentos se revelaram incapazes de unir seus esforços numa frente comum. As cisões no seio dos partidos e as lutas entre si beneficiaram Portugal, na medida em que enfraqueciam o movimento nacionalista.

No ano de 1975, a guerra terminou, e o MPLA chegou ao poder. Com o apoio internacional das tropas cubanas e tendo Agostinho Neto como presidente, instaurou-se um governo de orientação nacionalista-marxista que contou com o Brasil como o primeiro país a reconhecer a independência. Esse reconhecimento, paradoxalmente, possibilitou um estreitamento de laços políticos entre os dois países, em uma época em que o Brasil vivia sob um regime ditatorial. Os dois outros partidos não marxistas, não aceitando a condição do MPLA no poder, iniciaram um longo processo de guerras civis que só terminaria em 2002, após a morte do líder da UNITA, Jonas Savimbi.

58 Atual República Democrática do Congo.

A relevância política da língua portuguesa depois da independência tornou-se ainda mais crucial em Angola. A língua tornou-se um signo central de rivalidade política, de confronto ideológico, de facciosismo regional, de descontentamento rural, de confronto de classes e de interferência neocolonial (BIRMINGHAM, 2010). O Brasil proclamava ser neutro, equânime, capaz de aceitar a vitória final de qualquer dos três movimentos guerrilheiros que lutavam em Luanda. De acordo com o diplomata responsável pelo reconhecimento da independência de Angola por parte do Brasil, Ovídio de Andrade Melo (2009), era fácil supor, desde o início, que o MPLA de Agostinho Neto, apoiado, entre outros países, pela URSS, seria o movimento afinal vencedor. Contudo, os Estados Unidos e certos países europeus não reconheceriam Angola independente. Nessa mesma direção, os partidos da direita, a grande imprensa, a televisão, os brasileiros lusófilos e os portugueses salazaristas no Brasil faziam tudo, do possível ao absurdo, para impedir que também o Brasil reconhecesse o novo país.

A ideia de nacionalismo acaba por arraigar a valorização das línguas historicamente prestigiadas e o desprezo pelas línguas angolanas. Relembramos que as línguas não são uma abstração, um dado em si, mas “existem em relação às práticas discursivas e linguísticas das pessoas, o que implica considerar aquilo que as pessoas efetivamente fazem com as línguas” (SEVERO, 2015a, p. 84).

Esses movimentos, por conta das sobreposições etnolinguísticas instauradas na época colonial, se insurgiram em diferentes pólos, também subdivididos em diferentes interesses e reivindicações sobre a própria pátria. O sentimento de nacionalidade, proveniente de um ideal de nação angolana, doravante chamado de “angolanidade”, não se apresentava único em oposição à imposição colonial, mas fragmentado e fortemente diferenciado etnolinguística e politicamente.



Figura 14.2 –Estátua de Agostinho Neto. Fonte: foto de Nazareno Campos, 2014.

Angolanidades

De acordo com Patrício Batsíkama (2013), há três distintas dinâmicas de ideologizações sobre a ideia de “angolanidade”, entendida como a “idealização ou a tentativa de teorização sobre o Estado-nação angolano”. Essas ideologizações moldaram três identidades do país, que floresceram em três épocas diferentes: a angolanidade apriorística (1961-1975); a angolanidade rizomática e angolanidade (1975-1992); e angolanidade aposteriorística (1992-2002). Interessa, para este capítulo, contudo, somente as duas primeiras, que coincidem com os momentos históricos aqui contemplados.

Conforme já vimos, a língua portuguesa desempenhou papel diferente em relação a esses modelos de angolanidade, pois, enquanto o partido do MPLA concebiam sua adoção como forma de unificar o país evitando possíveis “tribalismos”, os partidos FLNA e UNITA, por sua vez, encaravam tal adoção como atitude submetida a uma possível neocolonização por parte da elite burguesa angolana, que já não dominava mais os usos das línguas locais.

De acordo com os pressupostos de Batsíkama (2013), a angolanidade apriorística foi amplamente sustentada pelo MPLA no projeto sobre Angola como Estado-nação, e sua premissa consistiu em agregar as partes, fazendo de Angola um lugar onde “todos os angolanos constituam uma só nação; um só povo” (BATSÍKAMA, 2013). Partiu-se do pressuposto que o povo angolano estaria acima das etnias, abrindo espaço para angolanos, africanos e europeus viverem como um só povo. Para isso, utilizariam a língua portuguesa como uma medida de neutralizar as diferenças entre as etnias. Diferentemente, a angolanidade rizomática e angolanidade, energicamente sustentada pela FNLA e readaptada pela UNITA, afirmava que a construção de Angola como Estado-nação precisaria partir das raízes culturais africanas. Em busca de um modelo africano que rompesse com a colonização em prol da independência total, no que diz respeito à cultura colonial, o angolano de “fora” (euro-angolano) seria um convidado, secundarizado. A angolanidade posteriorística, por sua vez, contemplaria todos os partidos que surgiram a partir dos anos 1990 e expressam mplaísmo como forma de “construir um país que o MPLA destruiu” (BATSÍKAMA, 2013).

O multilinguismo como um “problema” para o Estado Novo angolano

A língua, nesse viés, afetou significativamente os movimentos literários e culturais das comunidades, bem como a criação de símbolos e mitos nacionais, os quais foram fazendo nascer uma pré-consciência nacional ou um sentido de autonomia ou de intervenção no sistema colonial, antes da independência do território, e que se mantiveram ou se transmutaram na fase de independência (TOR-

GAL; PIMENTA; SOUSA, 2008). Mais do que qualquer outra comunidade, as nações requerem para sua sobrevivência a construção de uma identidade coletiva, para contrabalançar os muitos elementos divergentes que todas têm de enfrentar. Construir essa identidade requer escrever e reescrever a história e, com isso, criar heróis nacionais, mitos, símbolos e alegorias que, por vezes, produz apagamentos, “recalques” e invisibilizações:

O ‘nacionalismo’ é a patologia da história do desenvolvimento moderno, tão inevitável quanto a ‘neurose’ no indivíduo, e que guarda muito da mesma ambiguidade de essência, da tendência interna de cair na loucura, enraizada nos dilemas do desamparo imposto à maior parte do mundo (o equivalente do infantilismo para as sociedades), sendo em larga medida incurável (TOM NAIRN apud Anderson, 2008, p. 31).

De acordo com Schwarcz (2008) são três as instituições fundamentais que moldam as imaginações nacionalistas: os censos, os mapas e os museus, que

juntas, criaram realidades unificadas, por mais distintas que fossem; categorias raciais claras em territórios onde os grupos se misturavam e se fundiam; histórias sequenciais e lógicas; mapas e fronteiras fixos. [...] Com essas operações comuns, e ordenadas, os dados retirados dos censos, dos museus e dos mapas passaram a ser signo puro, e não mais bússolas do mundo (SCHWARCZ, 2008, p. 14-15).

O Estado Novo de Angola expressou sua soberania com hinos nacionais, bandeiras e comícios, que Eric Hobsbawm (2015, p. 326) diz serem típicos da Europa do século XIX: “representando estados territoriais multiétnicos, as nações africanas estão muito menos envolvidas na invenção de ‘culturas nacionais’ do que estavam os românticos escoceses ou galeses”. Tais símbolos, no entanto, foram necessários como atestados de autenticidade, gerando, assim, os patrimônios da nova nação. A língua única, por meio de sua normatização, ajudou a configurar, desse modo, um patrimônio imaterial extremamente necessário na vinculação das ideias do nacionalismo, principalmente quando mobilizada por discursos, pelo ensino e pela literatura.

De acordo com Said (2011), a oposição e o questionamento metropolitanos foram imprescindíveis para os personagens, para a linguagem e para a própria estrutura da resistência nativa ao imperialismo. A sobreposição da cultura em oposição à política, à história militar e ao processo econômico não foi algo desprezível ou insignificante. A mesma cultura que predispôs uma sociedade a preparar-se para o domínio ultramarino de outra sociedade pôde também inclinar essa primeira sociedade à renúncia e à modificação dessa ideia de domínio ultramarino. Tal renúncia ao colonialismo e mudança, no entanto, não aconteceriam sem a contrapartida da sociedade dominada, que deu um passo decisivo em rela-

ção à resistência contra o domínio colonial, seja pegando em armas, concebendo ideias de libertação ou mesmo imaginando uma nova comunidade nacional. Por conta disso, foi mister a decisão de colocar em prática a construção de uma nova nação angolana, para fazer com que a metrópole reconhecesse a independência e a identidade da cultura angolana, sem mais intromissões coloniais. Tal atitude não ocorreu sem a instalação de uma exaustão política e econômica, bem como sem o questionamento público dos problemas impostos pelo domínio colonial, o qual colocou em cheque as representações do imperialismo português, fazendo perder sua justificação e legitimidade (SAID, 2011).

Sobre os processos de construção de uma nação, segundo Said (2011), depois do período de “resistência primária”, literalmente lutando contra a intromissão externa, surge o período de “resistência secundária”, isto é, ideológica, quando se tenta reconstituir uma “comunidade estilhaçada, salvar ou restaurar o sentido e a concretude da comunidade contra todas as pressões do sistema colonial”, como diz Basil Davidson (1964), citado por Said. Isso, por sua vez, possibilita a instauração de novos interesses independentes. Davidson (apud Said, 2011) menciona as promessas “supraterrenas” feitas por alguns intelectuais na fase inicial do nacionalismo, por exemplo, rejeitando o cristianismo e o uso de roupas ocidentais. Apesar das diferenças, todos os intelectuais reagem às humilhações do colonialismo, e levam ao “principal ensinamento do nacionalismo: a necessidade de encontrar a base ideológica para uma unidade mais ampla do que qualquer outra que jamais existiu”, segundo Davidson (1964 apud SAID, 2011, p. 329).

Na maioria dos países africanos, tornou-se patrono econômico neocolonial o poder “paleo-colonial” (BIRMINGHAM, 2010, p. 198). Entende-se esse conceito como a conjuntura de uma nação mais forte explorar uma nação mais fraca, usando os recursos públicos desta e enriquecendo aquela, por meio da interferência direta em seus assuntos políticos, econômicos e culturais, a fim de dominar recursos, trabalho e mercado do território colonial. Esse modelo alcunha-se como segundo modelo de descolonização, o qual diz respeito a padrões tradicionais de parceria neocolonial. A primeira contiguidade inusitada dada pelo governo do MPLA é a da posição consolidada da língua portuguesa. Durante a luta de libertação, o português foi um dos fatores de unificação que manteve o MPLA ligado.

No que tange as relações entre Brasil e Angola, o governo brasileiro, que desperdiçou tanto tempo acobertando a ganância dos colonialistas portugueses e ignorando as aspirações do povo angolano, buscou ter em Luanda um representante perante os três movimentos guerrilheiros, para melhor conhecê-los e planejar as relações futuras entre os dois países. O Brasil, nesse caso, era neutro entre os movimentos, e tinha, de acordo com Ovídio de Andrade Melo, “uma política que se poderia definir como machadiana: ao vencedor, as batatas. Assim, entre os partidos disputantes, aquele que fosse o vencedor, seria reconhecido como go-

verno futuro” (2009, p. 14). Juracy Magalhães, nomeado embaixador do Brasil em 1964, já havia proclamado, no entanto, que “o que era bom para os Estados Unidos, era bom para o Brasil” (MELO, 2009, p. 36). Os Estados Unidos, na época, precisavam das bases nos Açores e, por essa razão, continuavam votando a favor de Portugal em sua obtusa teimosia colonialista portuguesa sobre o continente africano, tão somente como a África do Sul do *apartheid* e o Brasil (MELO, 2009).

Devemos também concentrar-nos no argumento intelectual e cultural no âmbito da resistência nacionalista segundo o qual, uma vez adquirida a independência, novas e imaginativas reconcepções da sociedade e da cultura eram necessárias para se evitar as velhas ortodoxias e injustiças. Na esteira desse argumento, que defendia a equalização das raças, a totalização das etnias foi engendrada pela totalização linguística.

O conceito de língua nacional é fundamental, mas, sem a prática de uma cultura nacional — das palavras de ordem aos panfletos e jornais, dos contos folclóricos aos heróis e à poesia épica, aos romances e ao teatro — a língua é inerte; a cultura nacional organiza e sustenta a memória comunal, como quando as primeiras derrotas nas histórias da resistência africana são retomadas; ela repovoa a paisagem usando modos de vida, heróis, heroínas e façanhas restauradas; formula expressões e emoções de orgulho e de desafio que, por sua vez, formam a coluna vertebral dos principais partidos independentistas nacionais. Narrativas locais dos escravos, autobiografias espirituais e memórias da prisão proporcionam um contraponto às histórias monumentais, aos discursos oficiais e ao ponto de vista panóptico aparentemente científico das potências ocidentais (SAID, 2011, p. 333-334).

A escolha de apenas uma língua oficial foi respaldada por práticas sociais de rememoração, as quais procuraram instalar como base os principais elementos do seio da tradição que adotou uma língua que possibilitasse o relevo de uma etnia sobre outra em Angola. O resgate memorial da tradição angolana configurou-se como mais uma criação para cimentar os ideais nacionais. Segundo Fanon (2008, p. 215), entretanto, entendemos que as tradições jamais seriam as mesmas:

Pensamos que a luta organizada e consciente empreendida por um povo colonizado para estabelecer a soberania da nação, constitui a manifestação mais plenamente cultural que existe. Não é unicamente o triunfo da luta que dá validade e vigor à cultura, não existe hibernação da cultura durante o combate. A luta, no seu desenvolvimento, no seu processo interno, faz progredir as diferentes direcções da cultura e esboça outros caminhos. A luta de libertação não restitui à cultura nacional o seu valor e os seus antigos contornos. Esta luta, que tende para uma redistribuição fundamental das relações entre os homens, não pode deixar intactas as formas nem os conteúdos culturais desse povo. Depois da luta não desaparece apenas o colonialismo, mas desaparece também o colonizado.

Quando Angola alcançou a Independência e se tornou uma nação pela lógica dos Estados modernos, sua tapeçaria linguística acabou por se tornar um “problema” para os ideais nacionalistas, principalmente no que diz respeito à escolha de apenas uma língua. Os conceitos básicos de língua herdados pela ideologia do Estado-nação se referem ao lema “uma nação, uma língua, uma cultura” (RA-JAGOPLAN, 2008), não eram condizentes ao contexto africano plurilinguístico e, portanto, incapazes de corresponder à realidade dos povos ali viventes, pois, como dizem Fardon e Furniss (1994), o multilinguismo é a língua franca da África. Esse multilinguismo, quando confrontado com o modelo nacional, torna-se um problema.

Segundo Fardon e Furnis (1994), considerando que a capacidade do multilinguismo pode ser elogiada em outros lugares, permite-se enfatizar, sob a ótica da unicidade, que a complexidade linguística presente em África passe a ser vista como um problema. Vejamos que tal problema não é dado pela carência, mas pelo excesso. Se existe uma língua, existe, supostamente, uma solução. O multilinguismo africano prejudicaria uma governamentalidade centrada na ideia de Estado nacional. Por conta disso, Angola adotou o modelo monolíngue europeu, ou seja, a língua portuguesa como bandeira de unificação do país diante de uma realidade multiétnica e multilíngue (SEVERO, 2011).

Contudo, a alternativa de se escolher uma língua angolana para representar a nação teve logo que ser descartada por razões políticas. Por um lado, seria necessário existir alguma língua em sua forma escrita padronizada para fazer as documentações burocráticas necessárias para formalizar um país independente, caso que não procedia. Nem se poderia começar imediatamente a ensinar tal língua nas escolas sem a sua standardização. Por outro lado, caso a normatização de uma dada língua angolana se realizasse postumamente, ainda assim a decisão de escolher uma entre as várias línguas angolanas terminaria por fomentar o tribalismo, o qual já se apresentava como um problema anterior à independência. Alguns teóricos levantaram a questão de que a escolha da língua do colonizador, após a independência colonial, consistiria num ato neocolonial. No entanto, a problemática dessa questão não é tão simples. Todas essas escolhas e decisões não são atos de cunho linguístico, mas, sim, político.

A lógica ocidental, de sobreposição etnolinguística, proveio da demarcação instaurada nos Estados europeus, os quais compreendiam divisões territoriais baseadas em um povo que falava determinada língua. No entanto, tais demarcações fixas de propriedade territorial não obedeciam às relações que os africanos tinham com o seu território. De acordo com Hobsbawm (2015), os europeus estavam completamente equivocados no que diz respeito às suas interpretações sobre as sociedades africanas pré-coloniais. Pensavam que os africanos sentiam extrema valoração em relação à fixidez territorial, de tradição e de costumes, mesmo que

tais formas fixas tivessem sido também inventadas pelos europeus. O autor ainda ressalta que a identidade tribal única estava longe de existir, pois “a maioria dos africanos assumia ou rejeitava identidades múltiplas, definindo-se em certos momentos como súditos de um chefe, em outros como membros de certa seita, em outros, ainda, como membros de um clã, e em outros momentos como iniciantes numa categoria profissional” (HOBBSAWN, 2015, p. 310).

Podemos atestar essa “contralógica” a respeito da fixidez territorial (e também cultural) ao tomarmos como exemplo os kuvale, os pastores do Namibe, cuja principal característica confere-se às práticas do nomadismo (CARVALHO, 2000). Por conta disso, a divisão e nomeação dos povos em “aldeias” ou em “tribos”, delimitados também por divisão e nomeação das línguas “nativas”, caracteriza-se como obra política do empreendimento colonial que visava dividir para melhor governar. Tal divisão fomentou os mesmos problemas de lutas territoriais já vividas pelos europeus, que recebeu em África o nome de “tribalismo”.

A ideia de tribalismo emergiu a partir da instauração dos dispositivos de panoptismo (FOUCAULT, 2013; HALL, 2013; SAID, 2011) colonial, instalado a serviço de estratificar ao máximo para melhor controlar. Essa concepção de “tribo”, como nos aponta Hall (2013, p. 32), possui uma identidade cultural de “concepção fechada, um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta”. A mesma ideia que o europeu tinha de nação, pensava também ter o africano em relação à tribo. Hobsbawn, citando John Iliffe, aborda a “criação das tribos” na Tanganica colonial, onde os administradores alemães acreditavam que:

[...] todo africano pertencia a uma tribo, assim como todo europeu pertencia a uma nação. [...] As tribos eram consideradas unidades culturais possuidoras de uma linguagem comum, um sistema social único, e um direito comum estabelecido. [...] As diferentes tribos relacionavam-se em termos genealógicos (2015, p. 313).

Essa adoção da “unidade tribal” da nação deu espaço ao surgimento da governança indireta. Como donos do poder, criaram uma dada geografia política. Os problemas de “tribalismo”, originados pelo empreendimento colonial, implicam fatores diversos, tais como: artificialidade das fronteiras; as diversas línguas e etnias existentes no espaço e o fato de elas não coincidirem com as referidas fronteiras; os problemas da colonização, que são fatores formadores e deformadores do “espírito nacional”; a formação, a ação e as cisões diversas de grupos anticolonialistas armados em defesa da independência, que se mantiveram depois dela, assim como, em alguns casos, as suas características guerreiras de luta violenta pelo poder; a influência política e econômica de outros países – como sistemas políticos capitalistas e comunistas – antes e depois da independência, entre outros

fatores (HALL, 2013). Os Estados-nação impuseram fronteiras rígidas dentro das quais esperava-se que as culturas florescessem. Esse foi o relacionamento primário entre as comunidades políticas nacionais soberanas e suas “comunidades imaginadas”. Foi também o referencial adotado pelas políticas nacionalistas e de construção de nação após a independência (HALL, 2013).

Nesse contexto nacionalista, quando tratamos de planejamento linguístico em Angola, remontamos ao fato de um país que não fala a língua portuguesa em sua totalidade. A categoria de Estado-nação tem frequentemente sido usada para se referir ao pós-colonialismo em África (MAKONI et al., 2012). Infelizmente, apesar da importância do Estado-nação como uma heurística analítica, sua importância para as políticas linguísticas não foi rigorosamente analisada em políticas de planejamento linguístico. O Estado-nação serve como um fulcro a partir do qual as políticas linguísticas são descritas. Por exemplo, políticas agora são entendidas em termos de políticas linguísticas brasileiras, políticas linguísticas portuguesas, políticas linguísticas angolanas etc. Mesmo que a análise do Estado-nação seja importante, sua conceituação e a avaliação de políticas linguísticas em Angola vão, portanto, sendo complicadas pela extensão a que as políticas de planejamento linguístico estejam parcialmente implementadas. Essa extensão acaba complicando a implementação porque os Estados-nação variam em tamanho, recursos e grau de estabilidade política. E as políticas linguísticas no caso angolano se depararam com a questão de, na época da independência, nem ao menos 30% da população falar a língua do colonizador.

A “lusofonia” e o problema da língua única

O uso de algumas terminologias como “lusofonia” ou “países lusófonos”, por parte de órgãos como a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) ou Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), sugere uma teoria discrepante das práticas. Em Angola, o multilinguismo existe, muito embora o discurso oficial encapsulado no termo lusofonia sugira que as políticas linguísticas sejam primariamente monolíngues. Ao referir-se às nações com o termo autoexplicativo “países de língua oficial portuguesa”, apesar de não esconder o estatuto de oficialidade da língua, acaba-se por sugerir a não oficialidade de outras línguas. Além disso, as línguas “nativas” mudaram sob o impacto do cristianismo, pois palavras velhas assumiram significados novos devido à tendência de as traduções cristãs usarem palavras já existentes para descrever conceitos cristãos, em vez de optar por neologismos (MAKONI; MEINHOF, 2006).

Assim, podemos indagar a respeito das línguas angolanas: quão “autênticas” são essas línguas nativas? Os relatos dos intelectuais e políticos angolanos sobre a autenticidade não são convincentes para as pessoas do campo, já que elas enten-

dem que os proponentes de tal visão, dos que falam a língua portuguesa, vivem muito melhor, ainda que de forma nada autêntica, apropriando-se dos signos de autenticidade dos lugares de onde são originários (MAKONI et al., 2012). Essa preocupação não era, no entanto, ignorada pelas premissas do MPLA depois de se instalar no poder. Podemos averiguá-la em diferentes excertos do discurso do primeiro presidente, Agostinho Neto, no dia Dia da Cultura Nacional, proferido em 8 de janeiro de 1979:

A cultura do povo angolano é hoje constituída por pedaços que vão das áreas urbanas assimiladas às áreas rurais apenas levemente tocadas pela assimilação cultural europeia. E porque as capitais como a nossa, agigantadas pela burocracia exercem um feito mágico sobre a maior parte do país, existe a tendência para a imitação, claramente visível no aspecto cultural. Daí uma responsabilidade muito especial da União dos Escritores Angolanos.

[...]

É necessário o mais alargado possível debate de ideias, o mais amplo possível movimento de investigação, dinamização, apresentação pública de todas 88 formas culturais existentes no país, sem qualquer preconceito de caráter artístico ou linguístico. Façamos os artistas populares criar! Seria necessário longo tempo para dizer aqui que para falar para o povo angolano, é preciso ser um elemento do povo angolano. Não é questão de língua, mas de qualidade nacional. (NETO, 1979).

Havia por parte do então presidente, Agostinho Neto, uma preocupação em valorizar os sujeitos angolanos e as suas línguas, no entanto, tal preocupação ainda era cunhada em torno do ideal político de nação. Além disso, o que as elites intelectuais africanas definiram como autêntico, não o é, muitas vezes, do ponto de vista das pessoas pobres que vivem em áreas rurais, conforme salientado por Makoni et al. (2012). Assim, torna-se importante situar a ideia de autenticidade em discursos africanos mais amplos. Infelizmente, os discursos de autenticidade com os quais as populações nativas estão alinhadas foram inventados e apropriados pelo MPLA, bem como por outros movimentos políticos. É assim que “em qualquer caso, as culturas sempre se recusaram a ser perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais. Elas transgridem os limites políticos” (HALL, 2013, p. 39).

Muitas pesquisas em políticas linguísticas se pautam pela construção de alfabetos e inscrição de letramentos, garantindo, dessa maneira, a indexação de línguas orais. Essas tarefas são empregadas com vistas de formalizar as línguas e garantir a “salvação” ou “manutenção” da cultura dos utentes dessas línguas. Essa proliferação das práticas de descrição linguística, no entanto, faz emergir

diferenças entre línguas que antes não existiam, pois apagam as nuances no processo de indexação para a criação de uma normativa (MAKONI; MEINHOF, 2006). Além disso, sob o prisma etnolinguístico, o funcionamento dessa lógica que sobrepõe e confunde etnia e língua acaba por figurar apenas um trabalho que encerra em si. Além de não fazer valer os direitos dos falantes dessas línguas, essa demarcação corre o risco de demarcar fronteiras e erguer barreiras entre essas etnias e essas línguas.

O resultado de Angola ser mais um entre os países integrantes do bloco lusófono acaba por esconder sua realidade multilíngue e multiétnica, criando a ilusão de ser um país monolíngue diante dos olhares estrangeiros. A criação de instituições internacionais como a CPLP reforça esta situação. De acordo com Severo (2014), a existência de uma língua só é reconhecida nas práticas locais de interações, e toda política linguística deve ser antes de tudo uma política que garanta a existência de diferentes formas de expressão linguística e cultural dos diferentes grupos étnicos numa dada sociedade. A língua portuguesa, embora seja oficial, de prestígio social, dificilmente poderá aniquilar as línguas consideradas nacionais ou locais. Além disso, os encontros linguístico-discursivos possibilitam a hibridização da língua portuguesa com as línguas nacionais num processo de apropriação, conferindo a emergência da variedade angolana do português.

Diante do exposto, podemos perceber que o ideal de nação falha no que diz respeito à consideração das diferenças angolanas. Ao tentar encaixar todos os sujeitos em uma só proposição, acaba por se ignorar a grande maioria. Como o ideário de nação é construído a partir de uma lógica eurocêntrica, resvala ao considerar a realidade e a necessidade do povo angolano. A real libertação angolana precisaria considerar sua própria natureza plural. A independência nacionalista, que apesar de ter sido cara em um dado momento, já não acompanha mais a demanda do povo. Como diz Fanon (2008), a transformação da consciência social tem de ir para além da consciência nacional. Trata-se de se libertar de uma vez por todas da política monolíngüística instaurada pelo ideal nacionalista que visa contribuir com a instauração da nação. O rompimento com o ideário nacional desfaz a ideia de unidade e transpassa os limites imaginários da comunidade. Sob uma nova abertura, indaga-se a respeito da necessidade de uma normativa linguística sobre as línguas nacionais, pela fixação da língua, uma vez que, de acordo com Fardon e Furniss (1994), a indexação de uma língua de cunho oral permite a sua artificialização. A partir do momento em que as línguas africanas são pesquisadas, analisadas e descritas sob moldes e conceitos das línguas europeias, acontece significativa redução e relevante apagamento das línguas pesquisadas em sintonia com a emergência das metáforas conceituais coloniais (MAKONI; MEINHOF, 2006). Assim, segundo Lima (2014, p. 217), é necessário “supor que hoje, o que pode ser entendido como ‘línguas nacionais’ não é algo natural, neutro ou auto-evidente”. O fato de as línguas “nativas” terem sido socialmente construídas

produz implicações linguísticas importantes. Assim, uma vez que as línguas são socialmente construídas, precisam ser desconstruídas de tempos em tempos, para que se tornem tão compreensíveis quanto possível (MAKONI; MEINHOF, 2006).

É dado que os Estados-nação são constituídos de sua própria história política, seus conflitos e sua geografia linguística. Por conta dessas influências, o que caracteriza uma política linguística “bem-sucedida” para um Estado-nação deve ser avaliado em relação à complexidade do pano de fundo de outro Estado-nação, fronteiriço, por exemplo. Exemplo de relações linguísticas transfronteiriças é que um número relativamente grande de grupos etnolinguísticos cruza fronteiras políticas variadas sem, contudo, perder sua capacidade de compreensão mútua. Portanto, pelos Estados-nação serem definidos por fronteiras fixas, as políticas linguísticas devem procurar ser avaliadas em relação à porosidade dessas fronteiras e de suas histórias e geografias políticas, tentando compreender não só as suas, mas as outras formas de conflito.

Conclusão

Relativizando o sentido de unidade nesse capítulo, não há apenas uma angolanidade. Essa ideia é também veiculada à ideia de tradição como construção política. De acordo com Gilroy (2007), é impossível considerar apenas a ideia de nação para pensar em modernidade, pois o que se tem são divisões coloniais, uma vez que a geopolítica foi demarcada arbitrariamente. Assim, ao invés de pensarmos na fixidez dos Estados-nação, podemos pensar em sua mobilidade, onde se transita, para além do limite da nação. A lógica em questão é o trânsito e a transição das fronteiras, sobretudo para as questões linguísticas. Assim, acreditamos que essa realidade fluida e plural precisa intervir nas políticas linguísticas.

Referências

- ANDERSON, B. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BATSÍKAMA, P. Angolanidade: construção das identidades angolanas. *Por dentro da África*, 2013. Disponível em: < <http://www.pordentrodaafrica.com/wp-content/uploads/kalins-pdf/singles/angolanidade-construcao-das-identidades-angolanas-por-patricio-batsikama.pdf>>. Acesso em: 4 fev. 2016.
- BIRMINGHAM, D. *Portugal e África*. Tradução de Arlindo Barbeitos. Lisboa: Nova Vega, 2010.
- CARVALHO, R. D. *Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2000.

CORREIA, P. *Descolonização de Angola*. Lisboa: Inquérito, 1991.

DAVIDSON, B. *The african past: Chronicles from antiquity to modern times*. Londres: Longmans, 1964.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARDON, R.; FURNISS, G. *African languages, development and the state*. London: Routledge, 1994.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhe. 41. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2007.

HALL, S. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

HOBSBAWN, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

JORGE, M. Evolução e estrutura da nação e do Estado nos países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP). *Mulemba*, v. 3, n. 6. Luanda: Edições Mulemba, 2013.

KANDA, A. *Repensar a História de Angola*. Uige: Sedipu, 2005.

LIMA, I. S. Língua nacional, histórias de um velho surrão. In: LIMA, I. S.; CARMO, L. (Org.). *História social da língua nacional*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2008.

MAKONI, S.; MEINHOF, U. Linguística aplicada na África: Desconstruindo a Noção de Língua. In: MOITA LOPES, L. P. *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

MAKONI, B.; ABDELHAY, A.; MASHIRI, P. Colonial and post colonial language policies in Africa. In: SPOLSKY, Bernanrd. *The Cambridge handbook of language policy*. New York: Cambridge University Press, 2012.

MELO, O. A. *Recordações de um removedor de mofo no Itamaraty*. Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.

MENEZES, S. *Mama Angola: sociedade e economia de um país nascente*. São Paulo: Edusp, 2000.

NETO, A. Discurso à união dos escritores angolanos no dia da cultura nacional. 1979. Disponível em: <http://www.agostinhoneto.org/index.php?option=com_content&view=

article&cid=748:discurso-dia-da-cultura&catid=48:discursos&Itemid=232>. Acesso em: 27 fev. 2016.

PEPETELA. *A geração da utopia*. São Paulo: LeYa, 2013.

RAJAGOPALAN, K. *Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

SAID, E. W. *Cultura e imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SCHWARCZ, L. M. Imaginar é difícil (porém necessário). In: ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEVERO, C. G. Línguas e discurso: heterogeneidade linguístico-discursiva e poder em Angola. *Veredas*, 2011.

_____. Línguas e Estados nacionais: problematizações históricas e implicações. In: SEVERO, C.; SITOIE, B.; PEDRO, J. *Estão as línguas nacionais em perigo?* Lisboa: Escolar Editora, 2014.

SEVERO, C.; MAKONI, S. *Políticas linguísticas Brasil-África: por uma perspectiva crítica*. Florianópolis: Insular, 2015. (Coleção Linguística, v. 5).

TORGAL, L. R.; PIMENTA, F. T.; SOUSA, J. S. *Comunidades imaginadas: nação e nacionalismo em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

15

CAPÍTULO

O reino do Mbalundo: uma análise sobre a questão da sucessão, autoridade e hierarquia

Marino Leopoldo Sungo

Universidade José Eduardo dos Santos

Introdução

Este capítulo abordará a sucessão, autoridade e hierarquia no reino do Mbalundo, uma instituição consuetudinária localizada no centro-sul de Angola. A abordagem se fará com base nas tradições sucessórias que fazem interagir território, cultura, história, língua e simbologias. Esse conjunto de aspetos concorrem para que o reino seja concebido como uma instituição política com reconhecida liderança perante o Estado nacional angolano da atualidade. E a própria memória social do reino reafirma em suas diversas versões que sempre foi assim, pois, mesmo antes da chegada de colonizadores vindos de Portugal, a noção de reino era praticada, e mesmo durante as guerras coloniais, o reino era reconhecido como organização local e regional, embora, nos processos guerreiros que se sucederam, tenha assumido diversas concepções e regimentos. Sua base consuetudinária, centrada na memória oral, contudo, promoveu a manutenção do projeto de integração dessas populações locais em torno de uma ideia de união a partir de um líder soberano (soma inene⁵⁹) e uma organização defensiva e de integração regional. A

59 Soma inene: rei, autoridade máxima do reino, soberano. Quando a sílaba “so” for posposta ao prefixo “lo”, estamos diante de uma pluralização da expressão, e para o caso a escrita seria “losoma inene” ou “olosoma inene” dependendo do contexto.

ideia do “local” que norteia esta análise dialoga com a defendida por Appadurai, pois, de acordo com o autor “localidades são mundos de vida constituídos por associações relativamente estáveis, histórias relativamente conhecidas e compartilhadas e espaços e lugares reconhecíveis e coletivamente ocupados” (APPADURAI, 1997, p. 49). Estou ciente das implicações que esta concepção traz no processo de construção do Estado-nação, por sinal em vigor em Angola. Porém, entendo que é ao mesmo tempo um dos fundamentos da relação que o Estado nacional angolano atual, através do MPLA-governo⁶⁰ que pretende garantir a sua soberania territorial, mantém com o reino. O trabalho de campo é indispensável para uma análise como esta, que privilegia informações tomadas *in loco*, até porque, e de acordo com Matta, “é o modo característico de coleta de novos dados para a reflexão teórica, ou como gostavam de colocar certos estudiosos de visão mais empirista, como o laboratório do antropólogo social” (MATTA, 1981, p. 143). Realizei uma observação participante – *face to face* – considerada como a marca disciplinar da antropologia, na medida em que estabelece uma convivência direta entre o pesquisador e o sujeito de pesquisa. A respeito desse método e do trabalho de campo em Antropologia, James Clifford diz que

a antropologia moderna – uma ciência do homem intimamente relacionada à descrição cultural – pressupõe uma atitude irônica de observação participante. Ao profissionalizar o trabalho de campo, a Antropologia transformou uma situação amplamente difundida num método científico (CLIFFORD, 2002, p. 101).

Nesse sentido, as tradições orais e/ou narrativas tornaram possível a escrita deste capítulo. Ou seja, fui ao campo ciente de que boa parte de meus sujeitos de pesquisa se servem por e simplesmente da oralidade para perpetuar seus hábitos e costumes, que, quando praticados, unem o passado ao presente. Aliás, nós, africanos, somos defensores da palavra, para nós a palavra tem peso, reconhecemos a importância que a fala tem na comunicação diária, porém, essa importância não é vista só nesse prisma fundamentalmente linguístico e comunicativo, na medida em que também percebemos a fala como um meio de preservação da sabedoria dos nossos ancestrais em que os protagonistas são os nossos anciãos. Por essa razão, sempre tive em mente que me serviria fundamentalmente das narrativas

60 MPLA-governo. É a expressão que aqui utilizo para exteriorizar a ideia de sistema de partido dominante ou de que o MPLA é o partido no poder, fruto das eleições gerais realizadas em 2012. O regime político vigente em Angola é o presidencialismo, em que o presidente da República é igualmente chefe do Governo, que tem ainda poderes legislativos. Por essa razão, cabe a ele eleger e nomear os dezoito governadores provinciais, que executarão suas diretrizes. Em suma, o partido vencedor constitui o governo de Angola.

para compreender certas realidades através da história oral. Porém, também estive sempre ciente dos cuidados que, enquanto utente desse método de pesquisa, devia ter, o que me levou a desenvolver uma certa capacidade de crivo. Aliás, a respeito disto, Vansina postulou que “as tradições desconcentram o historiador contemporâneo – imerso em tão grande número de evidências escritas, vendo-se obrigado, por isso, a desenvolver técnicas de leitura rápida” (VANSINA apud KI-ZERBO, 2011, p. 140). Na mesma senda, porém referenciando Fu Kiau, Vansina postulou que

é ingenuidade ler um texto oral uma ou duas vezes e supor que já compreendemos”. Ele deve ser estudado, decorado e digerido internamente, como um poema, e cuidadosamente examinado para que se possam apreender seus muitos significados. (VANSINA apud KI-ZERBO, 2011, p. 140).

Nesse sentido, e enquanto “antropólogo”, só uma capacidade de interpretação (teoria interpretativa) das informações recebidas permite desvendar as lógicas imbricadas nessas narrativas.

Outrossim, é que este convívio com os sujeitos de pesquisa, ou a observação participante, me levou a uma apreensão dos fenômenos sociais, na medida em que permitiu-me fazer uso de três técnicas de coleta de dados que Cardoso chama de “etapas de apreensão dos fenômenos sociais: o olhar, o ouvir e o escrever” (OLIVEIRA, 2000, p. 18). Olhando e ouvindo disciplinadamente, pude exercitar minha percepção sobre o assunto, e, no escrever, exercitei minha compreensão de forma mais cabal. O uso dessas técnicas permitiu-me ainda constatar aspectos que para sua fundamentação me fizeram recorrer a certas categorias analíticas e perceber o que certos teóricos dizem sobre as mesmas, o que de certo modo ampliou as minhas buscas bibliográficas, como postulou Ilka Boaventura Leite: “dinâmicas sociais propiciam novas informações, olhares e conclusões que a cada momento desafiam o pesquisador a permanecer no campo, a rever os dados, a buscar novos documentos” (LEITE apud CARDOSO, 2008, p. 37).

Devo destacar também o papel dos métodos comparativo e analítico nessa análise. O comparativo permitiu-me separar por períodos os governos jurídico-administrativos que operaram e operam mais precisamente na circunscrição onde se localiza a atual sede do reino, compreender a forma como cada governo inseriu ou insere em seus esquemas governativos as autoridades consuetudinárias do reino, bem como perceber especificamente a organização política do reino dentro do mosaico das demais e atuais instituições consuetudinárias angolanas. Já a compreensão da operacionalidade desses sistemas, e a descrição das relações de dependência recíproca, é consequência do uso do método analítico. Ou seja, a organização política do reino foi analisada sob o ponto de vista diacrônico e sincrônico.

Assim sendo, entendo que, para se compreender a organização política do reino e o descrever como uma instituição soberana do ponto de vista consuetudinário, bem como a descrição da relação que o mesmo mantém com as instituições jurídico-administrativas, torna-se indispensável o cruzamento do método comparativo e analítico, isso é, comparar os diversos sistemas entre si, sujeitando cada um deles a uma análise sistemática.

Foi com base nisso que entendi o reino do Mbalundo como uma instituição consuetudinária angolana e que representa a forma de organização social, econômica e, sobretudo, político-cultural da etnia ovimbundu, considerada o maior grupo étnico de Angola, não só do ponto de vista geográfico, isso é, considerando a territorialidade abrangida, mas, também, reconhecendo a representatividade identitária dos ovimbundu no território nacional angolano atual, uma vez que as ferramentas das fronteiras étnicas existem e se articulam nas cabeças dos sujeitos.

Espaço e território Mbalundo e os aspetos demográficos e socioeconômicos na atualidade.

O reino abrange quatro províncias (Huambo, Bié, Benguela e parte da Huíla). Essa abrangência territorial pode ser explicada levando em consideração processos que fundamentalmente aconteceram no período colonial, pois, nessa altura, mais precisamente na década de 1960 até princípios dos anos de 1970, a administração colonial portuguesa implementou em Angola e, nesse caso, no planalto central, um sistema denominado “aldeias concentradas”, que consistia em unir no mesmo espaço duas ou mais aldeias que apresentassem certos aspetos culturais como a pertença religiosa e outros processos de sociabilidade semelhantes. Esses locais para a concentração dessas populações eram escolhidos pelas autoridades coloniais portuguesas, e os critérios para tais escolhas levavam em consideração a necessidade de garantir o sistema e os apetites coloniais. Esse processo terá provocado, em meu entender, duas situações que a seguir descrevo.

A primeira é que desestruturou a micro organização econômica e política das populações, pois tais critérios, por um lado, não consideravam as exigências da agricultura de adaptação que por necessidades, entre outras, migratórias, os ovimbundu praticavam, e, por outro, desautorizavam as autoridades consuetudinárias de tais aldeias.

A segunda é que esse sistema de aldeias concentradas originou uma ampla organização político-cultural que hoje é conhecida como etnia ovimbundu e cujo maior expoente em termos institucionais é o reino do Mbalundo. Ou seja, ao aglomerarem no mesmo local populações oriundas de aldeias diferentes, criaram condições que lentamente incitaram a formação de uma identidade comum ou de um sentido de pertença mais abrangente para as populações do planalto

central de Angola, e não só, pois aproximou os ovimbundu que, do ponto de vista geográfico, se encontravam distantes uns dos outros, bem como propiciou a “umbundização”,⁶¹ fundamentalmente linguística, de alguns povos vizinhos que, antes de aglomerados, apresentavam determinadas características de certo modo diferentes dos ovimbundu. Um exemplo dessa umbundização seriam os hoje ovimbundu de Kakonda, uma região da província da Huíla. O reino do Mbalundo tem a sua sede situada no município e comuna que até 1896 se denominou Katapi, pois acredita-se que foi a partir de 1896 aproximadamente, após o capitão Justino Teixeira da Silva ter derrotado o soma inene Numa II, sucedido pelo soberano Ekuikui II, que a região ascendeu à categoria de vila pelo decreto-lei nº 54 do boletim oficial nº 1 de 1986, passando a chamar-se Vila Teixeira da Silva, e, com o alcance da independência nacional, fundamentalmente política, o Estado nacional angolano, considerando os fundamentos históricos e culturais locais, legitimou a designação atual (Bailundo). Bailundo é um dos onze municípios da província do Huambo, região centro-sul de Angola, que dista aproximadamente 75 km da cidade capital (Huambo). É limitado a norte pelo município do Mungo e Andulo, a sul pelos municípios de Tchicala Tcholoanga e Huambo, a leste pelos municípios do Cunhinga, Catchiungo e Chinguar, e a oeste pelo município do Londuimbale. O município conta com cinco comunas, nomeadamente Bailundo, Bimbe, Hengue, Lunge e Luvemba, 573 aldeias e 79 povoações, ocupando uma extensão territorial de aproximadamente 7.075 km².

O município do Bailundo é atravessado por várias cadeias montanhosas das quais se destacam as de Lumbanganda, Chilono, Nity e o morro de Halavala, onde jazem os restos mortais de Katiavala I (o fundador do reino no século XVI) e Ekuikui II, símbolos da resistência anticolonial na região do planalto central.

Do ponto de vista demográfico, o município do Bailundo possui uma população estimada em 284 mil habitantes (segundo os resultados do último censo publicados em junho de 2014). Diariamente, o mesmo apresenta uma média de natalidade a rondar a casa dos 35 nados, porém, para se ter uma perspectiva numérica atual e mais aproximada da população, é necessário que se adicione a esse valor o número de nados diários, de junho de 2014 ao presente momento. Paralelamente a isso, salientar que esse valor de nados diários é institucional (nascidos em hospitais, centros de saúde), o que quer dizer que se ainda adicionarmos a esse número os partos caseiros, certamente que poderá aproximar-se a casa dos sessenta nados por dia. Dessa feita, julgamos estar diante de uma taxa de natalidade alta.

61 Umbundização: é um termo ou expressão que aqui utilizo para exprimir ou explicar o processo de ensino e aprendizagem da cultura ovimbundu.

Em sua economia, a população é majoritariamente camponesa, e tem como base do sustento a prática agrícola, atividade facilitada por essa região dispor de um vasto recurso hídrico, pois é banhada por onze rios, nomeadamente Keve, Cutato, Cupassi, Cuvira, Cungamua, Curindi, Culele, Cucai, Kusso, Luvulu e Chitonga, e de um clima predominantemente tropical e úmido. Dito de outra forma, as condições naturais de que a região dispõe fundamentam a adesão da população à produção agrícola e fazem dessa prática o seu principal sustento, produzindo com abundância a batata-doce e rena, feijão e milho. Este último é majoritariamente triturado para a obtenção da farinha com a qual confeccionam o pirão, um dos pratos típicos da região. Por essa razão, as vastas fazendas antes abandonadas por imperativos da guerra civil, com o calar das armas, têm vindo a retomar gradualmente as suas funções na produção de hortícolas, tubérculos e verduras. A criação em grande escala, de gado bovino e caprino, aos poucos, vai dando vida ao mercado local. De acordo com Irineu Cândido Leonardo Sacaála, atual administrador do município do Bailundo: “No campo agrícola nós controlamos 7 fazendas e destas nós podemos destacar 4 operacionais ou funcionais onde apenas uma é agropecuária e as demais são reservadas a atividade agrícola” (entrevista realizada no seu gabinete em março de 2015).

Ainda sobre o setor econômico, o Bailundo tem vindo a conhecer progressos sucessivos, pois a ele se deslocam empreendedores não só angolanos de nacionalidade, como também oriundos de outros pontos do mundo, com maior destaque para os vietnamitas e chineses. Enfim, entendo que o crescimento do comércio e a vinda de elementos externos ao município com fins diversos, onde se pode mencionar, por exemplo, o de visita à ombala do reino,⁶² implicou o surgimento de várias agências bancárias no município, de indústrias, embora ligeiras (moageira, cavalarias), bem como o alargamento do setor da hotelaria e turismo. Esse olhar sobre a vida econômica do município foi comprovado pelo administrador municipal do Bailundo, pois, segundo o mesmo, “do ponto de vista econômico, o nosso município tem estado a evidenciar-se mais no ramo do comércio, um bom número de comerciantes embora com condições precárias, têm vindo a desenvolver esta atividade, tanto mais que em cada ombala já existe um boteco que pelo menos consegue dar aquilo que a população precisa, estamos a falar de óleo, açúcar, sabão, sal, conservas, quer dizer, estamos a falar daquelas necessidades básicas.

62 Como exemplo se pode mencionar a visita efetuada à ombala em fevereiro de 2015, por parte de Taata Katuvanjesi (Walmir Damasceno), coordenador nacional do Instituto Latino Americano de Tradições Afro Bantu (ILABANTU), acompanhado entre outros da senhora Judith Luacute, representante dessa organização em Angola. A mesma teve como objetivo efetuar presencialmente um convite ao rei Ekuikui V para se deslocar no território brasileiro, respondendo, assim, ao pedido de brasileiros descendentes de angolanos escravizados oriundos de Benguela.

Nos outros ramos contamos com 4 agências bancárias, nomeadamente, o Banco de Poupança e Crédito (BPC), Banco Sol, Banco de Fomento Angola (BFA) e o Banco Bic Angola (BIC). A rede hoteleira, ainda não é a mais desejada, mas contamos neste momento com três hospedarias e um hotel em construção. No setor industrial, contamos ainda com aquela indústria considerada ligeira, estamos a falar de moageira, cavalarias e em número reduzido” (entrevista realizada no seu gabinete em março de 2015).

A ombala yo Mbalundo

Ombala yo Mbalundo é o palácio do reino, o local onde está construída a residência oficial do soma inene e dos losoma vionduko⁶³ respectivamente, e encontra-se localizada na vila do município do Bailundo. Seus habitantes, para além de partilharem o mesmo espaço, servem-se de hábitos e costumes comuns. Porém, a ombala é também usada para designar o bairro onde especificamente está implantado o palácio, e observando a localização das moradias no interior da ombala, bem como o material pelas quais são atualmente construídas tais moradias – umas com técnicas de arquitetura “moderna” (Figura 13.1),⁶⁴ e outras com técnicas de arquitetura vernácula (Figura 13.2) –, percebi que elas podem ser ao mesmo tempo usadas como indicadores da estratificação social, econômica e fundamentalmente política dos ovimbundu locais. As construídas, fazendo recurso à arquitetura “moderna”, pertencem ao soma inene e aos losoma vionduko, e encontram-se localizadas no centro da ombala, ao passo que as habitações da maioria dos ovimbundu comuns são construídas com as técnicas de arquitetura vernácula, e encontram-se situadas nas periferias da ombala.



Figura 15.1 – Residências protocolares

-
- 63 Losoma vionduko ou olosoma vionduko: autoridades de nomes. Conjunto de autoridades do reino que constituem a corte do soma inene.
- 64 Essas moradias foram construídas de acordo com as políticas do MPLA-governo, de melhorar as instituições consuetudinárias angolanas, como forma de reconhecimento ao trabalho que estes desenvolvem em suas localidades, e o projeto-piloto, desenvolveu-se na ombala yo Mbalundo.



Figura 15.2 – Residências singulares

O dia-a-dia dos moradores nos arredores da ombala, desde o amanhecer até ao pôr-do-sol, é caracterizado por movimentos de adultos indo a busca do sustento, e de crianças, adolescentes e uma dúzia bastante reduzida de jovens, em direção à escola. Devo ressaltar que as aulas são administradas em língua portuguesa.

As refeições são infalíveis. As matinais são feitas sem um critério em termos do que se comer, porém, acontecem em torno das 6, 7 e 8 horas, e caracterizam-se pelo uso frequente de produtos naturais como a mandioca, a abóbora, o milho, a batata-doce e o pirão (funje) de milho, que é quase sempre acompanhado de verduras, como folhas de mandioqueira, de feijoeiro, ramas de batateira e de abóbora localmente chamada de lombi. Nos almoços, dificilmente essa comunidade serve-se de outro alimento que não seja o pirão e com os acompanhantes habituais supracitados e, raramente, acontecem em coletivo, pois que os pais, ao saírem no período matinal, em condições normais, apenas retornam para suas casas no período da tarde; logo, almoçam fora, geralmente nas lavras. Os jantares, diferentemente dos pequenos almoços e almoços, são feitos na presença de todos os membros da família, e os responsáveis de casa aproveitam o momento para transmitir em umbundu ou português os valores que incitam a unidade entre eles e com externos. E o pirão com os habituais acompanhantes constitui genericamente o cardápio, mas com um porém, o uso de uma bebida produzida localmente chamada kisangua,⁶⁵ conforme as Figuras 13.3 e 13.4.

65 Kissangua: é uma bebida caseira e típica dos ovimbundu. Ela é feita de osovo (milho não triturado) ou cascas de ananás, bundi e água. Depois de preparados, conserva-se num recipiente até azedar, pois só depois de atingir esse estado estará devidamente pronta para o consumo.



Figura 15.3 – Kisangua sendo preparada. Fonte: Agência Angola Press.



Figura 15.4 – Kisangua já pronta. Fonte: Agência Angola Press.

No centro da ombala, os movimentos são agitados nos dias em que no local se realiza julgamentos, pois esse processo, para além da presença obrigatória das partes conflituantes, que podem ser munícipes internos ou externos, acarreta para o local também pesquisadores, jornalistas e outros agentes sociais. O contrário acontece em dias em que não se realiza julgamentos ou quaisquer outras atividades na ombala, pois nota-se um ambiente bastante calmo, onde apenas se pode ver a movimentação daqueles constituintes da corte com a função específica de manter a higiene e segurança do local, bem como de crianças que aproveitam da sombra das árvores do local para diversões.

Os jogos lúdicos tomam conta da camada juvenil durante uma parte da noite, ao passo que os adultos, visando a retemperar as energias para as jornadas do dia seguinte, dormem geralmente após acompanharem o jornal da noite pela TV ou rádio, que vai ao ar às 20 h, pontualmente.

O processo de sucessão no reino

Segundo a tradição oral, o soberano ovimbundu só deveria ser substituído após a sua morte. Morte que, quando por doença, não pode acontecer na ombala ou palácio. De acordo com Ekuikui V,

temos um local próprio no interior da ombala onde a corte leva o rei quando os espíritos comunicarem que ele já vai morrer. E, depois do rei morrer, a população não pode saber logo, a corte só vai comunicar a morte do rei depois de uma semana, porque temos passos para cumprir antes de anunciar, um deles é a divisão entre a cabeça e o corpo do rei, porque nós não enterramos a cabeça, mas, sim, o corpo, a cabeça fica conservada no nosso atambo⁶⁶ e o corpo é sepultado lá nos akokotos.⁶⁷ E neste momento a corte já sabe quem é o parente que vai substituir, e não é qualquer parente, existem regras que cumprimos, tem que ser um sobrinho da parte materna ou neto como eu. E no dia da entronização do novo rei, a corte vai até em casa dele, lhe amarram um lenço branco nos olhos e lhe trazem lá na ombala, e aí aplicamos todos os nossos rituais de entronização, na presença da população e parentes, de representantes do Estado, líderes religiosos e partidários. Aí o tio do futuro rei terá a missão de explicar bem as origens do futuro rei a todos e se alguém achar que ele não pode ser, porque não é legítimo, deve reclamar, mas isto também não vai acontecer porque a corte não escolhe à toa. (Entrevista concedida em sua residência / Março de 2015).

Este e outros pronunciamentos do soma inene levaram-me a consolidar a ideia de que o reino é uma organização consuetudinária com a estrutura ou organização política assente no parentesco. Acredita-se que, no reino, o sistema de sucessão seja matrilinear, determinando assim que o processo aconteça respeitando a linha uterina,⁶⁸ onde o privilégio recai ao sobrinho materno e, na ausência deste, ao neto, porém, observando sempre o direito de primogenitura,⁶⁹ ou seja, num sistema similar a este e, de acordo com padre Altuna,

as heranças passam pelo ramo uterino; os filhos não herdam diretamente do pai. A herança do tio materno passa para o sobrinho primogênito de sua irmã uterina mais velha, ou para o seu irmão uterino, e as chefias para o sobrinho do tio falecido, o primogênito da irmã uterina mais velha. Este sobrinho tem de certeza o sangue nobre que corria no chefe (ALTUNA, 2014, p. 110).

Porém, as mesmas e outras fontes me levam a um entendimento adicional a esse, isso é, que considera a existência de um sistema bilinear, e, olhando para aquela que é a característica do continente africano, julgo que isso se enquadra, pois, de acordo com Dozon,

66 Atambo: expressão em língua umbundu que designa o local por onde jazem os crânios dos soberanos do reino. Esse local é considerado um santuário tradicional.

67 Akokotos: expressão na língua umbundu que designa cemitério dos soberanos do reino.

68 Uterina: parente pelo lado materno (BURGUIÉRE, 1998, p. 327).

69 Direito de primogenitura: fórmula do direito que consiste em dar sistematicamente preferência ao primogênito em detrimento dos irmãos mais novos. Geralmente trata-se do primogênito varão (BURGUIÉRE, 1998, p. 324).

Os sistemas familiares africanos caracterizam-se pela diversidade dos seus modos de filiação – patrilinear, matrilinear ou bilinear –, encontrando-se cada indivíduo incluído numa trama que o liga a todos os outros por conexões genealógicas: pertence ou ao grupo do pai ou ao da mãe (ou a ambos, segundo diversas modalidades). (DOZON, 1998, apud BURGUIÉRE et al., p. 266).

Desde a fundação do reino até os dias atuais, a sucessão orientou-se por quatro regras que foram aplicadas em fases subsequentes, realçando, porém, que, em todas elas, o fator parentesco e as competências dos candidatos (entre outros, o conhecimento da cultura local, espírito de liderança) eram consideradas. Assim sendo, a primeira fase seria aquela em que, para a sucessão ao trono, considerava-se a perspectiva patrilinear, e como exemplo poderíamos citar os lossoma inene Chingui II e Ekuikui I, que foram filhos de Chingui I, assim como o soma inene Ekuikui II, que foi filho do soma inene Chivukuvuku. Posteriormente, e como consequência de certas dúvidas sobre a real paternidade dos filhos, outra decisão foi tomada, que aqui chamaria de segunda fase, isso é, aquela onde a sucessão seria matrilinear, considerando-se para o efeito o tio materno como pai. Nessa perspectiva, o privilégio recai ao sobrinho primogênito (filho da irmã primogênita), ou ao neto também primogênito. Com o passar do tempo, a administração colonial portuguesa, fruto de uma contenda entre sobrinhos e filhos, decidiu inverter o quadro, legitimando os filhos em detrimento dos sobrinhos, levando assim o reino a uma terceira fase, onde a sucessão passou a servir-se de duas matrizes, isso é, levando em consideração em determinados momentos a perspectiva matrilinear, e noutros, a patrilinear, ou seja, estamos diante de um sistema bilinear. A última e quarta fase é a da perspectiva atual, isso é, um retorno à segunda perspectiva, a da sucessão segundo a matriz matrilinear.

Outro aspecto, que julgo ser indispensável ao processo de sucessão ao trono no reino, é a problemática do casamento poligâmico, pois, entre outras, implicações econômicas e sobretudo políticas levavam os losoma inene a adotarem essa modalidade de casamento. Entendo que, em linhas gerais, nas sociedades bantu, o número de esposas, durante um bom tempo, categorizava política e economicamente os indivíduos, e, de acordo com padre Altuna,

os filhos numerosos outorgam autoridade, influência, respeito, admiração, inveja e veneração patriarcal. Os chefes consolidam o seu poder por meio de alianças matrimoniais com outros grupos ou com membros do seu grupo, que assim ficam incluídos no círculo estreito da sua amizade e influência. Nasce a poligamia com finalidade política. O chefe, para além disso, deve gerar muitos filhos para assegurar e potenciar a vitalidade do seu grupo. É o melhor modo de expressar e justificar a sua posição na pirâmide vital. (IBIDEM, 2014, p. 345).

Esse indicador, que julgo estar na origem de várias contendas sobre a legitimidade no processo de sucessão, permite compreender e explicar a crença local sobre a existência de várias linhagens de soberanos no reino e, por fim, descrever o mesmo como a causa da revitalização de uma linhagem. De acordo com Ekuikui V,

após a morte do rei, os sobas grandes da região e a corte reúnem para escolherem o sucessor e eles se perguntam: aqui já passou a linhagem de Katiavala, já passou a linhagem do rei Ekuikui, já passou a linhagem de Utondossi, mas nesses ramos quem pode substituir o lugar? Então eles vão vendo em todos os ramos e depois escolhem um fulano. (Entrevista concedida em sua casa / Março de 2015).

Desta feita, a escolha pode recair ao parente de um antigo soberano, isto é, que vários reinados sucederam após a sua morte e cujos escolhidos eram parentes de outros, o que poderá por um lado criar um ambiente de insatisfação e eventuais reclamações dos membros pertencentes às demais linhagens, e, por outro lado, propiciar uma revitalização da linhagem escolhida e do próprio sistema. Um dos exemplos de que a escolha varia e pode revitalizar uma certa linhagem poderia ser o caso dos Ekuikuis. Hoje são contabilizados no reino 36 soberanos, porém, desde 1780, ano em que a memória considera como o do reinado de Ekuikui I, até ao presente momento (2016), só estamos no quinto dos Ekuikuis. A seguir, tento demonstrar a partir de uma simplificada⁷⁰ árvore genealógica o sistema de sucessão, descrito como exemplo.

70 Simplificada pela inexistência de dados escritos – por sinal, nem com a memória ou narrativas locais foi possível tê-los.

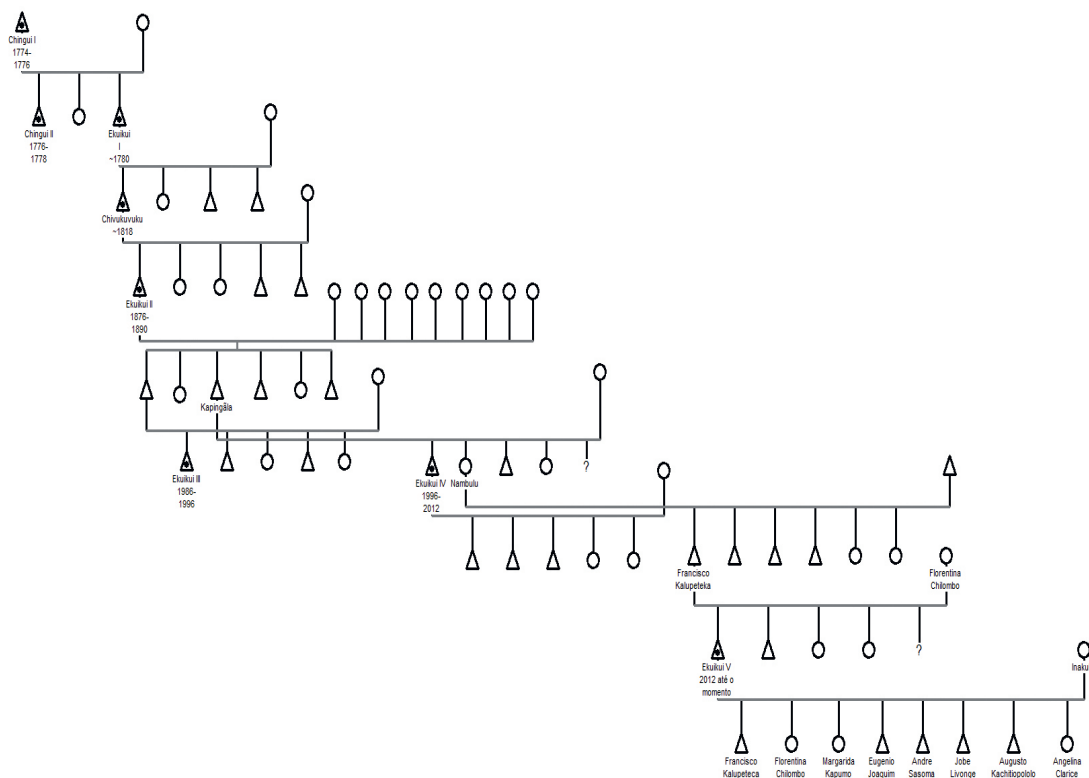


Figura 15.5 – Árvore genealógica dos Ekuikuis. Fonte: Autoria pessoal.

Legenda: ● = Soberanos ou reis; ? e ~ = Imprecisão.

A imagem representa um esquema sucessório do reino do Mbalundo, porém, apenas da linhagem dos Ekuikuis, pois o meu principal interlocutor, o soma inene Ekuikui V, é descendente da mesma, e proporcionou-me algumas informações que me permitiram montar um quadro dessa tradição sucessória. A mesma apresenta uma certa imprecisão quanto ao número de filhos, de esposas, bem como ao período de reinado que aparece referido por baixo do nome de cada um dos soberanos representados, mas tem como objetivo permitir-nos olhar com mais detalhe esquemático para o caso mais recente. Quanto ao número de esposas, constou-me ainda que o soma inene Ekuikui II teve sessenta esposas, porém, atendendo às imprecisões, decidi representar apenas nove delas. Devo dizer também que bastava ter filhos com alguém para ser considerado(a) esposo(a), e daí o número elevadíssimo de esposas do soma inene Ekuikui II.

As influências externas no processo de sucessão

O Mbalundo foi e é alvo de interferências externas em determinados momentos e processos. A respeito disso, me servirei da antropologia dos encontros coloniais para refletir sobre as interferências no processo de sucessão correspondentes ao período do colonialismo português, na medida em que, de acordo com Caldeira,

a Antropologia dos encontros coloniais tende a explorar não só as relações de dominação e desigualdade entre os colonizadores ocidentais e os povos colonizados do terceiro mundo, mas a produção de situações e culturas específicas como resultados desses encontros. Focalizam-se, portanto, novas formas sociais e culturais produzidas por transformações e reelaborações de elementos tomados tanto das culturas capitalistas ocidentais, quanto das culturas “nativas”. (CALDEIRA, 1989, p. 5).

Nessa senda, a doutora e escritora Neto, para além de recomendar a leitura integral do Decreto-Lei 23.229, de dezembro de 1933, postulou as intervenções feitas pela administração colonial e, nesse sentido, afirmou que “a sucessão seria feita pelos usos e costumes locais, mas o Governo tinha direito de escolher quando o herdeiro não convinha à administração – Artigo 96^o” (NETO apud MAT,⁷¹ 2004, p. 183). Um outro exemplo de intervenção da administração colonial portuguesa nesse processo, e que esteve na causa da transição da segunda para a terceira fase dos princípios que moldam a sucessão no reino, foi-me narrada pelo soma inene Ekuikui V, pois, de acordo com o mesmo,

antigamente, o pai era o tio irmão da mãe, não era o pai biológico, mesmo até hoje no Lubango, isto ainda funciona, quando o tio morre a herança passa para os sobrinhos, mas nós aqui quem atrapalhou este sistema foi o colono português. Certa vez, o tio e o sobrinho trabalhavam e tiveram uma fazenda de café, depois da morte do tio, o filho fez confusão, disse que esta fazenda é minha, ele nunca passou lá na plantação, mas quando o tio morre, o pai morre, ele disse que isto me pertence, isto é meu, o sobrinho que estava ali a perder o seu tempo junto o tio disse que não, isto me pertence porque eu é que sou o filho verdadeiro porque a irmã do seu pai é que me teve, você não sei se veio da onde. Mas quando foram a justiça no tribunal jurídico, o branco perguntou, mas quem é mesmo o filho, o filho direto? E ele disse que o filho sou eu, e eles disseram, então a fazenda é sua e você também vai procurar o seu pai. Então a partir daquela data, o pai biológico passou a ser mesmo o pai, é mesmo o que teve o filho. (entrevista concedida em sua casa / Abril de 2015).

Essa narrativa espelha uma mudança imposta na lógica de sucessão nativa.

71 MAT: Ministério da Administração do Território.

Na atualidade, o Estado nacional angolano aconselha, orienta e controla determinadas atividades das autoridades locais, bem como avalia o grau de cumprimento das mesmas, pois, de acordo com administrador municipal Irineu Cândido Leonardo Sacaála,

bem, nós a nível da administração temos adotado políticas de modos que toda gente funcione. Ora, é preciso ter em conta que as autoridades tradicionais têm um subsídio mensal dado pelo governo, então este subsídio não tem que ser dado só por dar, portanto tem que se lhes exigir, ora, nesses encontros que temos tido com elas, nós manifestamos aquilo que precisamos. Portanto há muita coisa que as autoridades tradicionais têm que fazer, vamos falar do aspeto higiénico das aldeias, o ordenamento de construções e controlo da produção agrícola, o controlo dos partidos políticos, quer dizer, em suma, todas estas são tarefas específicas que as nossas autoridades tradicionais devem desenvolver lá nas suas localidades em que nos representam, portanto, elas têm atividades específicas, independentemente daquelas atividades costumeiras e nisso reside o nosso grande intercâmbio com as autoridades tradicionais, quer dizer, elas exercem essas atividades e nós vamos avaliando o grau de cumprimento em função das suas prestações de contas. (entrevista concedida, no seu gabinete / Março de 2015).

Entendo que esse diálogo abre portas para que certas interferências se façam sentir, visando a fortalecer a aproximação entre o reino e o MPLA-governo. Desta feita e se solicitado, julgo que sugerir para que a escolha do soma inene recaia em alguém que defenda as ideias do partido-governo pode ser um dos pressupostos para esse fortalecimento, e também porque como soberano, o soma inene poderá influenciar de certo modo na escolha dos demais losoma no reino. Um dos exemplos dessa reflexão, e de acordo com Florêncio, é que, “na comuna de Lunge, e por iniciativa do partido MPLA, foi introduzida nas aldeias uma subdivisão em bairros, ou zonas. Cada uma dessas zonas é agora igualmente controlada por um sekulu vitito⁷² (FLORÊNCIO, 2015, p. 5). E essas interferências terão acontecido também em certos períodos de gestão da região pela Unita. O episódio seguinte espelha essa problemática. Refiro-me à disputa ao trono ocorrida entre os losoma inene Utondossi II e Ekuikui IV. Tudo começou com a morte do soma inene Manuel da Costa (Ekuikui III), em 1996, num momento em que o município do Bailundo encontrava-se sob tutela das forças militares da Unita. Havendo necessidade de substituir-se o então soma inene, o eleito foi um dos sobrinhos, Jeremias Lussati, entronizado com o epíteto de Utondossi II. Em 1994, Augusto Kachitiopololo (Ekuikui IV) exercia ainda as funções de soma da ombala de Chijamba, na comuna de Luvemba, porém, com a ocupação da região pelas forças da Unita,

72 Sekulu vitito: adjunto do sekulo.

teve que migrar para Benguela (onde se encontrava em condições de refúgio o governo da província do Huambo) e, posteriormente, foi para Luanda responder a um convite do presidente da República e do MPLA, tendo sido nomeado membro do Comitê Central do MPLA. Nessa altura, o reino se encontrava ainda sob o comando do soberano Utondossi II, que reinou até 1999, ano em que as Forças Armadas Angolanas (FAA) recuperaram o Bailundo das mãos das forças da Unita, originando a fuga de Utondossi II e parte de seu elenco de afetos à Unita.

Com o calar das armas e o conseqüente fim da guerra civil (2002), Ekuikui IV regressou ao Bailundo e assumiu a soberania do reino, fato que terá causado tumultos por parte daqueles que, a exemplo de Utondossi II, eram militantes da Unita. De acordo com Florêncio,

esta situação levanta uma certa celeuma, surda pode dizer-se, entre uma parte da população do município e uma parte da estrutura de poder tradicional, olosoma e olosekulu, afetos ao partido UNITA, e entre os ativistas desta mesma força política, que não atribuem legitimidade ao atual soma inene Ekuikui IV, e que defendem que se trata de uma imposição do Estado-MPLA, quer por ele ser membro do Comitê Central do partido no poder, quer para reforçar o controlo do partido sobre as autoridades tradicionais do reino. Esta situação agravou-se substancialmente em 2005, porque o anterior soma inene, Utondossi II, regressou ao Bailundo e continuou a deter uma forte legitimidade, sobretudo para os sectores da população e das autoridades tradicionais afetas à UNITA. (IBIDEM, 2015, p. 26).

Porém, a intervenção do poder jurídico e administrativo legitimou o soma inene Ekuikui IV como soberano do reino, liderando os destinos do mesmo até a sua morte, contra o desejo de todos que alegavam este não pertencer à linhagem uterina do Ekuikui III, a exemplo de Utondossi II.

Esse episódio também demonstra que as autoridades consuetudinárias em geral seriam apartidárias e com a opção de se tornarem também partidárias, pois que, por um lado, enquanto autoridades consuetudinárias, a própria lei costumeira as proíbe de agirem como partidárias no exercício de suas funções. Por outro lado, enquanto cidadãos do Estado nacional angolano, a própria Constituição da República de Angola (C.R.A), em vigor e atuante no seu Artigo 55º, relacionado com a liberdade de constituição de associações políticas e partidos políticos, no seu ponto 2, permite que uma autoridade consuetudinariamente “considerada” apartidária possa ser um cidadão partidário, pois, de acordo com o mesmo “todo o cidadão tem o direito de participar em associações políticas e partidos políticos, nos termos da Constituição e da lei” (C.R.A, 2010, p. 21).

Irineu Cândido Leonardo Sacaála, administrador municipal do Bailundo, confirmou essa dupla realidade, pois, de acordo com o mesmo,

o Reino é apartidário, as autoridades tradicionais são apartidárias, porém cada um como pessoa tem ou pode ter a sua filiação partidária. O correto é que, no exercício de suas atividades eles se apresentem como apartidários. Portanto, é preciso entender bem isso, eles lá na ombala, devem resolver os problemas da comunidade, independentemente das filiações partidárias ou religiosas. Nós enquanto órgãos do poder jurídico-administrativo olhamos para o problema apresentado e não para a pertença partidária e naquilo que poderemos resolvemos, e, é exatamente assim que as autoridades tradicionais devem e têm feito. (entrevista concedida, no seu gabinete /Março de 2015).

Porém, entendo que a pertença partidária ou não de um candidato pode ser um aspecto a se ter em conta por parte do partido-governo ou por parte dos partidos da oposição, se solicitados a sugerirem no processo de sucessão ao trono no reino. Questionado sobre o assunto, Ekuikui V revelou-me que

antes de eu ser o soberano do reino e da etnia ovimbundu, eu já era de um partido, e se um dia, ou se outro partido ganhar as eleições já tem o rei deles escolhido, mas ele para ser rei, a corte também deve aceitar, porque se não aceitar, não vai ser soberano no reino e não vai entrar na nossa ombala, vai procurar e inventar outra ombala dele” (entrevista concedida em sua casa / Abril de 2015).

Entendida nesses moldes, diria que condições para que influências externas e, para o caso, político-partidárias se façam sentir na problemática da sucessão ao trono no reino, data de algum tempo, na medida em que as organizações consuetudinárias ou étnicas angolanas há muito que se encontram vinculadas aos movimentos políticos e partidários, contribuindo para o desenvolvimento de um trabalho de organização e conscientização de massas. A própria história reza-nos que tais organizações, como, por exemplo, as etnias bakongu, mbundu e ovimbundu, estiveram envolvidas em determinados processos de guerrilha contra o Império Colonial Português e, para tal, aliavam-se aos movimentos políticos anticoloniais, de maior sonância na respetiva região. Enfim, as circunstâncias ou situações difíceis a que eram submetidos os angolanos por parte da administração colonial portuguesa que tinha apenas a mente posta no alcance de seus fins, sem olhar aos meios, independentemente da região ou etnia em que estivessem colonizando, tornaram-se fortes razões para uma adesão massiva, e naturalmente clandestina, dos diversos povos colonizados aos movimentos anticoloniais e, particularmente falando, grande parte dos ovimbundu aliaram-se à Unita.

Por tudo isso, devo dizer que essas interferências podem afetar negativamente o desempenho das autoridades do reino, e, quanto a isso, Goulart afirma que “a cooptação das autoridades tradicionais pelos partidos no poder constitui como um obstáculo ao devido exercício de suas funções e também, ao avanço da democracia na região” (GOULART, 2012, p. 2).

Todavia, devo ressaltar aqui os constantes encontros entre as autoridades no sentido de incentivar a necessidade de separarem o joio do trigo nas suas intervenções, enquanto atores partidários e apartidários ao mesmo tempo. Ressalto, também, o fato de existir a observância ou respeito pelos princípios consuetudinários que regem a problemática da sucessão no reino por parte do MPLA-governo. E, apesar dessas influências político-partidárias e outras que o processo de sucessão do reino terá sido alvo, entendo que a consciência étnica da população lhes permite diferenciar os soberanos que, no entender deles, ascenderam à categoria de soma inene, respeitando os princípios emanados pelos costumes locais, daqueles impostos em defesa de outros interesses.

A legitimidade a partir figura soberana

A descrição feita anteriormente sobre o processo de sucessão no reino demonstrou que o mesmo depende de uma hermenêutica própria que se deve compreender para que se possa responder a eventuais questionamentos desse mesmo processo. Muitos desses questionamentos poderão estar ligados à problemática da legitimidade, e, a título de exemplo, poderia levantar os seguintes: quando é que se estaria diante de um sucessor legítimo no reino? Quem lhe confere essa legitimidade?

Dessa feita, e de acordo com a filosofia ou hermenêutica local, é considerado atualmente sucessor legítimo todo aquele que ascender à categoria de soma inene do Mbalundo segundo os princípios consuetudinários que regem tal processo, anteriormente descritos.

A segunda questão poderia respondê-la, considerando três agentes que concorrerem nesse processo de legitimidade do sucessor, nomeadamente as autoridades consuetudinárias, a população e o Estado, e que concomitantemente constituem as três formas de legitimidade que qualquer sucessor deve merecer para que, a meu entender, se considere legítimo.

a) Legitimidade consuetudinária

Ela poderia ser chamada também de “adquirida”, na medida em que os candidatos à sucessão já nascem legítimos, e atendendo ao fato de que a organização política do reino é assentada no parentesco, a família de onde se nasce é o primeiro pressuposto analítico do qual a corte se serve para efetuar a escolha do sucessor, que posteriormente será legitimado pela população e pelo Estado.

Depois de escolhido, a legitimidade do sucessor é outorgada do ponto de vista consuetudinário durante a entronização. Durante o processo, as autoridades consuetudinárias servem-se de todos os meios possíveis para testarem e confirma-

rem a legitimidade adquirida do escolhido. Um dos testes é o fogo que se acende durante a entronização, pois, de acordo com o Ekuikui V,

“nós temos as nossas formas de apanhar qualquer pessoa que quiser ser rei, porque as pessoas pensam que ser uma autoridade tradicional dá dinheiro, todos querem ser reis do Mbalundo, mas aí na nossa ombala não entra qualquer pessoa como rei, deve ser da linhagem, se a pessoa não for da linhagem, o nosso fósforo tradicional, não vai acender, na hora de matar o boi, ele foge, até tiro pode-se fazer para matar o animal, é uma confusão, que os mais velhos veem mesmo que este não é legítimo e não pode ser. Agora se é mesmo da linhagem isso tudo acontece normalmente” (entrevista concedida em sua casa / Abril de 2015).

Enfim, as autoridades consuetudinárias do reino julgo se servem de três aspectos analíticos para efetuarem a escolha do sucessor; nomeadamente, a naturalidade, a consanguinidade e o conhecimento que o mesmo tem em relação aos hábitos e costumes dos ovimbundu em geral e do reino em particular.

b) Legitimidade populacional

Atendendo à filosofia interna de que o soma inene é o primeiro representante dos ovimbundu, julgo que o consentimento dos representados em relação à escolha do futuro soberano feita pelas autoridades consuetudinárias é indispensável.

Esta legitimidade se poderia chamar também de atribuída, na medida em que, para além de suceder à escolha das autoridades consuetudinárias, ela opera diante de uma divisão de decisões por parte da população, isto é, uns confirmando e outros contestando, e em linhas gerais, não se servem da pertença familiar do já escolhido como pressuposto fundamental para legitimar.

Acredito que por se tratar de uma escolha com fundamentos internos, por um lado, a possibilidade de existirem contestantes dificilmente será nula. Por outro lado, julgo que um sucessor escolhido pelas autoridades consuetudinárias terá o parecer positivo de boa parte da população. Dessa feita, uma vez escolhido, o mínimo que poderá acontecer é a existência de uns ovimbundu a favor e outros contra por vários motivos, como eventuais dúvidas sobre a genealogia do escolhido, o fato de a escolha não ter recaído ao candidato mais próximo ou parente desses, fanatismo e ou por não confiarem nas capacidades ou competências do escolhido.

O soma inene é legitimado pela população durante a cerimônia de entronização, logo após o abate do bode castrado. O mesmo coloca o seu pé direito sobre o animal abatido, e em seguida passa a citar um conjunto de nomes. A população, enquanto não ouvir ele fazendo menção ao seu nome ou epíteto pelo

qual será chamado, assim como proferir uma parábola que garanta segurança ou os convença, responderá não. Tão logo ele cite o nome dele, e os convença com provérbios, receberá o sim da população como símbolo de conferir a legitimidade ao novo soberano. Passo de seguida um exemplo desse momento, durante a entronização de Ekuikui IV (MAT, 2004, p. 96).

– *Ame Tchicambi Tchasiya Onjamba* – (O Unita yanjnili, pokusya yandisiyila vovambo etali figasi peka lya MPLA)! – Sou o Tchicambi deixado pelo elefante (A Unita me deixou no Huambo, hoje estou nas mãos do MPLA).

Resposta: *haveko wakemba!* – Não és, mentiste.

– *Ame kapunila kamoli onanga* (ove kwandele ongongo kwakolele ndafigo lolombi vyoye vutwe). – Sou o Kapunila que não vê feiticeiros (Você que não sofreu, não és forte).

Resposta: *haveko wakemba!* – Não és, mentiste.

– *Ame Elamba lyomola osoma* (Etchi okasi kusoma vosi vakusivaya, katito walinga vosi vakuyengumbula – (Sou o cheiro do filho do soba glória no princípio desprezo no fim).

Resposta: *haveko wakemba!* – Não és, mentiste.

– *Ame Ekuikui IV, ya kwāla* (Elanga ngongo tchikundyakundya puka kaliliwa lonjila – soma yombala yo Mbalundo). Sou o Ekuikui IV (Um inseto que não é comível pela ave – rei do reino do Mbalundo)

Resposta: *We welekete we we we...otcho, wamba ondaka!* – We welekete we we we... Sim we we we, é isto mesmo, lançou a palavra certa.

Este gesto exterioriza o consentimento da população em relação à figura do futuro soma inene como legítimo soberano e representante dos mesmos. As respostas “sim e não” são consequências do anúncio ou esclarecimento prévio que a corte faz à população sobre a personalidade escolhida para dirigir o reino. Portanto, a população é devidamente ensaiada ou preparada para esse momento único, o momento em que esta é solicitada a conferir a legitimidade ao futuro soberano.

c) Legitimidade conferida pelo Estado

É o último agente a intervir publicamente nesse processo. O Estado, ciente do papel de representatividade estatal que as autoridades consuetudinárias exercem em suas localidades, sente-se na obrigação de reconhecer a legitimidade conferida segundo os princípios consuetudinários e pela população, e solicitar que os mesmos, nos seus afazeres costumeiros, não entrem em choque com a constituição

vigente da República de Angola, e os artigos 223º, 224º e 225º da mesma (2010) fazem menção a esse reconhecimento, representatividade e regimento. Ou seja, a C.R.A, no seu Artigo 223º, ponto 1, diz que “o Estado reconhece o estatuto, o papel e as funções das instituições do poder tradicional constituídas de acordo com o direito consuetudinário e que não contrariam a Constituição” (IBIDEM, 2010, p. 79); no seu Artigo 224º, diz que “as autoridades tradicionais são entidades que personificam e exercem o poder no seio da respetiva organização político-comunitária tradicional, de acordo com os valores e normas consuetudinários e no respeito pela Constituição e pela lei” (IBIDEM, 2010, p. 79); e no Artigo 225º, diz que

as atribuições, competência, organização, regime de controlo, da responsabilidade e do património das instituições do poder tradicional, as relações institucionais destas com os órgãos da administração local do Estado e da administração autárquica, bem como a tipologia das autoridades tradicionais, são regulados por lei. (IBIDEM, 2010, p. 79).

Nessa senda, o Estado nacional angolano confere a legitimidade ao soma inene, a partir do momento que o concebe e o reconhece como uma figura soberana consuetudinária, e deste ponto de vista, a legitimidade estatal também poderia ser considerada como “atribuída”.

A respeito disto, Orre diz que essas autoridades consuetudinárias

gozam também de uma legitimidade que lhes é outorgada enquanto intermediários reconhecidos pelo Estado e, portanto, – em termos weberianos – da autoridade legal-racional que a instrumentalização administrativa lhes confere. (ORRE, 2009, p. 146).

Para terminar essa análise sobre a questão da legitimidade, devo dizer que o soma inene, para que se sinta e se conceba por parte de outros agentes sociais, culturais e, sobretudo, políticos como uma figura soberana, sagrada e legítima, deve merecer esses três consentimentos, fundamentalmente o consuetudinário e o populacional. Acredita-se que é a partir do parecer desses que se lhe atribui, entre outros, poderes sobrenaturais que o permitirão entrar em contato com os espíritos dos antepassados do Mbalundo, que, segundo a crença local, constituem a fonte de respostas aos mais variados problemas que eventualmente surgirem no seio da população. Como postulou Florêncio,

en palabras de Georges Balandier (1987, p. 105), “los soberanos son los parientes, los homólogos o los mediadores de los dioses”. En este sentido, la sacralización del

poder político del soberano constituye un aspecto importante de su legitimidad, pues la continuidad reproductiva de los hombres y de las cosas se garantiza gracias a su lugar de representación y mediación con sus divinidades, que el soberano ocupa y maneja. (BALANDIER apud FLORÊNCIO, 2009, p. 176).

A autoridade e hierarquia no reino

A questão da autoridade no reino está vinculada com a da sucessão e legitimidade, pois entendo que ao sucessor, uma vez legitimado, é atribuído poder e, se for para o cargo de soma inene, passará a responder como soberano ou autoridade máxima do reino e da etnia ovimbundu.

Dessa feita, no reino podemos encontrar as autoridades consuetudinárias divididas em soma inene, olosoma, olosoma vionduko e olosekulo, e as mesmas podem ser apresentadas em duas estratificações, uma segundo a consideração ou estratificação do Estado nacional angolano atual (ver estratificação A), e outra segundo a estratificação local que se faz levando em consideração a aproximação e o grau de influência e responsabilidade que cada um dos grupos mantém e tem em relação à autoridade máxima no cumprimento das mais variadas missões pelas quais todas existem (ver estratificação B).

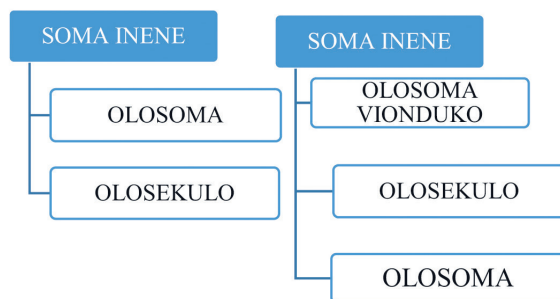


Figura 15.6 – Estratificação A e estratificação B

A estratificação A, constituída por três grupos, apresenta o soma inene como a autoridade máxima das autoridades do reino; ao meio, os olosoma, que é o conjunto de autoridades consuetudinárias que representam o soberano nas mais variadas regiões que compõem o reino, sendo portanto considerados também au-

toridades máximas do ponto de vista consuetudinário nessas localidades; na base, aparecem os olosekulo, que respondem como intermediários entre a população e o Estado, ou seja, entre o poder jurídico-administrativo e o poder consuetudinário. São as únicas com direito a uma remuneração mensal garantida pelo Estado nacional angolano atual. Segundo Ekuikui V, “eu recebo das mãos do nosso Estado 21 mil Kwanzas por mês, os sobas e os sekulos também recebem, mas estes sobas de nome não recebem subsídios” (entrevista concedida em sua casa / Março de 2015).

A estratificação B também apresenta como soberano das autoridades do reino o soma inene; a seguir a ele, aparecem os olossoma vionduco, que, no seu todo, constituem a chamada corte do soma inene. São o sustentáculo do soma inene, pois este se sente impossibilitado em agir, decidir ou resolver qualquer problema na ausência desses, ou pelo menos sem o consentimento dos mesmos ou parte desses. Porém, estas autoridades são apenas reconhecidas oficialmente segundo o direito ou princípios consuetudinários, eis a razão de não serem diretamente recompensados subsidiariamente pelo Estado nacional angolano atual, mas, sim, segundo políticas internas do reino.⁷³ É o grupo de autoridades consuetudinárias mais próximo ao soma inene. Posteriormente, aparecem os olosekulo, já referenciados na estratificação anterior, e com as mesmas funções têm a representatividade garantida na corte do soma inene. Na base, estão os olosoma, pois apesar de serem os representantes do soma inene, como dissemos anteriormente, os mesmos, genericamente falando, mantêm um contato direto com o soma inene quando são convocados para prestações de contas, ou na eventualidade de se sentirem impossibilitados em dar respostas a um determinado problema, procurando para o efeito um auxílio por parte do soma inene e dos losoma vionduko. Nas duas estratificações, o soma inene aparece no topo, razão para se pensar que o sistema de governo no reino é monárquico. Trata-se de um sistema de governo que julgo caracterizar boa parte das instituições consuetudinárias africanas, pois no topo de cada estrutura política encontra-se sempre um chefe, uma autoridade máxima ou um soberano, que trabalha em sintonia com os outros constituintes da estrutura, podendo passar suas prerrogativas a estes para que o representem quando necessário.

Todavia, entendo que essa hierarquia espelhada não deve ser vista como fundamento ideal para interpretar o poder no reino, pois, se assim for, a opera-

73 Os losoma vionduko são remunerados a partir do dinheiro que se arrecada dos visitantes que se deslocam à ombala, dos julgamentos, das ofertas singulares ao reino e de toda atividade remunerada que o soma inene e os mesmos realizarem em prol do reino. Esse valor no final do mês é somado e dividido por 35 e o resultado será a recompensa em dinheiro de cada um dos membros da corte.

cionalidade do poder passaria a ser pensada exclusivamente na verticalidade. Porém, não defendo que se olhe somente assim para o poder no reino, pois a minha perspectiva é que o mesmo seja analisado na horizontalidade, por ser um indicador que opera na base de consenso ou dentro da lógica de reciprocidade. A hierarquia aqui deve ser vista como o indicador relacional ou denominador comum entre os grupos que constituem as autoridades consuetudinárias do reino. De acordo com Arendt,

a relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem, e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado (ARENDR, 1992, p. 129).

O soma inene e a sua corte

Ao terminar a descrição anterior, procurei demonstrar que o poder na estrutura política do reino do Mbalundo é visto como algo que se exerce no coletivo, em que cada parte integrante se sente obrigada a desempenhar seu papel e a reconhecer e respeitar as funções de outrem, para que desste modo se garanta tal operacionalidade. É por essa razão que a descentralização do poder é entendida como um fator que contribui para que o reino fundamente a sua existência como uma instituição que trabalha para dar respostas aos problemas de âmbito consuetudinário e jurídico-administrativo dos ovimbundu. Portanto, a descrição⁷⁴ seguinte visa demonstrar esta descentralização do poder no reino, que, entre outras, produz como consequência uma relação de dependência entre as autoridades consuetudinárias do reino. Para o efeito, tomarei como exemplo dessa problemática a descentralização desse poder na ombala yo Mbalundo, onde as autoridades analíticas serão o soma inene e os losoma vionduko. E, no final desta descrição, espero deixar claro que, a exemplo de outras estruturas políticas consuetudinárias africanas, no reino do Mbalundo também se pode identificar fundamentos ou caracteres de uma teocracia democrática, como sustentou Senghor, pois, de acordo com o autor, “cá e lá, deparamos com um monarca constitucional que não pode tomar nenhuma decisão sem estar conforme com um senado” (SENGHOR apud ALTUNA, 2014, p. 104). Ou seja, a ideia de que até o soberano hierárquico depende dos losoma vionduko. O soma inene é a figura soberana do reino e da etnia

74 Essa descrição será feita de acordo com as entrevistas feitas com o soma inene Francisco Armino Kalupeteka (em 23 de março de 2015), o usonehi Fernando Hosi e o sekulo Domingos Manuel Tchimbulo (aos 19 de março de 2015). Algumas ideias as desenvolvi inspirando-me em MAT (2004, p. 96-98).

ovimbundu. Ele é comumente entendido como uma figura poderosa e reguladora da ordem no seio da comunidade, daí as suas funções jurídicas e legislativas. É um agente que exerce o controle e comunicação com o universo mágico, pois acredita-se que o mesmo possua capacidades para manusear as forças do oculto e intermediar ou estabelecer a comunicação entre dois mundos – o dos vivos, onde residimos, e o dos mortos, onde residem os espíritos de seus antepassados – com o escopo fundamental de supostamente garantir o bem comum.

Poderia descrevê-lo ainda como a figura responsável pela união de todos os tecidos sociais da etnia ovimbundu, pois, de acordo com Vansina, “um rei é o ‘fio’ que cose a multidão” (VANSINA apud SILVA, 1994, p. 122). Essa percepção do soma inene como um dos promotores da coesão social, como regulador e fundamentalmente como intermediário de mundos, dialoga com o que se subentende de um rei em outros pontos geográficos. A exemplo disso, Granet diz que a escrita chinesa conservou os traços dessa filosofia, pois que, para eles, “a palavra rei (wang) escreve-se com um sinal composto por três traços horizontais, que representam, segundo dizem os etimologistas, o céu, o homem e a terra, unidos a meio por um traço vertical, porque o papel do rei é unir” (GRANET apud SILVA, 1994, p. 122). Ideia similar foi defendida pelo antropólogo Lévi-Strauss no seu estudo sobre a problemática da reciprocidade na chefia entre os bandos nambikwara (comunidade caçadora e coletora): segundo ele, “o termo uilikandé (chefe) parece querer dizer “o que une” ou “o que liga” (LÉVIS-STRAUSS apud SILVA, 1994, p. 122).

Do ponto de vista administrativo, o soma inene tem a missão de coordenar as tarefas que a administração municipal incumbe para as autoridades consuetudinárias do reino, como, por exemplo, as de mobilização das populações para as campanhas relacionadas com a saúde, nomeadamente as de vacinação, de esclarecimento da população para respeitar e introduzir hábitos de higiene, e a intermediação entre as populações e os centros de saúde e outras instituições.

Por essa razão, cabe ao soma inene estabelecer relações com outras autoridades através de políticas coletivamente pensadas, aconselhar e coordenar seus membros e todas as atividades desenvolvidas no reino.

No exercício de suas funções, o soma inene conta com o suporte de 35 autoridades que constituem a sua corte, e cada uma tem uma missão específica diante das mais variadas situações, como descreverei a seguir.

Epalanga

É o soma inene adjunto e deve pertencer também a uma das linhagens dos reis do Mbalundo. Porém, nesse momento, o reino está sem um representante para essa categoria, o que não quer dizer que não existam substitutos por direito, caso seja necessário.

Inakulu

É a rainha e, na atualidade, a única autoridade de gênero feminino pertencente à corte. Ela é entronizada em simultâneo com o soma inene, e, entre outras, responsabiliza-se pelas situações de âmbito feminino que, por tabus, apenas ela deve reportar ao seu esposo, ou aos seus parceiros, se necessário for. Ela desenvolve mecanismos que visam coordenar as atividades das associações de caráter feminino no reino, incentiva as mulheres do reino, fundamentalmente as da ombala, a pautarem por comportamentos exemplares, com maior realce na adesão aos estudos, pois só assim inverterão definitivamente o papel de doméstica que genericamente se lhes atribui.

Poderia dizer que a poligamia é um fato no reino, basta observar que existem nomes devidamente preparados para o conjunto de mulheres que eventualmente um rei possa ter, nomes que ao mesmo tempo espelham uma hierarquia entre elas. Assim sendo, a inakulu seria a primeira esposa e, por este fato, a rainha. No caso de existirem outras, teriam, entre outros, os seguintes nomes: sia (segunda esposa); nangandala (terceira esposa); mbavela (quarta esposa), tchiwotchepembe (quinta esposa).

Usonahi

Este desempenha as funções de secretário. É o canal que a população tem para reportar os seus problemas para a ombala, a fim de serem resolvidos pelo soma inene e sua corte. O onjango⁷⁵ externo direito (ver Figura 13.6) é o seu gabinete; é nele que recebe os munícipes solicitantes. Anotados os problemas, terá a missão de os transmitir em primeira instância ao soma inene, que, na presença deste e dependendo da natureza do problema, agendam o dia para resolvê-lo. Desde 1999 até a atualidade, este cargo é desempenhado pelo soma Fernando Hosi, parente paterno de Ekuikui V. Vale dizer, ainda, que o mesmo, na impossibilidade do soma inene ou do epalanga fazerem-se presentes para a resolução de qualquer problema devidamente agendado, tem a prerrogativa de os representar.

75 Onjango: alpendre construído com paus e coberto de capim; os paus das paredes ficam ligeiramente curtos, separados uns dos outros de forma que todos que nele não tenham lugar continuem a ver e a ouvir o que se passa lá dentro – (local onde se discutem problemas da comunidade, os jovens adquirem conhecimentos da história e dos costumes). (MAT, 2004, p. 59).



Figura 15.7 – Onjango externo direito

Soma Ngambole

Figura que entroniza o soberano e responde como conselheiro da corte. Assim sendo, o soma inene, bem como os losoma vionduko, sempre que estiverem diante de algumas situações de caráter particular ou coletivo, como conflitos no lar ou desentendimento entre colegas, recorrem a ele. Mesmo durante os julgamentos na ombala, ele intervém aconselhando sempre que possível os membros do tribunal, os réus, bem como a população assistente.

Soma Muekalia

Membro da corte com a missão de entronizar também o soma inene, a exemplo do soma ngambole. O indivíduo a quem se atribuir esse cargo deve ter uma personalidade de alguém acolhedor e que, entre outras, adore oferecer ou partilhar e servir, e, por essas características, ele é considerado a mãe dos losoma. É auxiliado por dois constituintes da corte, que a seguir serão mencionados.

Soma Chikaka

Adjunto do soma muekalia.

Soma Chikukulo

Membro da corte com a missão de auxiliar os losoma muekalia e ngambole.

Soma Siasoma

É o responsável pela segurança e proteção do soma inene. É o segurança secreto da corte, e que estimula várias vezes conversas a desfavor do soma inene ou

sobre o modo de intervenção cultural, social e econômica da corte, para testar ou perceber o nível de confiança dos seus serviços diante da população. É também o único da corte responsável pela otchalo (cadeira) do soma inene.

Soma Kasoma

É o responsável pelo estado de saúde do soma inene e, por essa razão, é o único que diariamente e pelas manhãs deve se deslocar à moradia do soberano, e reportar em seguida o estado do soberano aos seus colegas, pois, a partir disso, saberão se poderão contar ou não com a autoridade máxima em mais uma jornada laboral.

Soma Ndaka

É o porta-voz ou mensageiro da corte. No interior da ombala, as mensagens ou informações sobre acontecimentos como mortes, reuniões, campanhas de higiene, entre outras, não dependem dos órgãos de comunicação massiva. Logo, cabe a esse indivíduo circular pelo bairro todo e com voz alta passar as mais variadas mensagens aos moradores.

Soma Epango

Vela pela segurança alimentar do soma inene (nutricionista do soberano). É o canal por onde obrigatoriamente devem passar todas as ofertas alimentares que qualquer um fizer ao soberano. Segundo a realidade local, ninguém, por exemplo, abate um gado bovino e se alimenta da carne sem oferecer parte desta ao soma inene, porém, essa oferta não chega diretamente ao soma inene, deve antes passar pelo soma epango, que analisa o estado dela e decide se a fará chegar ou não às mãos do soma inene.

Soma Kesongo ou Kumandandi

É o guia do soma inene e da corte. O mesmo escolta as movimentações destes no interior da ombala. O seu gabinete de trabalho é o onjango externo esquerdo, local onde recebe os visitantes, uma vez que qualquer indivíduo que se dirigir para a ombala em busca dos serviços prestados por eles deve antes passar pelo seu gabinete, a fim de trocarem as primeiras impressões, para depois serem encaminhados ao usonehi.

Soma Chilala

A higienização do atambo (santuário tradicional) e dos akokoto (cemitério dos soberanos) é de inteira responsabilidade deste e do seu adjunto.

Soma Chikola

É o adjunto do soma chilala, e ambos responsabilizam-se pela higiene do santuário tradicional e do cemitério dos soberanos.

Soma Henjengo

É o agitador, catalisador ou atizador. Tem a função de fazer cumprir as orientações do soma inene, lembrando sempre que possível que o reino tem como soberano uma só figura, e que as decisões ou orientações que o mesmo emanar em nome da corte devem obrigatoriamente ser cumpridas, sob pena de passar por sanções.

Soma Kalufefe

É o adjunto ou colaborador do soma henjengo.

Soma Chiwale

É o responsável pela indumentária ou vestuário do soma inene. Ou seja, é o único que cuida do aspecto visual do soberano. Qualquer falha nesse pormenor, como roupa suja, camisa mal abotoada ou gravata mal posta, e as responsabilidades serão todas atribuídas a esse soma.

Soma Kalei

É o membro da corte com a função específica de servir a alimentação ou bebidas ao soma inene.

Soma Kesenje

Autoridade responsável por proporcionar momentos de lazer ou recreativos ao soma inene, e é ao mesmo tempo o conselheiro direto dele e o juiz do tribunal da corte.

Soma Lumbo

Responsável pela cerca da ombala e dos akokoto.

Soma Lombundi

É a figura da corte que desempenha as funções de porteiro. Ou seja, tem a missão de abrir e fechar as entradas e saídas da ombala.

Soma Ndalú

Integrante da corte, responsável pelo fogo e por segurar o animal durante o abate, bem como pelo cuidado do sangue deste.

Soma Chitonga

Figura que acende o fogo no onjango.

Soma Sipata

É o único da corte que transporta o símbolo de poder do soma inene, isto é, a espada, e é por isso também considerado o guarda-costas do soberano.

Soma Lumbungululu

É caracterizado como o brilho da ombala, é a estrela da ombala, é o responsável pelo brilho ou iluminação da ombala.

Soma Sindako

É o responsável em manter inviolável o reino diante de qualquer situação, e em levar o mesmo à conquista de outros espaços se necessário for. Durante as movimentações internas, ele deve ocupar sempre a última posição.

Soma Tembuasoma

O soma inene e os losoma hoje se alimentam da comida feita pelas suas esposas também, porém, em tempos áureos, evitava-se isso. Logo, este soma era o cozinheiro do soma inene ou da ombala. A ele também se incumbe a missão de cuidar das esposas dos losoma.

Soma Sunguahanga

Adjunto do soma tembuasoma, desempenha igualmente as funções de mobilizador de massas.

Soma Nuñulu (nunhulu)

É filho primogênito do soma inene.

Soma Ukuepandela

É o responsável pelo içar e o arrear da bandeira na ombala, e que é usada como catavento.

Soma Katumua

É o batuqueiro ou tamborista da corte e o responsável pelos demais indivíduos que manuseiam esse instrumento e têm a missão de animar os encontros na ombala, bem como desejar, com o som agradável que produz ou produzem, boas-vindas aos visitantes.

Soma Uchilã

É o dançarino da corte e dança sempre com uma cauda de boi, que usa para expulsar as moscas que estiverem em direção ou pousarem no soma inene. E, sempre que o soma inene estiver dançando, o mesmo deve como maestro guiar os movimentos do soberano.

Soma Chikakula

Desde a fundação do reino, o abate de determinados animais tem um valor simbólico, fundamentalmente durante a entronização. Logo, esse soma é o responsável pelo abate de tais animais e pelas queimadas que se efetuam durante a caça e higienização da ombala.

Soma Kapitango

É o responsável por garantir a proteção física da ombala.

Sekulo

É o chefe da ombala, figura que tem a missão de reportar para a administração municipal os dados qualitativos e quantitativos ou demográficos da população residente na ombala. Ele não necessariamente deve pertencer a uma das linhagens dos reis, mas, sim, deve ser uma figura adulta, que tenha um comportamento exemplar e que se mostre um exímio conhecedor da população local.

Existem ainda dois grupos de indivíduos não pertencentes à corte e que prestam serviços na casa do soma inene. O primeiro é o *acombi*, composto por indivíduos que se responsabilizam pela limpeza, e o segundo é o *olonana vie elombo*, composto por um conjunto de mulheres que prestam serviços domésticos, auxiliando a *inakulu*.

Considerações finais

À guisa de conclusão, a presente análise procurou mostrar que, apesar de nos últimos tempos servirem-se mais da norma matrilinear no processo sucessório, é necessário que se reconheça, também, que em determinados momentos da história do reino é patente a perspectiva patrilinear. A consanguinidade foi e continua sendo o indicador central nessa tradição sucessória. Porém, devo dizer, também, que indicadores como a procedência da linhagem residencial/familiar, a observância dos conhecimentos locais, dos seus hábitos e costumes, o espírito de liderança e a concordância da voz do povo são também preponderantes ou considerados nesse processo.

O soma inene, uma vez legitimado, passa a responder como autoridade máxima do reino e, por conseguinte, a se beneficiar do monopólio de decisão. Mas este fato não deve de modo algum levar a concebê-lo como o detentor do poder, pois o poder não é monopólio de um ou de uns, mas, sim, algo que opera dentro de uma lógica de interdependência. E essa forma de pensar também caracteriza os *losoma vionduko*, uma vez que cada um se sente parte decisiva no sistema. Enfim, é reconhecido o lugar do soberano, porém isso não faz com que os demais sejam meros passivos. Como postulou Gramsci, “os membros de uma classe subordinada podem ser críticos e estar conscientes de sua posição de subordinação” (GRAMSCI apud CALDEIRA, 1989).

Finalmente, interpretando a estrutura do poder político da ombala apresentado nessa análise, pode-se concluir que, embora o soma inene detenha o monopólio de decisão, ele é em simultâneo o indivíduo mais dependente de todos que constituem a sua corte. Ou seja, a estrutura política descrita demonstra que, para todos os efeitos, o poder é descentralizado, uma estrutura onde se reconhece a existência de uma figura soberana e que, ao mesmo tempo, esse soberano nada se

ria sem o contributo dos seus membros mais diretos, no caso os losoma vionduko. Portanto, e diante disso, me arriscaria mais uma vez em concluir que o soberano étnico é em simultâneo a figura mais dependente do conjunto de autoridades do reino do Mbalundo. Aliás, Hannah Arendt postulou que

o rei, que não é mais do que um indivíduo solitário, depende muito mais do apoio geral da sociedade do que em qualquer outra forma de governo [...], o poder do governo, depende de números; ele reside na proporção do número ao qual é associado. (ARENDR, 2014, p. 58).

Referências

ALTUNA, R. R. A. P. *Cultura tradicional Bantu*. 2. ed. Portugal: Paulinas Editora: 2014.

APPADURAI, A. Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós-colonial. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 49, p. 7-32, 1997.

ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro: que é a autoridade?* 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Sobre a violência*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

BURGUIÉRE, A. et al. *História da família: o choque das modernidades, Ásia, África e Europa*. Lisboa: Terramar, 1998.

CALDEIRA, T. P. R. Antropologia e poder: uma resenha de etnografias americanas recentes. *BIB*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 3-50, 1989.

CARDOSO, V. Z. *Diálogos transversais em antropologia*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2008.

CLIFFORD, J.; GONÇALVES, J. R. S. (Org.). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

FEIJÓ, C. M. S. et al. (Coord.). *Constituição da república de Angola*. Luanda, 2010. Disponível em <[http://www.governo.gov.ao/Arquivos/Constituicao da Republica de Angola.pdf](http://www.governo.gov.ao/Arquivos/Constituicao_da_Republica_de_Angola.pdf)>. Acesso em: 28 ago. 2015.

FLORÊNCIO, F. *Autoridades tradicionais, Estado e partidos políticos, no município do Bailundo: uma arena política plena de ambiguidades e contradições*. Academia, 2015. Disponível em <<https://www.academia.edu/3750020/S/A>>. Acesso em: 20 set. 2015.

_____. Um reino, dos reyes. Diferentes legitimidades em Bailundo (Angola). *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, Barcelona, n. 87, p. 167-189, out. 2009.

GOULART, M. Não há verdades africanas: a incorporação das autoridades tradicionais na administração pública dos PALOP. *Observatório dos Países de Língua Oficial Portuguesa*, Rio de Janeiro, 2012.

KI-ZERBO, J. *Metodologia e pré-história africana*. Tradução do Centro de Estudo Afro-Brasileiro da Universidade Federal de São Carlos. 3. ed. Brasília, DF: Unesco, 2011.

MATTA, R. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MAT – MINISTÉRIO DA ADMINISTRAÇÃO DO TERRITÓRIO. *1º Encontro Sobre a Autoridade Tradicional em Angola*. Luanda: Nzila, 2004.

OLIVEIRA, R. C. *O trabalho do antropólogo*. 2. ed. Brasília, DF: São Paulo Editora, Unesp, 2000.

ORRE, A. *Fantoches e cavalos de Tróia?* Instrumentalização das autoridades tradicionais em Angola e Moçambique. Lisboa: Cadernos de Estudos Africanos, 2009.

SILVA, J. C. G. *Identidade Roubada: ensaios de antropologia social*. Lisboa: Gradiva, 1994.

Entrevistados

Armando Francisco Kalupeteka, 41 anos, soma inene do reino.

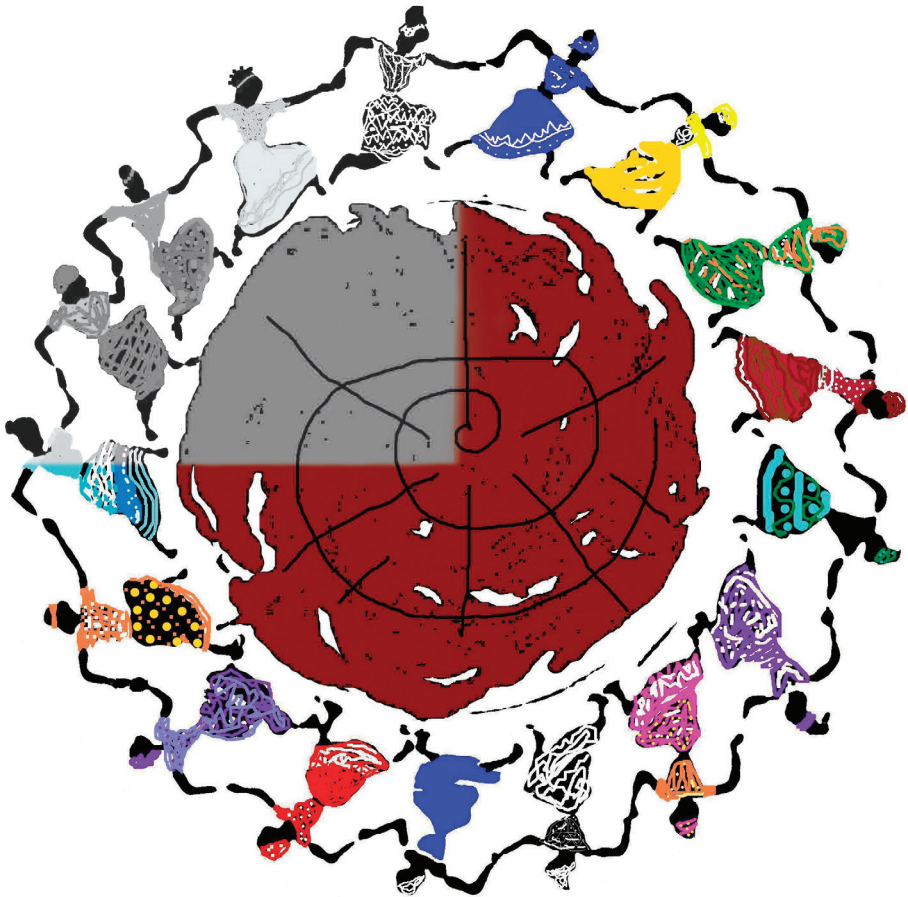
Fernando Hosi, de 59 anos de idade, usonehi ou secretário da corte.

Domingos Manuel Tchimbulo, 57 anos, sekulo da ombala.

Irineu Cândido Leonardo Sacaála, 54 anos, administrador do município do Bailundo.

Parte IV

Diálogos África-Brasil



16

CAPÍTULO

O sertão e o deserto: diásporas, transumâncias e as deambulações cosmoagônicas de Ruy Duarte de Carvalho

Ilka Boaventura Leite

Universidade Federal de Santa Catarina

Tenho para mim, que o António Ole, com a sua pintura, é quem vai à frente.
Ruy Duarte de Carvalho

Influenciada pela crítica cultural e literária, tentarei neste ensaio realçar os percursos entrelaçados e os movimentos dos olhares viajantes que fundam e re-fundam os diálogos entre Angola e Brasil. Pensar diásporas é reconhecer mundos entrelaçados por fluxos, transformações, deslocamentos, realocações, percursos, encontros, desencontros, reencontros. As narrativas de viagem, além de registro textual e imagético, relato, teoria e crítica, também integram experiências diaspóricas, revelando dimensões temporais sincrônicas e diacrônicas, espaciais e autorais.

Dentre os percursos a que me refiro, este se inicia em Lisboa, em 2006, quando entrei em contato com o projeto Artáfrica, desenvolvido pelo antropólogo José

Fernandes Dias na Fundação Calouste Gulbenkian.⁷⁶ Sabemos, no entanto, que uma viagem sempre está interligada a outras viagens, portanto, começam sempre antes, muito antes dos marcos temporais formais. No meu caso, o percurso etnográfico a que me refiro está interligado a outras viagens, temporalmente muito distantes e por meio de linguagens e discursos diversos; dentre elas, relembro aqui a que empreendeu o escritor Lucio Cardoso, nos anos de 1930, quando era ainda adolescente, retransmitidas pela voz experiente de seu pai como personagem principal do romance *Maleita*. Esse romance tem como enredo a viagem ao sertão, estabelecendo, não coincidentemente, vários pontos de contato com a África. Esses me transportam às zonas desérticas do Namibe, de onde supostamente vieram os africanos relacionados pelo autor a um certo tipo de quilombo fundacional, agrupamentos de negros e índios na beira do rio São Francisco, no norte de Minas Gerais e na boca do sertão, lugar onde nasci. Lúcio Cardoso escreve:

Vestígios da África natal, rumores de tambores surdos, revoltas fermentadas durante anos amargos como séculos, pedaços irreconhecíveis de linguagem nativa, tudo palpitava e revivia naqueles instantes de fraternidade. O sangue negro, desdenhado e martirizado, cantava naquela hora a profecia de um povo para quem não chegara ainda o dia da liberdade [...] Como os carreiros e as meretrizes, outros imigrantes continuavam a descer o vale do São Francisco, procurando a nova cidade que crescia e se alastrava rapidamente. Aos poucos, perdia aquele aspecto misto de resto de quilombo e aldeia indígena. Africanos, nortistas fugindo das secas, portugueses, amazonenses, gastos pela selva, turcos, índios, caboclos rixentos. (CARDOSO, s/d: 71, 83).

Essas narrativas de viagem pelo sertão do São Francisco encontram as gentes em mobilidade desde as profundezas da África. Passei a minha infância na beira desse rio ouvindo as aventuras de viagens de meu avô e bisavô pelos caminhos de tropas, desbravando o sertão. E depois, mais tarde, percorri esses mesmos caminhos nas trilhas literárias abertas pelos viajantes estrangeiros em seus relatos de viagem de quando por ali passaram no século XIX, em passos que me levaram a uma formação antropológica.⁷⁷ Aprendi a ver o deserto no sertão e a ver o sertão no deserto, a identificar, aqui e ali, os deslocamentos e trânsitos circulares em que a África se mostra quase onipresente nos percursos seguintes que me levaram a

76 Esse encontro foi promovido pelo antropólogo João Leal, da Universidade Nova de Lisboa, a quem agradeço todas as contribuições a este projeto de investigação, desenvolvido com apoio do CNPq e da Capes entre os anos de 2006 e 2008. Para maiores informações sobre Projeto Artáfrica, que está vinculado hoje ao Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa, ver www.artáfrica.info.

77 O livro, publicado em 1996, sobre os relatos dos viajantes estrangeiros em Minas Gerais, foi intitulado *Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*. Editora da UFMG, 1996.

outros percursos, em Portugal, Moçambique e Angola. Foi primeiramente nas páginas de Ryszard Kapuscinski que encontrei a ideia de mobilidade humana como um princípio de compreensão de mundos interligados na própria África. Em sua viagem pelo continente africano, ele comenta: “na África todos estão caminhando, todos procedem de outros lugares, uma palhoça construída ainda ontem já não existe hoje” (2002, p. 26). A comunidade espiritual, para ele, une as pessoas, cria a temporaneidade, a provisoriidade e a impermanência o que levaria indivíduos e pequenos grupos a fugir de lugares ameaçados, de áreas de seca ou epidemias, fazendo do deslocamento uma forma de estar e se situar no mundo. Isso nos parece muito próximo àquilo com que deparamos hoje, diariamente, nas notícias de jornais sobre os refugiados e em migrações nas diversas partes do mundo. Para esse viajante, a característica mais marcante do africano é a sua mobilidade, e somente a vida nas cidades inchadas pela guerra no campo teria propiciado um pouco mais de estabilidade.

Ao percorrer o acervo de imagens do projeto Artáfrica já mencionado, me chamou atenção a persistência de imagens de grupos humanos em movimento, imagens de pessoas que aparecem seguindo sempre em direção a um lugar, desejado ou não, existente ou apenas imaginado ou fruto da própria lógica descrita por Kapuscinski, como um certo modo de ser que se mostra por meio do permanente caminhar, potencializado pela colonização, pelas guerras e necessidade de refúgio. O pintor moçambicano Malangatana Ngwenya, por exemplo, ao ser chamado para retratar num mural de seu país uma imagem de África, pinta uma multidão heterogênea de pessoas, com seus animais e potes, batendo em retirada ou fugindo de alguma coisa, como mostra a imagem criada para o Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo.

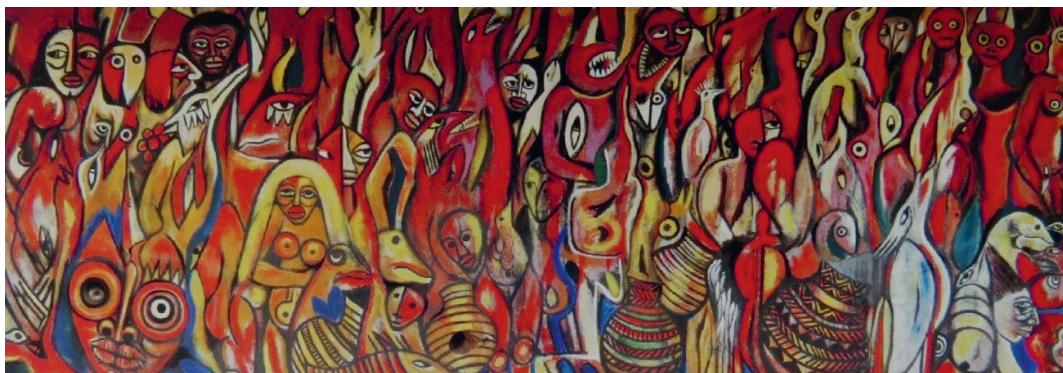


Figura 16.1 – Malangatana, Mural do Centro de Estudos Africanos, Maputo, 1999. Fonte: Ilka B. Leite.

Mas sabemos que há várias maneiras de pensar a diáspora. A cineasta e escritora vietnamita Trinch Minh, em uma palestra sobre gênero e pós-colonialismo em 2010,⁷⁸ vai um pouco além das conclusões apresentadas por Kapuscinski, quando problematiza a condição humana contemporânea. Ela diz: “somos todos caminhantes” porque vivemos numa sociedade planetária onde o sentimento de deslocamento é crônico. Ela argumenta que, na atualidade, não nos sentimos em casa nem mesmo quando estamos nos nossos lares. E diante dessa constatação, define a diáspora como mais do que um mero fato histórico, seria uma espécie de categoria social, que nos remete a um processo de deslocamento não exclusivamente físico/geográfico, mas a um trânsito mais amplo, que também é simbólico, cultural, espiritual e semântico. Segundo essa cineasta, não há como identificar onde esse processo começa e termina, mas o mais interessante de tudo é que podemos partir dessa categoria social para olhar mais atentamente para o movimento que nos abrange, constatar o vai-e-vem incessante que nos atravessa e circunda, e, portanto, considerar que é a mobilidade, mais do que a fixação, o que passa a ser importante nas formulações identitárias, sobretudo as que remetem aos processos coloniais, como esses que podemos depreender nas obras do artista moçambicano Malangatana Valente Ngwenya,⁷⁹ considerado um dos maiores pintores africanos do século XX. Os quadros de Malangatana surpreendem pelo movimento dos corpos na tela, sempre cheia de pessoas que estão indo a algum lugar, extrapolando o espaço da tela ou papel, em um movimento que propositalmente nos leva a pensar e a refletir não propriamente sobre a multidão, mas sobre os mecanismos e processos que instauram o incessante deslocamento dessas massas em busca de algo que não pode ser enunciado, de respostas que não estão facilmente disponíveis.

Olhares de África e trânsitos coloniais

O continente africano conforma uma multiplicidade de povos, culturas, línguas, histórias e destinos e é referido, em termos gerais, como um território imaginado e atravessado por um rico manancial de expressões e formas estéticas, sobretudo na sua relação com as diásporas africanas das Américas (Gilroy, 2001). No Brasil, as imagens de África criadas pelos artistas visuais não deixam de ter

78 Palestra proferida na abertura do seminário Fazendo Gênero. Florianópolis, 2010.

79 Malangatana Ngwenya (1936-2010) foi um dos artistas que tive a honra de conhecer e entrevistar em Lisboa, em 2006, em Moçambique, em 2007, e em Lisboa, em 2010. Poeta, músico, dramaturgo e artista plástico, esteve preso durante o regime colonial, acusado de subversão, tal era o impacto produzido pelas imagens de seus quadros. Sua carreira artística ganhou dimensão internacional quando foi bolsista, entre 1966-1970, da Fundação Calouste Gulbenkian.

uma particularidade, a enorme distância e a idealização instaurada durante o período colonial e durante os regimes posteriores por meio das políticas de ocidentalização, embranqueamento e europeização.⁸⁰ O distanciamento do Brasil da África no século XX só multiplicou essas exotizações, em um misto de medo, fascínio e desejo pelas imagens intercomunicantes e ambíguas que inundam de cores e formas.⁸¹ Muitas Áfricas podem ser apreendidas nas representações artísticas que revelam nossas próprias autoconcepções e pertencas sobre o que vem a ser o nós e o eles, constituindo uma parte significativa da própria semântica dos termos dessa relação, portanto nos desafiando a pensar não propriamente em sujeitos, mas em “subjetividades precárias como próprias da colonização”, como reafirma Gayatri Spivak (1990) em um de seus ensaios.

Destaco as artes contemporâneas como uma acervo expressivo para analisar o estado de deriva dos objetos e das pessoas no espaço das diásporas africanas nas Américas, suas expressões plurais e dispersas. Moyo Okediji (2000, p. 320), ao tratar desse assunto, refere-se a um estado de *diasporação* ao identificar e situar no próprio corpo negro a metáfora colonial. O artista, segundo ele, ao lançar mão desta *corporeidade*, como o lócus de produção do sujeito colonial, revela a África como um tipo de lar sem lugar. A diasporação seria, portanto, uma forma de mascaramento que leva esse sujeito colonial a viver o banimento de si mesmo, o seu deslocamento para um terreno metapsíquico, um movimento para além da própria distância geográfica da África, o que, para esse autor, não deixa de ser uma fragmentação, que é recuperada como arte, uma *arte metacorporal trágica*. Segundo Nicolas Mirzoeff (2000), esse *estado de diasporação* de que fala Okediji instaura o dispositivo do metamodernismo, um modo de produção na arte que vem sendo introduzido e potencializado pelo próprio esgotamento planetário de reservas de vida e de trocas de tecnologias em todos os campos da criação, da produção e reprodução cultural. O metamodernismo é a consciência de perda do lugar, o re-situar-se constantemente em relação ao autor, em que os objetos criados se tornam cada vez mais autorreferenciados. Alguns termos essencializados como “arte africana” e “arte afro-brasileira” persistem, e servem ainda como rótulo para as classificações museológicas, mercadológicas ou disseminadas no interior das críticas e curadorias de arte. Há os que identificam esses rótulos com

80 O escritor Valetin Yves Mudimbe, numa perspectiva histórica, vai recuperar as noções de África veiculadas por filósofos, antropólogos, missionários religiosos e tantos outros, introduzindo questionamentos e contrapontos críticos às elaborações e definições de África feitas no contexto do colonialismo. (MUDIMBE, 2013).

81 O projeto “Olhares de África: lugares e entre-lugares da arte na diáspora”, por mim desenvolvido com o apoio do CNPq e da Capes (2006-2012), buscou indagar sobre as produções artísticas associadas à África, interrogando o significante África como aspecto central para as classificações e identificações dos estilos nas artes visuais contemporâneas.

a persistência do racismo. O metamodernismo de Mirzoeff introduz um dispositivo analítico novo ao destacar como central o estado de deriva das pessoas e dos objetos. Uma operação que, por um lado, transforma e liberta essa arte, a qual por muito tempo foi exposta à estereotipia e ao exotismo. Assim, torna-se possível, ao mesmo tempo, a denúncia a esse modo como o próprio projeto colonial vazio de sentidos. Um tipo de superação ou ultrapassagem dos princípios classificatórios e dicotômicos que levariam, em outros termos, aos binarismos e ao encarceramento da arte, tal como se apresenta nas noções de colonial/pós-colonial, tradicional/moderno. É nesse sentido que também Stuart Hall (2009) vê nas histórias e trajetórias revisitadas de artistas advindos das ex-colônias para as antigas metrópoles coloniais uma mudança e superação por meio dos atos de narrar os diferentes tempos e lugares não como realidades “semelhantes” – uma vez que não são semelhantes – mas como realidades interligadas; não apesar das suas “diferenças”, mas por meio delas.

Ao tentar delinear o esboço de uma “genealogia” das artes negras britânicas das diásporas e do pós-guerras, Hall irá identificar três momentos ou ondas migratórias que servem ao mesmo tempo para falar da dispersão conjunta e contraditória da criatividade explosiva nas artes visuais das diásporas negras na Grã Bretanha, para identificar um movimento composto por três ondas. A primeira seria a da geração que nasceu nas colônias, portanto nas margens do império, e chega ali como súdito colonial, que pretende concretizar as suas ambições artísticas e participar da fervilhante atmosfera de inovação que o próprio movimento modernista transformou em propriedade exclusiva da arte “ocidental” de vanguarda, sendo por ela alijada. A segunda onda seria a dos artistas que chegaram durante e após os movimentos emancipatórios e puderam fazer parte deles, problematizando sua condição subalterna e reagindo a essas estereotipações. Por fim, a terceira onda seria a dos artistas que nasceram nas metrópoles e que teriam, portanto, uma relação mais distante com as colônias, assumindo uma linguagem caracterizada pela redescoberta de uma identidade africana diaspórica, por meio de sua tradução e disseminação em diversos lugares. Essa “África” que está “viva e de boa saúde na diáspora” corresponderia, segundo Hall, não tanto a “um país idealizado”, ou, em outras palavras, seria mais do que uma simples comunidade imaginada. Verifico que algumas dessas questões lançadas por Hall são muito pertinentes para pensar o Brasil e o que se passa nos países africanos colonizados por Portugal, como Moçambique e Angola.

Essas questões e interrogações me levaram a mergulhar nos arquivos do projeto Artáfrica, já mencionado, para capturar outra coisa além das obras, biografias, posições de mercados, museus e galerias. Eu via ali uma aposta em outras direções interpretativas, a busca de uma perspectiva crítica, e não por acaso grande parte dos autores que vou abordar aqui foram, em algum momento de suas vi-

das, coautores das iniciativas de romper os muros coloniais. Percebi também que grande parte deles tinha, em sua etapa de formação, sido bolsista ou passado pela Fundação Gulbenkian.⁸² Pelo menos três dos que escolhi para comentar: Antonio Ole, Ruy Duarte de Carvalho, Malangatana. Além deles, esta autora que vos fala também frequentou a Gulbenkian. Trajetos, percursos, encontros e desencontros. Isso confere ainda mais significado às minhas reflexões sobre esses percursos, me ajuda a identificar os encontros e desencontros, não meras coincidências, que nos atravessam, que nos revelam como produtores de uma narrativa transnacional e migrante, exatamente o que Mirzoeff chama de metamodernismo.

Diasporações e entre-lugares

A geração de intelectuais e artistas que foram acolhidos em Lisboa por uma fundação de apoio às artes, que não existia em seus próprios países, e integrados numa cena artística mais ampla, criou percursos e *entre-lugares*, e, por meio das novas possibilidades de exercer o direito à narração, o direito de ser ouvido num espaço *entre tradições* e para além dos mitos de hegemonia nacionalista ou imperialista (Bhabha, 2001).

Nesses deslocamentos e confluências marcadas pela descolonização do olhar, identifico e destaco primeiramente o artista Antonio Ole,⁸³ dos mais reconhecidos artistas angolanos da atualidade. Em um dos documentos que encontrei no arquivo do Artáfrica, destaco o catálogo da exposição de Antonio Ole realizada em 1994, *A margem da zona limite*. Entre as experiências ali mencionadas como formadoras e transformadoras do artista Antonio Ole, deparo-me com a sua viagem pelo deserto, quando foi reencontrar as narrativas do amigo Ruy Duarte de Carvalho sobre os pastores transumantes. Após o 25 de abril de 1974, data emblemática da história de Angola e da descolonização, o então jovem artista Antonio Ole viaja pelo país e vai ao sul “visitar os pastores”.⁸⁴ Em 1977, o clima político em Luanda é tomado pelos confrontos entre as duas facções do MPLA, e ele, ainda como cineasta iniciante, reencontra outro cineasta, o português/angolano Ruy Duarte de Carvalho. O clima de violência em seu país o leva a aceitar uma bolsa da Fundação Gulbenkian. No vai e vem entre Luanda e Lisboa, o artista retorna a Luanda, onde testemunha um dos momentos políticos considerados mais difíceis da história do país. Dessa etapa reúne, em 1994, um conjunto de obras em

82 Fundada com base na coleção de arte do milionário armênio Calouste Sarkis Gulbenkian, que construiu seu império financeiro por meio da exploração petrolífera e se mudou de Londres para Lisboa em 1942. Após a sua morte, em 1955, criaram-se as condições para a realização de seu projeto de criação da Fundação com fins caritativos, artísticos, educativos e científicos.

83 Antonio Ole, artista plástico e cineasta, nasceu em Luanda, em 1941.

84 Frase dita por ele em alusão direta ao livro de seu amigo Ruy Duarte de Carvalho.

exposição no Centro Cultural Elinga, em Luanda, intitulada *A margem da zona limite*. O texto de seu amigo Ruy, escrito para o catálogo da exposição, reconhece uma intenção nova, deliberadamente estética, na obra de Antonio Ole. E, de fato, essa exposição impressiona a todos pelo profissionalismo e consistência de suas propostas. Suas instalações partem da imagem do tronco nu de um escravo, de vestígios e restos humanos dos conflitos bélicos e da devastação produzida pela guerra colonial. Ruy Duarte compara as instalações e quadros de Antonio Ole com as formas residuais de vida encontradas nas areias do deserto: paus, madeira, pedras, pigmentos, pó, ramas, ossos e escórias.



Figura 16.2 – *A margem da zona limite* (1994). Fonte: foto de pintura do artista Antonio Ole.

Naquele momento tenso da guerra civil, que durou 27 anos até 2002, Ruy se expressa por metáforas, recorre à imagem redentora de “algum osso limpo que subverte o ofício, agride e habita o quadro”. Os vestígios, segundo ele, insistem em expor que “Angola é menos vil do que a guerra quer”.

Em outro quadro feito anteriormente, logo após a visita ao deserto, intitulado *O pastor e o boi* (1984), Ole faz predominar, no acrílico sobre papel, o azul do céu e o amarelo intenso do sol, e, cortando a paisagem, enquadramentos e janelas sobrepostas que sugerem as miragens próprias do calor do deserto. O pastor, totalmente protegido dos raios intensos do sol, caminha ao encontro de seu boi, e ambos parecem seguir juntos em busca de algum pasto verdejante situado no fundo da tela. A cena coloca no mesmo plano o homem e o boi, dois seres em constante mobilidade e interdependência no deserto.

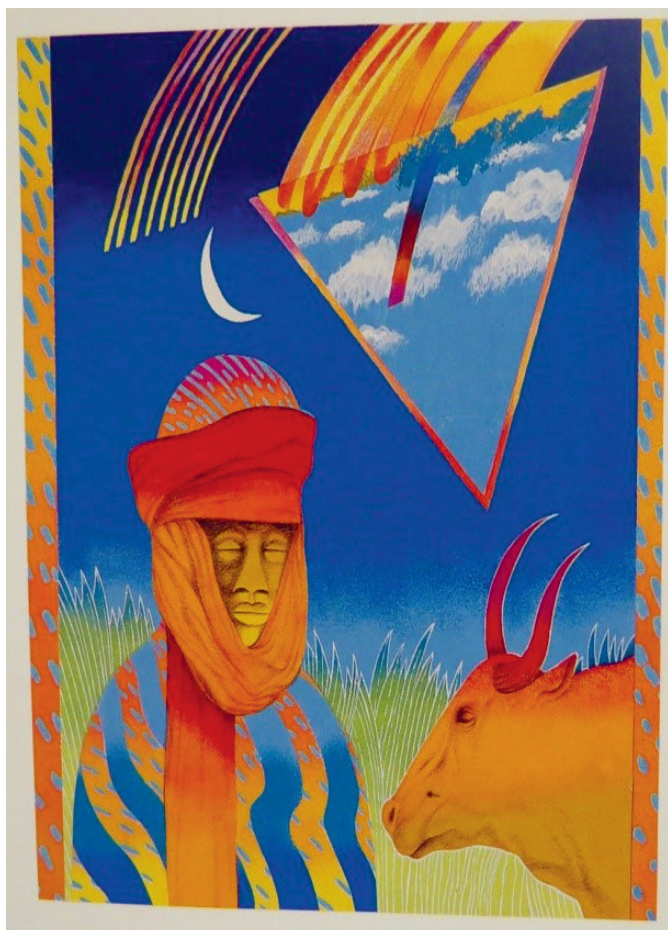


Figura 16.3 – O pastor e o boi (1984). Fonte: foto de pintura do artista Antonio Ole.

As duas obras refletem fases distintas do percurso de Antonio Ole, mas lançam mão do mesmo dispositivo, pois, segundo ele, “qualquer tipo de discurso que fosse provocatório, naquele tempo, na Angola colonial, era complicado, daí o recurso a uma linguagem ambígua” (DIAS, 2007, p. 6-7). Sua experiência autodidata, segundo ele, se completa com as inúmeras visitas ao Museu Gulbenkian, onde optou por uma espécie de arqueologia urbana e cultural (DIAS, 2007). Contudo, é nos Estados Unidos, para onde viaja para estudar cinema, que Antonio Ole se sente mais livre para procurar se deter nas comunidades afro e vai retornar aos temas que remetem às histórias tradicionais de Angola “isto é, pensar a África na Califórnia. Ter a África, a minha terra cá dentro, mas estando longe, estando distante”. É desde fora que vai conquistando um amadurecimento crítico, que vai inclusive pesquisar os arquivos de Angola em Lisboa, não propriamente com

a intenção de substituir o trabalho do historiador, mas, segundo ele, “para ter a possibilidade como artista plástico de abordar esse lado da história escondida, de uma história que nunca foi devidamente investigada, com os instrumentos que estavam à minha mão, poder sugerir pistas e leituras” (DIAS, 2007, p. 12). Não por acaso este é o momento da grande virada e da maturidade na obra de Antonio Ole.

Conjugando o verbo transumar

Diferentemente de seu amigo Antonio Ole, Ruy Duarte de Carvalho⁸⁵ esteve deslocando-se em um circuito bem mais amplo, entre Angola, Portugal, Londres e Paris, onde se doutorou em antropologia em 1986. Realizou mais de uma dezena de filmes para a televisão angolana, publicou dezenas de obras literárias, as mais variadas: poesia, antropologia, narrativa, ficção e ensaio. Um dos mais célebres deles, *Vou lá visitar pastores*, de 1999, registra suas vivências e viagens, desde sua infância em Moçamedes,⁸⁶ antigo nome da capital da província de Namibe, fundada em 1840 e rebatizada como Namibe em 1985. Em seguida, publica *Os papéis do Inglês* (2000), *Actas de Maianga – dizer das guerras em Angola* (2003) e *As Paisagens Propícias* (2005), e em todos eles a mobilidade constitui um elemento preponderante do enredo, e a viagem, o meio de criar literatura e antropologia. Contudo, é no livro *Desmedida: Luanda – São Paulo – São Francisco e volta* (2006), que Ruy Duarte aprofunda um tipo de etnografia de viagem e tem a oportunidade para revisitar autores brasileiros e regiões que lhe permitem estabelecer as correlações entre o Brasil e Angola, entre o sertão e o deserto, iniciadas no seu primeiro livro sobre os pastores transumantes. Foi num sábado de sol a pino de 2009 que topei pela última vez com Ruy Duarte de Carvalho, no *hall* do hotel em que nos hospedávamos em Maputo, e assim como horas antes nos vimos e cumprimentamos na feira de artesanato na cidade baixa, ele se aproximou e, numa atitude muito gentil e solícita, num papel que era claramente a do antropólogo/tradutor, passou a intermediar a compra que eu fazia de um pequeno entalhe em madeira de um artesão que passava pela rua. Ele veio, se aproximou, e então, olhou pra mim e disse: “este trabalho é bom, é mesmo ébano e o preço vale. Pode comprar”. Eu sorri aliviada e imediatamente comprei a escultura, entabulando

85 Ruy Duarte de Carvalho nasceu português (Santarém, 1941) e se naturalizou angolano (1983). Passou a infância e a juventude na então Moçâmedes, onde acompanhava o pai, um aventureiro caçador de elefantes, em suas caçadas e itinerâncias. Tornou-se, desde então, um viajante incansável e profundo conhecedor da cultura kuvale. Devotado a um voluntário exílio interior, foi encontrado sem vida, em 2010, na sua casa em Swakopmund (Namíbia) e, a seu pedido, jaz na entrada do deserto de Namibe.

86 O termo *Moçâmedes* é grafado também como *Mossâmedes* nos diversos documentos citados pelo próprio autor.

em seguida uma conversa com ele sobre diversas coisas, assuntos que iam passando em sequência rápida e sem continuidade ou aprofundamento: antropologia na Namíbia, a arte de Antonio Ole, os filmes de sua autoria que vi no festival, suas viagens recentes pelo Brasil. Conversas iniciadas em um saguão de hotel e que nunca mais seriam retomadas. Embora tivéssemos nos encontrado outros dias no restaurante, onde todos os participantes do festival compartilhavam as mesas do “pequeno almoço”, eu não podia imaginar, naquele dia, que ele seria tão presente e tão importante em minha vida nos anos seguintes, e talvez por isso esse encontro tão efêmero se tornou, com o passar do tempo, tão emblemático em minhas vivências posteriores no continente africano.



Figura 16.4 – Ruy Duarte em 2009 em Maputo. Fonte: Ilka B Leite.

Ruy sustenta em seus escritos sobre o deserto que os sobas foram, neste período de meados do século XIX, objeto de acusações por suas atividades guerreiras, sempre associadas às chamadas *razias* de gado. Esse clima de tensões e guerras entre nativos e colonos me remete a situações descritas no chamado sertão brasileiro, por Lucio Cardoso, Guimarães Rosa, Euclides da Cunha, Jorge Amado e tantos outros que ele vai ler em sua viagem pelo São Francisco.

Hoje percebo que esse encontro me preparou para o também efêmero encontro com Samuel Rodrigues Aço⁸⁷ e a minha ida ao deserto para “visitar os pastores”. Durante os anos de 2011 e 2012, de intensa correspondência escrita, nos encontramos, numa manhã chuvosa em Florianópolis, na universidade para a defesa da dissertação de nossa orientanda comum, Milena Argenta, que ele tão

87 Samuel Rodrigues Aço nasceu em Huíla, Angola (1945). Foi antropólogo, administrador, professor, escritor e ativista. Fundou o Centro de Estudos do Deserto em 2007 e foi o seu principal coordenador, vindo a falecer em 2014, em Luanda.

zelosamente acolheu e orientou no Centro de Estudos do Deserto, no Namibe. Por meio dessa co-orientação, iniciamos uma sólida amizade e laços de confiança no Observatório da Transumância, por ele criado como parte de sua atividade docente na Universidade Agostinho Neto.



Figura 16.5 – Viagem com Samuel ao Kuroka, 2012. Os pastores e os rebanhos no deserto. Fonte: Ilka B. Leite.

No encontro no ano seguinte, descendo a serra da Leba, na Província de Huíla, sua terra natal, após longas horas de viagem pelas areias do deserto, fizemos uma parada solene para visitar o túmulo de Ruy Duarte, construído pelos pastores no meio do deserto. Ali, comecei a me dar conta das primeiras evidências e poucas coincidências que me levam à África. Após encontrar os pastores, retornando da emocionante viagem ao deserto, subindo novamente a serra da Leba a toda velocidade para não perder o vôo em Lubango, meu olhar depara-se com as montanhas, com as semelhanças impressionantes com a paisagem mineira, desde a intensidade da terra roxa, do gado, de cabeça baixa, pastando, aproveitando o frescor do sereno no capim queimado pelo sol. Compreendi não somente que as pessoas estão em movimento, mas que esses mundos que um dia foram separados, ali se aproximam, mesmo com a imensidão do Oceano Atlântico entre eles.

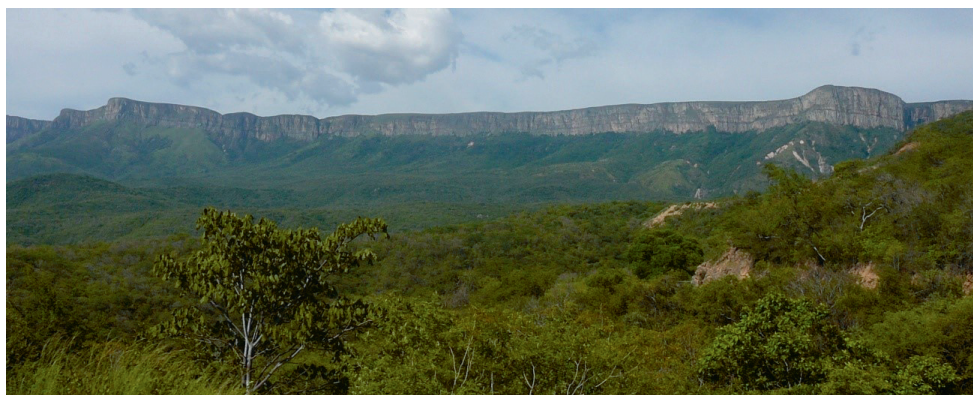


Figura 16.6 – A Serra da Leba, Huíla, terra de Samuel Aço. Angola, 2012. Fonte: Ilka B. Leite.

Volto agora à conclusão de Ruy Duarte, de que Moçâmedes sempre foi terreno propício a afirmações identitárias fundamentadas na anterioridade da chegada: portugueses, comerciantes brasileiros, kimbares. Exatamente aí, segundo ele, os brasileiros lançaram as bases de uma agricultura, exatamente aí a palavra colono era tão pronunciada, havia a presença da estatuária tumular, a força das sociedades de pastores da África, os Massai, os Peul do Sahel, das Etiópias, do Senegal e das bordas do Sahara. O que é denominado “processo de ocidentalização”, segundo Ruy, não quer dizer uma “etnia”, mas a integração de um modelo tomado universal, inexorável; por toda parte se permite reconhecer apenas alguns poucos níveis de integração, embora tudo esteja mesmo interligado.

Segundo esse autor descreve no livro *Vou lá visitar pastores*, as primeiras colônias de comerciantes chegados em Angola e provenientes do Brasil, de Pernambuco, se instalaram em 1849 e 1850, na sequência de uma agitação nacionalista conhecida na história brasileira como “Revolução Praieira”, que os perseguiu e acabou por expulsar. Ele descreve esses vestígios no museu regional: “se fores ao pequeno museu da delegação local do ministério da cultura podes ver material iconográfico a eles ligado e até uma magnífica mesa de jacarandá que pertenceu a uma dessas famílias” (2000, p. 19). E Ruy parte desse detalhe para estabelecer as diversas pontes entre o Brasil e a Angola, quando enfatiza as trocas entre esses migrantes brasileiros e a população local de kimbares e os desdobramentos dessas relações em nível regional:

Estou a referir-tos porque a historia local dos kimbares está ligada à deles. A agricultura foi a atividade dominante dos primeiros tempos desses Brasileiros, que se investiram nos vales dos rios de enxurrada desta costa, do Bentiaba ao Kuroca e passando pelo Carunjamba, pelo giraul junto à foz e do Bumbo, pelo Bero, e o governo de então, perante a confirmada dificuldade de envolver as populações locais nas iniciativas agrícolas, fez vir trabalhadores do resto de Angola para entregá-los aos colonos. O tempo e a interacção fizeram com que daí emergisse o grupo dos tyimbari, com especificidades de expressão identificáveis, como a língua de relação interna, por exemplo, tributária do Portugues, do Kimbundo, do Umbundo e das línguas locais. (2000, p. 19).

Veja, estamos diante de uma narrativa interessante sobre os processos de migração na região, em que os brasileiros estão presentes, inclusive em um tipo de colonização interna que, por certo, representa um sistema de continuidade ao agrícola desenvolvido no Brasil. Quando estamos diante de informações sobre os migrantes, denominados por vezes degredados para as colônias portuguesas em África, imaginamos sempre que esses indivíduos e grupos chegavam como prisioneiros e viviam uma vida no anonimato. Ruy Duarte nos mostra, com o caso de Moçâmedes, que não foi bem assim, nos instigando sobre a importância de uma

pesquisa mais aprofundada sobre esses processos migratórios, destinos compartilhados e trocas culturais. Ele nos lembra que esses colonos brasileiros, chefiados por Abreu e Castro, eram uma elite ciosa de sua hegemonia burguesa, a qual era confrontada com constantes desembarques de contingentes europeus e de condenados e desvalidos, muitos vindos do Brasil, “cheios de vícios”. Para Ruy Duarte, todas as tentativas desses colonos em transformar os pastores em agricultores ou trabalhadores rurais foi completamente inútil, e isso pude ver nitidamente quando conversei com os pastores no Kuroca.

Quanto às línguas, ainda resta essa questão sobre o grau de intervenção do português vindo do Brasil com esses comerciantes brasileiros que passaram a praticar agricultura ali, à qual o autor se refere como “cultura brasílica” e alma bandeirante na região do Namibe (2000, p. 39). A definição de pastor e da lógica pastoril está impregnada pela constatação da grande heterogeneidade da formação humana e dos encontros propiciados pelo intenso processo de mobilidade humana impulsionada pela colonização. Ruy Duarte nos chama atenção para as concepções, ao mesmo tempo criadas para se adaptarem a esses contextos multiculturais gerados pela mobilidade humana, pelas diásporas e migrações. Ele nos lembra que a mobilidade pode facilmente ser entendida como “um fator de perturbação para os interesses das comunidades fixadas, agricultores na sua maioria legitimamente ciosos do controle absoluto sobre a terra que os mantém e justifica” (2000, p. 27). Alia-se a isto o fato de geralmente os pastores serem povos gestores de um meio de produção móvel, o gado, e de recursos dispersos por territórios vastos e naturalmente pouco povoados, por serem povos guerreiros, que lutam por recuperar os animais perdidos, às vezes por roubo, ou por outros motivos, uma lógica pastoril que afrontava a administração e por vezes se chocava com a lógica sedentarizada. Aqui encontramos um contraponto interessante à figura do pastor e do sertanejo e das condições de mobilidade impostas pela aridez do solo e as condições de sobrevivência na estepe, na restinga, na caatinga e nas areias do deserto (2000, p. 40-41). Como diria Guimarães Rosa, “o sertão aceita todos os nomes: aqui é o Gerais, acolá é o Chapadão, lá é a caatinga.., e por aí vai”. E ainda, quando Lucio Cardoso, no romance *Maleita*, e pensando no sertão, escreve: “o deserto me contamina e as palavras saíam fluentes, pois eu falava como coisa sua, sentindo-me átomo daquele todo que era o sertão”. Aqui o sertão e o deserto aparecem como as duas faces de uma mesma moeda, um mesmo campo de forças ao qual se impõe “a implantação de uma vida nova naquele deserto”. E, pensando no sertão, o personagem de Lucio Cardoso pergunta: “deserto?” (CARDOSO, s/d, p. 65). A *Maleita* seria uma espécie de destino dos sertanejos. O sertão, agora, subjugava-o: “estava ali, diante de mim, em toda a sua grandeza trágica, a força oculta que vinga o rio maculado e a mata devastada pelo homem” (CARDOSO, s/d, p. 121).

Lucio Cardoso narra em primeira pessoa e na voz de seu pai o ambiente inóspito do sertão, descrevendo uma população originária de negros e índios, cujos batuque e dança incomodam todos, sobretudo os viajantes estrangeiros. Aquilo estava diretamente ligado às “leis do sertão”: Pirapora, “ainda resto de quilombo” (p. 21):

“o batuque transportava para o terreiro, sob a luz da lua. [...] os crioulos iam chegando. Faziam o círculo, sentados com as pernas cruzadas, deixando o espaço livre para a dança”. (CARDOSO, s/d, p. 55).

[...]Casebres, construções, lutas, vapores, festas, mortes, mascates, tudo absorvido pelo deserto. A cidadezinha inútil, esmagada pelas forças adversas da natureza. (CARDOSO, s/d, p. 67).

O viajante inglês James Wells (1995), pelos olhos de Ruy, ao passar por essa mesma região, lança mão de visões coincidentes. Nas margens do São Francisco e na boca do sertão, Ruy Duarte vai compondo, com os relatos anteriores, uma etnografia da sua última viagem ao Brasil. Quase um século separa as passagens desses autores, e seus diálogos se aproximam e tocam a ficção. Ambientada no final do século XIX, o romance *Maleita* tem como foco a febre que devasta uma população de migrantes pobres e flagelados, identificados como retirantes, que recorrem ao rio São Francisco como último recurso para lidar com a febre e a seca do sertão. O retirante e sua família, vitimados pela miséria e adversidade do solo rachado pelo calor do sol, se misturam a outros tipos regionais, os tropeiros, carreteiros, canoieiros, pescadores, vaporzeiros, todos em constante deslocamento em busca de debelar os males da seca do sertão. E o rio São Francisco emerge como o grande recurso natural, mas também literário, em torno do qual se desenvolvem as narrativas sobre o sertão de Guimarães Rosa, Euclides da Cunha, Jorge Amado e muitos que se seguem.

Sertão e deserto, cortados pelo rio, serão o caminho, a passagem, a ponte que une Brasil e Angola. Diria Guimarães Rosa: “é na foz do rio que se houve o murmúrio de todas as fontes” (ROSA apud RONAI, 1983, p. 16). Proponho irmos até lá.

O sertão e o deserto: deambulações cosmoagônicas

Em 2006, quando inicia sua narrativa de viagem no Brasil, Ruy Duarte de Carvalho alerta de antemão ter tomado todos os cuidados para não ferir suscetibilidades sobre o que pode ser essa tentativa de se aproximar e compreender, essa espécie de *vocação deambulatória* (2006, p. 315) que se fundamenta na mobili-

dade, no verbo transumar (2006, p. 128): o ato de se deslocar com o gado, que ele vê nos pastores transumantes e em si mesmo, essa identificação pela viagem, uma tendência a se ver como aqueles com os quais convive, própria também do ofício de antropólogo:

Eu sei que todo cuidado é pouco para prevenir o equívoco de poder ser-me atribuída a intenção de andar por aqui a querer meter o nariz em questões que os brasileiros possam entender como delicadas a seu próprio respeito. Há coisas que os brasileiros estão ‘carecas’ de saber mas também há coisas que os brasileiros estão carecas de não saber e até de não querer saber e mesmo e sobretudo, talvez, de não querer que venha alguém de fora com a imodesta intenção de aplicar-lhes argúcias e também não gosto de acolher por lá sapiências e voluntarismos desses, brasileiros até. Peço por isso que os brasileiros que aqui me acolheram e vierem a lerem-me me entendam desta maneira. E aproveito este remate para dizê-lo assim: vim cá e viajei experimentando sempre um sentimento de filho pródigo ciente daquilo que enquanto pessoa deve ao Brasil pelo que desde muito cedo na vida o Brasil lhe deu a ler, a ouvir, a aprender, a ver a imaginar. E sediei em São Paulo, com o entusiasmo e a aplicação de quem todos os dias confirma estar usufruindo o privilégio de pisar e repisar o lugar de eleição, até no que toca à produção do inédito, e com consciência de que ‘estamos juntos’, quer uns possam gostar e outros não. Acho mesmo que estamos juntos de tantas e tão evidentes maneiras que até uma vez mais pode parecer impertinência aludir sequer a isto. Estamos juntos enquanto produto histórico, substância da expansão e implicados em processos equivalentes de caldeação e de formação genética, antropológica, mestiça, lingüística, social, comportamental e cultural. E, à partida, do mesmo lado nos quadros das actuações hemisféricas, austrais, regionais e nacionais do presente, embora ocupando lugares completa e paradoxalmente distintos, nalguns aspectos. E estamos juntos quanto a destinos colectivos e estaremos juntos em termos de sentido para o devir de toda a espécie humana e do mundo. Aqui, não se tratando de encerrar um livro mas de encetar outro, seria a hora de me desdobrar nas metafísicas e nas cosmoogonias para que tanto tende a minha deriva pessoal e explicam e justificam a presença dos outros livros que vinham na minha bagagem e que a azáfama de tanta viagem me levou a por de lado, quando cá cheguei. (CARVALHO, 2006, p. 319-320).

Com esses cuidados, a narrativa de viagem prossegue e flui, emergindo dela um olhar de África sobre o Brasil e do Brasil sobre África. Na visão de Ruy, o deserto do Namibe vai ficando cada vez mais parecido com o sertão brasileiro, sobretudo nas rotas de viagem trilhadas por Ruy Duarte no alto rio São Francisco. Curiosa questão essa que retorna, pois a Serra da Leba, por onde passei em Angola, me lembrou a Serra de São José, em Tiradentes, e a grande extensão Planaltina do Lubango que leva ao deserto, o chapadão de Curvelo, o começo do sertão, onde nasci, na beira do velho Chico. O sertão, escreve Guimarães Rosa, “é sem lugar, é onde os pastos carecem de fechos, está movimentando todo-tempo, é do tamanho do mundo” (ROSA, 1995, p. 235).

Nas cabeceiras do São Francisco, Ruy Duarte encontra algumas pessoas com as quais troca impressões sobre outros viajantes que passaram por ali e não coincidentemente por Angola, como o famoso explorador inglês Richard Francis Burton. Um certo perfil de Burton é então desvendado por Ruy Duarte nessa passagem e em plena viagem pelo São Francisco. Trata-se, segundo Ruy, de um autor e personagem de rara complexidade. Após descrever as suas piores façanhas e deméritos, admite que Burton, além de ser falante de mais de quarenta línguas e precursor da antropologia social do século vinte, reconhecido por Herskovits, foi também e mais que isso “um espião genial, exímio na prática do disfarce, diplomata imprevisto, mestre sufi, pesquisador de ouro, especulador febril e vigarista do mais baixo estrato” (CARVALHO, 2006, p. 24). Continuando, Ruy Duarte lembra de,

como Blaise Cendrars e, 56 anos antes da Antologia Negra, Burton, deu conta de uma África que poderia ser proposta ao consumo europeu sem vir a engrossar a imagem imperial e desdenhosa de uma reserva de recursos fabulosos encravados num parque de insalubridades, abafado por miasmas e horrores, um campo fértil em expressões de primitivismo e selvageria, um espetáculo de exaltações exóticas. (Carvalho, 2006, p. 17).

Ruy Duarte anota em seu diário ao São Francisco que a obra de Richard Burton, além de unir esses mundos distantes, responde pela compilação, o tratamento e a publicação de uma súpula de contribuições africanas valiosíssimas para o acervo escrito da sabedoria do mundo vertidas em inglês, *Wit and Wisdom from West Africa or A Book of Proverbial Philosophy, Idioms, Enigmas, and laconisms*, publicada em 1865 (CARVALHO, 2006, p. 24-25).

De fato, Burton surpreende qualquer um, quando, ao percorrer as margens do São Francisco, recupera as memórias das barrancas difíceis de serem galgadas, como o “kuisambi” angolano e os degraus ali abertos, “escorregadios com a chuva e somente aptos para os pés dos nativos” ou quando relembra as casas de Daomé ou Abeokuta, casinhas de pau a pique sem pintura como as que viu em diversas partes da África. No sertão do São Francisco, descreve Burton, também os habitantes são todos mais ou menos escuros, e mais uma vez retoma a comparação entre esses dois mundos. Impressionado com a magreza dos vaqueiros, a terra seca de vegetação espinhenta, “negrinhos” montados na garupa de magros animais, tudo isso que o leva a pensar nos jovens egípcios (2006, p. 160-161), e vai relacionando e colocando no mesmo escopo comparativo os habitantes do sertão brasileiro com os habitantes da África Central. Na cachoeira de Pirapora, se deslumbra com a paisagem de abundância das águas e retoma as comparações: “nada vira que pudesse ser comparado com ela, desde minha visita ao Congo,

África” e escreve: “como o Nilo e o Congo, ele (o rio) se enche na estação da estiagem e vice-versa” (p. 167). E, mais adiante, compara também o rio São Francisco ao caudoloso rio Zaire. Falando dos barqueiros do São Francisco, Burton descreve sua poética, suas cantigas e as superstições, comparando-as com as dos “negros da África Central” quando querem expor seu sofrimento profundo (p. 173). Perto de São Romão, passa a noite entre caboclos e negros “molambentos” que não o deixam dormir, pois passam toda a noite no samba e pagode, e um “retinir dos instrumentos e a agudeza das vozes davam a impressão de uma verdadeira cantoria africana, de uma orgia em Unyanguruwe” (p. 202). Mais adiante, Burton encontra em seu percurso as margens do São Francisco, porto e praias, que “imediatamente trouxe-me ao espírito um mercado africano, e a cantoria monótona dos negros medindo feijão não concorria para diminuir a semelhança com cenas do distante Zanzibar” (CARVALHO, 2006, p. 209).

Após várias peripécias pelo São Francisco, onde adquire hepatite, Burton consegue voltar à Inglaterra, onde obtém licença de saúde e vai para Montevideu e Buenos Aires, onde tem encontros com o general Mitre e com o presidente Sarmiento. Assim é que o viajante Ruy Duarte consegue mobilizar as suas (e também as minhas) referências em um quebra-cabeça próprio dos deslocamentos coloniais que unem a África com a América do Sul, tudo isso passando por Pirapora, minha terra natal, e por páginas que atravessei em 1986 quando tentava entender o interesse dos cronistas e viajantes europeus e norte-americanos em escrever sobre os africanos escravizados no Brasil.⁸⁸ As paisagens literárias dos sertões de Guimarães Rosa e de Euclides da Cunha, retomadas por Ruy Duarte, enquanto descia o São Francisco abaixo, evidenciam as noções de deslocamento e viagem como parte da própria busca do autor, ou da sua própria automodelação como autor, aquilo que ele próprio atribui como “a procura da terceira margem de si próprio”, num livro a mais de viagem que escreve. Ele se pergunta: “um livro mais de viagem?”. E responde “por que não?”. Um outro, dos muitos de seus registros paraliterários, fruto, segundo ele, de suas errâncias e evasões:

a mais vigorosa das penetrações analíticas, uma orgásmica exposição de evidências e de equações, um desafio algébrico à plácida aritmética do senso comum. Ensaiasse tão só, talvez, dizer do Brasil a partir de Angola, a partir da situação nacional que é minha em relação ao mundo e a Angola (e exactamente só a partir disso). A ver a olhar a ler, da maneira como me cabe e se me impõe, sem deixar de garantir à condição pessoal de órfão parricida dos impérios, à cor da pele, mas que ainda assim,

88 Apresentado como tese de doutorado, este trabalho também pretendeu juntar relatos coloniais com populações negras em Minas Gerais. Foi publicado em 1996 pela editora da UFMG com o título *Antropologia da viagem: relatos de viagem sobre escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1996.

a partir daí, tivesse em conta que o Brasil tem sido até agora, e desde o início da expansão européia, terreno privilegiado para observadores e exploradores europeus, ou originários do hemisfério norte, e para brasileiros, naturalmente, mas talvez não tanto para quem como eu estivesse a vir de outro ponto do hemisfério sul, com a especificidade geral que isso comporta logo à partida e sendo Angola, desde sempre, uma referência chave para o Brasil, e vice-versa, a ponto de haver quem diga que não é possível “pensar” nem o Brasil nem Angola separadamente. E assim contemplasse evidentes implicações comuns, continuidades e contigüidades entre o Brasil e Angola, e Portugal, por inerência. Processos até certa altura paralelos e interdependentes de colonização, complementaridades históricas (em que também entram Holandeses), sociológicas, econômicas, genéticas, antropológicas e culturais (naturalmente). Subalternidades simultâneas, embora diferentes, nos mapas planetário do passado, global do presente e uniformizável do futuro. Capaz de compensar – por via de evocações que, sei muito bem, não resistirei a fazer – a idéia que os brasileiros de uma maneira geral, as elites, mesmo universitárias, e as esquerdas, os negros, as militâncias, têm da África hoje. E capaz ao mesmo tempo de situar também, de forma implícita, Angola e o Brasil no mundo, o lugar de cada um na máquina econômica, política, ideológica, do processo em curso que contrapõe ao jogo do outro o tempo exato da emergência de um eixo de emergências que coloca o Brasil, a par de outros, na crista da onda do devir do processo...” (CARVALHO, 2006, 42-43)

Assim é que Ruy Duarte incorpora pela viagem o que chama *Desmedida*: as viagens, os sertões e os desertos. A imensa extensão do velho Chico, visto pela janela do avião, a dimensão do seu volume de água atravessando o sertão, fazendo deslocar populações pela sede ou pelas enchentes, pelas barragens, lhe lembra o que acontece no rio Kunene, as barragens e deslocamentos de populações pastoris, com a impotência de quem sabe que nada pode fazer para mudar os interesses políticos, afinal em 1818, na corte da monarquia portuguesa, já se falava da transposição e da integração das bacias do polígono das secas. No deserto do Namibe e no São Francisco, como um itinerário de leituras sobre os efeitos da colonização, em que os livros, as ideias e as palavras perfazem um mesmo caminho, uma mesma crônica de viagem sem começo, meio ou fim, como Ruy Duarte mesmo conclui: “consumindo todo o curso e o discurso na viagem”.

O relato de viagem de Ruy Duarte convém aos dois contextos de viagem, em que ser estrangeiro requer todos os cuidados com as impressões transpostas ao texto, com a percepção e as comparações que podem, em vez de aproximar e fazer dialogar dois contextos diversos, aprofundar essas distâncias. Suas viagens incluem vivências e pesquisas, algumas delas na Casa da Sociedade de Geografia de Lisboa, onde pesquisou o livro *Mossâmedes – apreciação sobre as Colonias Portuguesas em Geral e a sua organização Política: o distrito de Mossâmedes* e tantos outros documentos encontrados sobre essa região, ou quando foi buscar outros arquivos em Siegburg, Joanesburgo e Londres. Essa necessidade de entender a região, de buscar os elos entre os mundos, definiu o seu lugar de pertença e,

portanto, não é de se estranhar que lá, no deserto, estejam os seus restos mortais. E nesse ínterim se confessa interessado e com um programa de vida que tenderia a inscrever tudo num tipo de longa duração, uma pré-conquista da eternidade, algo como uma “teoria pessoal dos horizontes onde cabe tudo” (CARVALHO, 2006, p. 375). Como em 1998 conclui sua transcrição das narrativas orais feitas e gravadas em cassetes sobre os pastores transumantes do deserto: “Não é só a salvação dos Kuvale que está em causa, é a minha também” (2000, p. 375).

Narrativas que visam alcançar a linearidade das memórias que são legitimadas pelas vivências como conhecimentos e também pelo artifício ficcional (LAURIS, p. 142), eu diria poético, como dispositivo estético que cria um *entre-lugar*, que instaura, sobretudo para Ruy, o ápice do acontecimento literário/etnográfico.

Seguindo adiante nos rastros dos Sertões, ele vai por Juazeiro cavando as suas desmedidas:

Das barcas já tinha tratado, já tinha mencionado caboclos e mães d’água, o cavalo-d’água, a cachorrinha d’água, o guaiajara, o lobisomem, o angai, o gato preto, o capetinha, o minhocão e o romãozinho, e de almas penadas também, das dos afogados que vêm agarrar-se ao casco das embarcações, e das de cunhadas mandadas enforcar com toalhas molhadas em casarões abandonados à beira do rio, e de marcas de tacho escavadas no soalho gasto, deixadas à beira de suas redes por homens bizarros que passaram décadas sem sair de casa, e de virgens votadas até a velhice a costurar riquíssimas roupinhas de criança para imagens de menino Jesus, nu nas palhinhas. Não tinha era ainda realizado que a bacia do São Francisco abrange um território do tamanho de metade de Angola onde 80 rios perenes e 27 intermitentes atravessam 504 municípios. (2006, p. 289-290).

“Teria sido preciso vir ver esses lugares, a não ser para urdir a onda do texto, os lances das partes?” pergunta ele (2006, p. 302). Em contato direto com a cena literária brasileira de Conselheiro e Lampião, encontra finalmente suas próprias lembranças: “das coisas que se passaram em África não há muito tempo e ainda talvez a passar-se agora” (2006, p. 307).

Referências

AMADO, J. *Seara vermelha*. 19. ed. São Paulo: Martins Editora, 1969.

BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BURTON, R. F. S. *Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico (1821-1890)*. Tradução de David Jardim Junior. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1977.

CARDOSO, L. *Maleita*. Rio de Janeiro: Tecnoprint: Ediouro, s.d. (Coleção Prestígio).

CARVALHO, R. D. *Como se o mundo não tivesse leste*. Lisboa: Edições Cotovia, 2003.

_____. *Desmedida: Luanda – São Paulo – São Francisco e volta – Crônicas do Brasil*. Lisboa: Edições Cotovia, 2006.

_____. *Os Kuvale na história, nas guerras e nas crises: artigos e comunicações, 1994-2001*. Luanda: Editorial Nzila, 2002.

_____. *Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992-1997)*. Rio de Janeiro: Ghiphus: Editora Forense, 2000.

CLIFFORD, J. Diásporas. *Cultural Anthropology*, Hoboken, v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994.

_____. *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. London: Harvard University Press, 1997.

DIAS, J. A. F. Antonio Ole, cosmopolita de Luanda. In: *Antonio Ole*. Lisboa: Banco Espírito Santo Angola, 2007. 229 p.

_____. Pós-colonialismo nas artes visuais ou talvez não. In: SANCHES, M. R. (Org.) *Portugal não é um país pequeno: Cotar o “império” na pós-colonialidade*. Lisboa: Cotovia, 2006. p. 317-377.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2001.

GUIMARÃES ROSA, J. *Grande Sertão Veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1995.

_____. Sarapalha. In: *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

HALL, S. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 101-128.

_____. A modernidade e seus outros: três momentos na história das artes da diáspora negra do pós-guerra. *Artafrika*, 2009. Disponível em: <<http://www.artafrica.info/html/artigotrimestre/artigo.php?id=17>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

KAPUSCINSKI, R. *Ébano: minha vida na África*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LEITE, I. B. *Antropologia da viagem: relatos de viajantes estrangeiros em Minas Gerais – século XIX*. Belo Horizonte: UFMG, 1996.

RONAI, P. *Rosiana: uma coleção de conceitos, máximas e brocados de Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1983.

MBEMBE, A. As formas africanas da escrita de si. *Artafrica*, 2010. Disponível em: <<http://www.artafrica.info/html/artigotrimestre/artigo.php?id=21>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

MIRZOEFF, N. (Ed.). *Diaspora and visual culture: representing africans and jews*. London: Routledge, 2000.

MUDIMBE, V. Y. *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde: Edições Pedagogo; Luanda: Edições Mulemba, 2013.

OKEDIJI, M. Black skin, white skins: metamodern masks, multiple mimesis. In: MIRZOEFF, N. (Org.). *Diaspora and visual culture: representing africans and jews*. London: Routledge, 2000. p. 143-162.

SPIVAK, G. C. *The post-colonial critic: interviews, strategies, dialogues*. London: Routledge, 1990.

WELLS, J. W. *Três mil milhas através do Brasil*. Tradução de Myriam Ávila. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995. (Coleção Mineiriana, v. 1).

17

CAPÍTULO

Língua e poder nos mundos da vida e da arte: diálogos entre Brasil e Angola

Cristine Gorski Severo

Universidade Federal de Santa Catarina

Este capítulo visa a problematizar e analisar comparativamente o papel político da língua, no Brasil e em Angola, à luz de uma articulação entre reflexões literárias e linguísticas. No campo dos estudos da linguagem, verifica-se uma discrepância entre a maneira como os estudos literários têm se dedicado à produção de chaves interpretativas preocupadas com questões de (des)colonização, diáspora e deslocamentos culturais (SAID, 1995; BHABHA, 2003; HALL, 2009) e a forma como a Linguística, enquanto campo do saber, tem se mobilizado pelo tema. Essa discrepância entre os interesses da Literatura e da Linguística pela experiência (des)colonial nos leva a indagar a respeito do papel político de ambos os campos na construção de determinadas “estruturas de atitudes e referências” (SAID, 1995), ou “regimes de verdade” (FOUCAULT, 1999; SHOHAT; STAM, 2006) sobre as línguas.



Figura 17.1 – Mulheres do Kuroca. Fonte: Foto de Ilka Boaventura Leite, 2012.

São vastos os trabalhos literários que analisam o papel estético e político da hibridização das línguas na construção de discursos e práticas de resistência, interculturais e pós-coloniais (SAID, 1995; BHABHA, 2003; THION’G, 2004; ABDALA JÚNIOR, 2004; GLISSANT, 2005; entre outros). A título de exemplificação, ao adicionarmos a expressão “literatura pós-colonial” no sistema de busca *Google*, identificamos cerca de cinco mil ocorrências; por outro lado, ao fazermos a mesma busca usando o sintagma “linguística pós-colonial”, visuali-

zamos um total de oito ocorrências.⁸⁹ Esse simples exemplo é bastante ilustrativo da disparidade de ambas as áreas do saber em relação à temática colonial e pós-colonial. Essa disparidade deve ser fortemente problematizada, especialmente porque vivemos um contexto que é fruto de experiências colonizadoras recentes, cujas ressonâncias ainda ecoam na esfera acadêmica, entre outras esferas. Além disso, ao propormos estabelecer diálogos acadêmicos com Angola, considera-se essencial uma compreensão histórico-política que permita contextualizar as línguas e as práticas linguísticas, em uma dada dinâmica sócio-histórica, cultural e política. A partir disso, defendemos que um olhar crítico e reflexivo sobre a língua deve, necessariamente, inseri-la nas práticas sociais. Essa visão politicamente contextualizada em Linguística tem sido defendida por uma série de pesquisadores que, de certa maneira, foram afetados pelas experiências coloniais e os jogos de poder. Muitos desses pesquisadores se vinculam ao que tem sido rotulado como Linguística Colonial, que agrupa trabalhos comprometidos com revisões teórico-metodológicas à luz da questão colonial e pós-colonial (SEVERO; MAKONI, 2015; DEUMERT, 2010; MAKONI; PENNYCOOK, 2006; MARIANI, 2006; MAKONI; MEINHOF, 2004; IRVINE, 2008; RAJAGOPALAN, 2008 e 2012; MARIANI, 2006; ERRINGTON, 2001; FARDON; FURNISS, 1993; PHILLIPSON, 1992).

Consideramos que uma abordagem comprometida com a história colonial deve considerar as ressonâncias coloniais e as relações de poder inscritas em dinâmicas linguísticas modernas, especialmente diante da construção das ideias de nação e de nacionalismo. Nesse contexto, embora cada nacionalismo seja “um projeto histórico e social particular”, há que se considerar uma tendência das nações a imitarem “um mecanismo ocidental para atingirem os seus intentos em termos de discurso totalizante” (SÁ, 2012, p. 154-155). Essa imitação produz efeitos perversos, pois tende a homogeneizar os diferentes em prol da ideia de unidade ou de diferenciar os iguais em busca de um maior controle e governo das pessoas. E a língua assume papel político nesse processo de homogeneização e agrupamento. Como contradiscurso, há aqueles que, politicamente, defendem uma descentralização administrativa do Estado em busca de políticas pluralistas e interculturais (BEMBE, 2013).

Para ilustrar a discussão proposta no capítulo, serão consideradas as experiências e os discursos (pós-)coloniais no Brasil e em Angola, dois países que compartilharam uma relação colonial intensa, instaurada, principalmente, no contexto da escravização africana: “desde o século XVI, surge um espaço aterritorial, um arquipélago lusófono composto dos enclaves da América portuguesa e

89 Pesquisa realizada em 20 de janeiro de 2016.

das feitorias de Angola” (ALENCASTRO, 2000, p. 9). Sobre a relação intrínseca entre esses dois países, nos alinhamos à perspectiva do escritor e antropólogo Ruy Duarte de Carvalho: “[...] tanto Angola como o Brasil, no que diz respeito a passados discerníveis, não dá de fato para entender um sem o outro” (2010, p. 277).

A título de uma breve contextualização histórica, dados do IBGE⁹⁰ revelam que cerca de quatro milhões de homens, mulheres e crianças africanos desembarcaram em solo brasileiro. A origem dos africanos é variada, embora grande parte seja oriunda das atuais regiões de Angola e Costa do Marfim, sendo que Angola se tornou alvo central no comércio de escravizados durante os séculos XVI e XIX, totalizando, por exemplo, 1.285.900 africanos trazidos ao Brasil entre 1701 e 1810 (IBGE). Os povos africanos trazidos ao Brasil foram agrupados em dois grandes conjuntos étnicos – os sudaneses, oriundos da África ocidental, e os bantos, oriundos da África equatorial e tropical. Dentre esses grupos, a presença bantu foi expressiva na formação linguístico-discursiva do Brasil, incluindo as línguas quicongo, quimbundo e umbundo (MENDONÇA, 2012 [1935]; CASTRO, 2001). Compreendemos, contudo, que tais estatísticas e classificações étnicas podem ser complicadas, uma vez que nem sempre representam a complexidade da realidade local. O capítulo se estrutura da seguinte maneira: inicialmente, discorre-se, de forma exemplificada e comentada, sobre papel político da língua nos contextos literários e linguísticos, bem como sobre o papel dos intelectuais na construção e validação de certas concepções de língua; em seguida, apresenta-se e discute-se o conceito de hibridismo em relação aos dois campos teóricos, explorando seu potencial político, seja nos estudos literários, seja nos estudos linguísticos. As duas seções apresentam exemplos dos contextos brasileiro e angolano. Na sequência, há a conclusão.

Língua e poder nas esferas literária e linguística

A busca por uma breve aproximação entre Linguística e Literatura nos ajuda a compreender os limites e desafios enfrentados pela primeira diante de indagações de cunho político e ético feitas pelo campo literário sobre a língua e o texto. O distanciamento entre as duas áreas se evidencia pelo “objeto” que cada uma reivindica/prodiz: enquanto a Linguística tem se ocupado de enunciados cotidianos, a Literatura tem se devotado aos enunciados estéticos. Temos, aqui, uma configuração aparentemente dicotômica entre mundo da vida e mundo da arte (BAKHTIN, 1919), como se ambos não tivessem obrigação de se articularem

90 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Informações disponíveis em <<http://brasil500a-nos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros>>. Outras informações estatísticas podem ser localizadas em <<http://www.slavevoyages.org/>>.

mutuamente. Compreendemos que os enunciados ficcionais – pelo triplo distanciamento que produzem em relação ao autor, contexto e ao leitor – assumem uma certa autonomia que se torna condição necessária para uma recriação do mundo e reinterpretação de si diante do texto (RICOEUR, 1981). Nesse âmbito, o texto ficcional assume uma potência ética capaz de levar os sujeitos a processos de resignificação e ressubjetivação.

A despeito das cisões entre as áreas – e a reivindicação, por alguns literatos, da autonomia estética do texto literário em relação ao contexto –, nos alinhamos às reflexões do Círculo de Bakhtin que, a depender do gênero literário em questão, propõe uma aproximação entre arte e vida. Voloshinov (1926), por exemplo, defende que a dimensão estética é uma variedade da vida social e, portanto, está sujeita às mesmas influências que outros fenômenos artísticos. Assim, nos apoiamos no pensamento bakhtiniano, quando Bakhtin afirma que “o poeta deve compreender que a sua poesia tem culpa pela prosa trivial da vida, e é bom que o homem da vida saiba que a sua falta de exigência e a falta de seriedade das suas questões vitais respondem pela esterilidade da arte” (BAKHTIN, 2003 [1919], p. XXXIV). Com base nessas reflexões, acreditamos que Linguística e Literatura podem estabelecer diálogos profícuos e engajados em torno de reflexões políticas sobre a língua, seja no âmbito estético, seja no contexto dos usos concretos e cotidianos.

A língua – como produto de práticas sociais cotidianas e/ou estéticas – tem ocupado papel político central no contexto das problematizações e das resistências contra os regimes colonizadores. No âmbito literário, uma série de intelectuais engajados nas lutas de descolonização se apropriaram da literatura como lugar de construção de discursos políticos e de resistências contra relações de dominação e opressão colonial. No Brasil, o período literário que marcou as discussões sobre a produção de uma arte descolonizada e “própria” se vincula ao Modernismo (1922-1945), período em que artistas – como Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Graciliano Ramos, José Lins do Rego, Erico Verissimo, Jorge Amado, Guimarães Rosa – produziram interpretações e apropriações dos estilos e discursos estéticos eurocêntricos, nativizando-os.

Exemplificando os usos políticos da língua no Brasil do Modernismo, Oswald de Andrade redigiu o *Manifesto Pau-Brasil* (1924),⁹¹ em que defende “a língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos”. Já no *Manifesto Antropofágico* (1928), Oswald de Andrade faz uso intertextual de um poema indígena: “Catiti

91 Os Manifestos estão disponíveis em <http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>. Acesso em 23 jan. 2016.

Catiti / Imara Notiá / Notiá Imara / Ipeju”, e propõe que “já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro”. Dessa forma, o poeta funde, esteticamente, língua e poder, apontando para o papel do uso das línguas locais (indígenas) como forma de manifestação cultural e política, em busca de uma voz própria. A antropofagia torna-se, então, uma categoria estética e política poderosa, que hibridiza modelos estéticos e línguas em busca de uma dada brasilidade, ao estilo de “*Tupi, or not tupi that is the question*”. Com isso, produz-se um texto bivocalizado e internamente dialogizado (BAKHTIN, 1934-1935), em que memórias coloniais são postas em diálogo, em um confronto entre as vozes “locais” e as vozes “dominantes”. Outro texto brasileiro que vale mencionar, pela tentativa de legitimar uma língua hibridizada (o português brasileiro), é a *Gramatiquinha* (1927-1929) de Mário de Andrade, uma mistura entre gramática e texto ficcional, que integrou um projeto nacional de definição do Brasil e da sua norma linguística. Esse material defendia o reconhecimento de uma série de traços considerados próprios da fala brasileira em oposição a um padrão lusitano de língua: “ora aplicando o caso à língua o que a gente tem de fazer é isso: ter a coragem de falar brasileiro sem si amolar com a gramática de Lisboa” (ANDRADE apud PINTO, 1990, p. 49). Defendendo-se de acusações de que queria inventar uma língua brasileira, Mário de Andrade afirmou: “[...] muita gente, até meus amigos, andaram falando que eu queria bancar o Dante e criar a língua brasileira. Graças a Deus não sou tão iguorante nem tão vaidoso. A minha intenção única foi dar a minha colaboração a um movimento prático de libertação importante necessária” (ANDRADE apud PINTO, 1990, p. 50).

Ressalta-se que essa defesa de uma língua própria – diferente dos padrões lusitanos – foi correlata à promoção de discursos e práticas nacionalistas no Brasil, que se intensificaram na Era Vargas (1930-1945), quando muitos daqueles intelectuais vinculados ao movimento modernista, dentre outros pensadores, foram cooptados por Getúlio Vargas para fins de construção e consolidação de uma dada memória e representação cultural brasileira. E assim:

A ideia é a de que a revolução literária, pondo em cheque os modelos estéticos importados, estaria completa com a revolução política do Estado Novo, cujo objetivo seria o de combater os modelos políticos tidos como alienígenas, como o liberalismo e o comunismo. O ideal da brasilidade e da renovação nacional é, então, apresentado como o elo comum que viria unir as duas revoluções: a artística e a política. (VELLOSO, 1987, p. 43).

Foi dessa maneira que o Ministério da Educação, sob liderança de Gustavo Capanema, enlaçou Mário de Andrade, Carlos Drummond de Andrade e Portinari, entre outros (VELLOSO, 1987). Além disso, o modernismo brasileiro também

influenciou nacionalismos africanos, em sintonia com as ideias das elites de Cabo Verde e de Angola (SÁ, 2012; CUNHA, 2011).

Já no contexto angolano, podemos mencionar alguns intelectuais e escritores que contribuíram, de diferentes maneiras, para os movimentos de libertação nacional nos anos 1950-1970, como Agostinho Neto, Luandino Vieira, Manuel dos Santos Lima, Pepetela, Ruy Duarte de Carvalho, Uanhenga Xitu, Ernesto Lara Filho, Antônio Jacinto, Antônio Cardoso, Francisco Fernando da Costa Andrade e Ana Paula Tavares. Salienta-se que muitos desses intelectuais estudaram em Portugal, fato que favoreceu a construção, por um pequeno grupo, de um pensamento de libertação africana, pan-africanista, que extrapolava os limites territoriais, embora focalizasse o papel da construção do nacionalismo angolano e da denúncia das violências coloniais como motor das lutas. Alguns desses intelectuais sofreram o peso da vigilância portuguesa, sendo torturados e aprisionados (CUNHA, 2011), como Luandino Vieira, Uanhenga Xitu e Agostinho Neto, que foram presos em Tarrafal, Cabo Verde. Nessa prisão, Vieira redigiu *No Antigamente, na Vida e Luanda*, e Xitu começou a escrever a obra *O Mestre Tamoda*. Nessas obras, a língua portuguesa foi trabalhada esteticamente para inscrever sentidos políticos de crítica ao colonialismo português. Os gêneros literários escritos pelos autores giravam em torno do romance, das crônicas e da poesia. Dentre os escritores angolanos que exploraram as relações históricas entre Angola e Brasil, estão Ruy Duarte de Carvalho e Lara Filho.

Embora o foco deste capítulo não seja detalhar os usos estilísticos feitos por autores angolanos em seus escritos literários referentes ao uso da língua portuguesa e das línguas africanas – consolidando modalidades hibridizadas de línguas, estilos e gêneros literários – procura-se realçar alguns aspectos considerados importantes para a discussão sobre o papel político da língua nas esferas da arte e da vida. Inicialmente, salienta-se a força criativa e política de gêneros orais, como provérbios e narrativas, especialmente em “um país em que a tradição oral é o domínio de expressão criativa de muita gente” (CARVALHO, 2008, p. 54). Paralelamente, cabe mencionar os usos políticos feitos pela colonização portuguesa de um aparato burocrático sofisticado (centrado na escrita), que ajudou a produzir valorações negativas em relação ao papel político da oralidade dos povos africanos. Tal sofisticação tem relação com a manutenção de relações hierarquizadas e autoritárias de poder: “os efeitos do fascismo do tipo ibérico na tradição burocrática de Angola foram particularmente profundos e duradouros. [...] A combinação de colonialismo, fascismo e catolicismo criou uma veneração pela ordem e pela autoridade de que Angola nunca conseguiu se libertar” (BIRMINGHAM, 2003, p. 207-208). Assim, entre a rigidez burocrática e a fluidez literária, operam relações de poder diferentes e intensas, que usam a escrita como signo político.

Retomando o papel dos provérbios – como gêneros que veiculam saberes e

valores em prol de uma vida compartilhada –, salienta-se a sua importância na construção de um sentimento de pertencimento, afinal: “as ideologias encarnadas nestes gêneros afectam o comportamento, as decisões e as acções das pessoas [...] podem desempenhar um papel determinante na implementação dos ideais do renascimento africano” (ZOUNMÈNOU 2012, p. 378). Não foi à toa, segundo Zounmènou, que muitos políticos africanos da primeira geração usaram provérbios em seus discursos para legitimar suas ideias e criar uma aproximação maior com a vida política das comunidades. Não por acaso, o escritor angolano José Luis Mendonça (2014),⁹² vinculado à nova geração literária angolana, caracterizou alguns escritos de Agostinho Neto como provérbios, pois veiculavam mensagens com tons de conselho, ensinamento, persuasão e convencimento, criando uma ideia – ainda compartilhada pela memória oral angolana – politicamente coesa de construção de uma comunidade nacional. É assim que “os provérbios e contos surgem como ferramentas sociopolíticas com fins de controle social. [...] Abordam a vida diária, bem como a arte de governação no seio das comunidades” (ZOUNMÈNOU, 2012, p. 379). Em outros contextos geopolíticos africanos, onde o engajamento com as lutas de independência também mobilizou uma série de intelectuais, importante mencionar o papel político da língua nas lutas de resistência e de descolonização. Exemplificando, Franz Fanon (2008 [1952]), no texto *O negro e a linguagem*, defende a relação entre língua, identidade e política: “falar é estar em condições de empregar um certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (p. 33). Percebe-se uma concepção de língua que extravasa os limites estruturais para incorporar a historicidade e a subjetividade. Fanon nos revela que, no contexto político, o que conta como língua diz respeito às experiências compartilhadas e às valorações e usos sociais e político feitos dela e com ela. Por exemplo, o autor aponta para a maneira como o “sotaque” e a “pronúncia” se tornaram lugares de avaliação e julgamento do outro, em que o maior ou menor domínio da língua do colonizador (seja o francês, inglês ou português) era tomado como índice de classificação, categorização e hierarquização social. Nas palavras de Fanon (2008 [1952], p. 38): “sim, é preciso que eu vigie minha alocação, pois também é através dela que serei julgado... Dirão de mim com desprezo: ele não sabe sequer falar o francês!...”.

Essa relação entre língua e poder também se evidencia no uso da proficiência linguística como índice político – identificando categorias como cidadão, assimilado e indígena –, prática que foi recorrente em Angola, conforme o depoimento

92 Notícia disponível em <http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/lazer-e-cultura/2014/8/38/Fenacult-Escritor-realca-legado-Agostinho-Neto,e80e1dd0-93f8-485b-9945-9fab81ff8ce7.html> Acesso em 24 de jan. de 2016.

relatado por Mingas (2000, p. 47): “o angolano deveria demonstrar saber falar correctamente a língua portuguesa e mostrar que tinha adquirido, no mínimo, a ilustração e os hábitos individuais e sociais dos portugueses, em especial, comer à mesa”. Essa mesma denúncia da relação entre o domínio da língua portuguesa e a categoria identitária de assimilado foi problematizada, esteticamente, por Uanhenga Xitu na obra *O Mestre Tamoda*: “Tamoda constitui um típico assimilado, cujos dois principais elementos utilizados para igualar-se aos portugueses e distinguir-se dos habitantes da sanzala são: o vestuário e a língua” (PINA; PINA, 2006, p. 162). Essa obra foi tomada como marco simbólico do processo político de reconhecimento – literário, acadêmico e institucional – da africanização do português em Angola (PINA; PINA, 2006).

Entre a *Gramatiquinha* de Mário de Andrade e os relatos feitos por Fanon e Mingas, existe uma cisão política a ser considerada: enquanto o primeiro se localiza em uma região entre o ficcional e o real, os outros referem-se a narrativas de experiência em que a vida humana era avaliada e julgada através da língua falada pelos sujeitos. Embora Mário de Andrade nos ajude a compreender as tensões políticas que se inscrevem nas disputas pela legitimação de um modo de falar, tornando a literatura uma arma política, os relatos de experiência e os testemunhos produzem efeitos de denúncia poderosos. Assim, enquanto a literatura pode “suavizar” certos embates por ser considerada “ficcional”, autônoma e sem compromisso com o contexto de produção imediato, os relatos assumem uma outra potência, em que a relação com o real é discursivizada de uma outra maneira. Essa distinção pode ser teoricamente fundamentada a partir da concepção de Benjamin (1994, p. 201) sobre o papel da oralidade e da narrativa, similar aos provérbios: “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes. O romancista segrega-se”.

No que tange à Linguística, esse campo de saber se consolidou no Brasil apenas nos anos 1970, sendo que a Associação Brasileira de Linguística foi criada em 1969. Contudo, preocupações menos sistematizadas em torno da descrição e normatização das brasilidades da língua portuguesa falada e escrita no Brasil remontam ao século XIX (com o romantismo literário), passando pelo contexto modernista e amadurecendo, academicamente, nos anos de Chumbo do período militar brasileiro (1964-1985). Sobre os esforços em torno da descrição e do reconhecimento do português brasileiro, podemos mencionar dois períodos emblemáticos: os anos 1920, com o surgimento de trabalhos variados que buscavam descrever as regionalidades linguísticas, e os anos 1970, com a construção dos primeiros grandes bancos de dados do português brasileiro. Dentre os primeiros, mencionamos os seguintes trabalhos: *O Dialeto caipira* (Amadeu Amaral, 1920), que versava sobre as especificidades do português do interior paulista; o *Lin-*

guajar carioca (Antenor Nascentes, 1922), que abordava a variedade falada na cidade do Rio de Janeiro; a *Língua do Nordeste* (Mário Marroquim, 1934), que construiu um panorama linguístico da língua falada no nordeste; o *Vocabulário pernambucano* (Pereira da Costa, 1937), que apresentava o léxico regional do estado de Pernambuco; *Estudos de dialetologia portuguesa: a linguagem de Goiás* (José Teixeira, 1944); e *A linguagem popular da Bahia* (Édison Carneiro, 1951), só para mencionar alguns exemplos (CASTILHOS, 1972).

Sobre os bancos de dados sociolinguísticos, que visam registrar as variações do português brasileiro regionalmente, menciona-se a criação, nos anos 1970, do projeto Nurc (<http://www.lettras.ufrj.br/nurc-rj/>), com sede no Rio de Janeiro e que teve como propósito descrever, em cinco regiões brasileiras, a variedade urbana culta do português brasileiro falado. De acordo com Silva (2006), dentre os objetivos estabelecidos para o projeto estava: levantar e sistematizar material linguístico da modalidade oral culta e produzir conhecimentos que pudessem ser aplicados pedagogicamente sobre a língua portuguesa brasileira culta, a partir de estudos empíricos. Aponta-se para a preocupação pedagógica presente no esforço de descrição do português culto brasileiro, de forma a atualizar os manuais de ensino com informações linguísticas contextualizadas, evitando a reprodução de representações abstratas (e lusitanas) de língua portuguesa. Além do Nurc, a partir dos anos 1970, uma série de outros bancos de dados foram construídos no Brasil, sob o escopo da sociolinguística, de acordo com Coelho et al. (2015) e Ataliba (s/d):

- PEUL – Programa de Estudos da Linguagem, no Rio de Janeiro (www.lettras.ufrj.br/peul);
- VARSUL – Variação Linguística no Sul do Brasil (<http://www.varsul.org.br>);
- Projeto sobre o Português Popular da Bahia (<http://www.vertentes.ufba.br/home>);
- Estudos Comparados do Português Brasileiro, Africano e Europeu (<http://www.concordancia.lettras.ufrj.br/>);
- Português falado na região do semiárido Baiano (<http://www2.uefs.br/nelp/projetos.htm>);
- ALIB – Atlas Linguístico do Brasil (<http://twiki.ufba.br/twiki/bin/view/Alib/WebHome>);
- Programa de História do Português (UFBA, <http://www.prohpor.org/>);
- Projeto para a História do Português Brasileiro (várias universidades brasileiras).

Ressalta-se que esse esforço acadêmico por registrar, descrever, documentar e analisar a funcionamento do português no contexto brasileiro levou à intensa produção de uma série de instrumentos linguísticos (gramáticas e dicionários) comprometidos com os usos concretos, embora sistematizados a partir de uma chave sociológica frágil. Dentre as gramáticas, menciona-se a publicação de oito volumes da *Gramática do Português Falado Culto no Brasil*. Importante frisar que tal gramática centrou-se na oralidade, em vez de focar dados de escrita, definindo a relação entre fala e escrita da seguinte maneira: “a língua falada e a língua escrita integram um mesmo sistema, diferenciando-se na frequência dos processos ou das categorias de que dispõem” (CASTILHOS, s/d, p. 12). Assim, o que diferencia ambas as modalidades não seria um certo preciosismo ou normativismo vinculado à escrita, mas a frequência de uso dos recursos linguísticos. A partir do levantamento dessa frequência contextualizada de fenômenos linguísticos, algumas deduções valorativas seriam tomadas em termos de maior ou menor adequação de certos usos linguísticos a determinados contextos de fala e/ou escrita. Além desses volumes, pode-se citar: Perini (1995), Bechara (1999), Neves (2000), Castilhos (2010) e Bagno (2011). Exemplos de dicionários incluem: Borba (1990) e Houaiss (2001).

A apresentação desse levantamento sobre os principais estudos envolvendo a descrição da língua falada e escrita no Brasil, atentando para a sua fragmentação regional e social, teve como objetivo ilustrar o processo de produção de conhecimento pela linguística sobre a brasilidade da língua, ajudando a legitimar uma diferenciação entre português brasileiro (PB) e europeu (PE) que carrega implicações políticas. Grande parte desses esforços fundamenta-se em motivações e inspirações estruturalistas (CASTILHOS, s/d), que definiram a língua a partir da sua fragmentação interna em níveis linguísticos. Embora haja uma tentativa de contextualização dos dados linguísticos pelo projeto, tal esforço resume-se à uma frágil descrição dos contextos e à tipificação dos “informantes” por categorias identitárias.

Reconhecemos, por um lado, o papel político dessa produção intensa de conhecimentos, pois ela ajudou a legitimar a brasilidade de usos linguísticos presentes na oralidade, distanciando-se, cada vez mais, do modelo lusitano e admitindo, embora com certa timidez, o papel da oralidade na construção da ideia de “culto”. Por outro lado, tais estudos não problematizam a maneira como esses saberes linguísticos cristalizam o conceito de língua, a partir de uma visão estruturalista, e instauram novas diferenciações sociais através de classificações linguísticas. Acredita-se que, nesse aspecto, os estudos literários sobre língua podem contribuir para estremecer o cientificismo presente nas descrições linguísticas, atentando para a sua dimensão discursiva, histórica e política. Afinal, a língua-estrutura é produto das práticas linguístico-discursivas, e não o contrário

(MAKONI; PENNYCOOK, 2006).

Em relação aos estudos linguísticos em Angola, Sassuco (cf. nesta obra) defende um processo de reconhecimento e validação do português angolano pelos acadêmicos angolanos. Diferentemente do Brasil, os bancos de dados do português angolano estão em processo de construção, sendo que a ideia de norma linguística que impera, em grande parte dos contextos institucionais, centra-se no modelo lusitano. Pesquisadores angolanos que têm descrito o português angolano em seus diferentes níveis linguísticos, considerando as influências das diferentes línguas africanas, incluem: Mingas (2000), que dissertou sobre as influências da língua kimbundu no português falado em Luanda; os trabalhos de Nzau (2011), que defendeu sua tese *A Língua Portuguesa em Angola*, em que discute a angolanização do português; Gonçalves (2000), que tece aproximações entre aspectos linguísticos e literários de Angola e Moçambique; e Inverno (2005), que descreve singularidades da morfossintaxe do português angolano; dentre outros.

Além de pesquisas linguísticas angolanas que buscam descrever e legitimar o português falado em Angola, cabe mencionar trabalhos comparados que aproximam o português brasileiro do português angolano, buscando semelhanças entre as duas línguas. Tais estudos comparados são importantes, pois validam e reconhecem as heranças linguísticas africanas no Brasil. Exemplificando, tem-se os seguintes estudos: *Angola e Brasil: vínculos linguísticos e afro-lusitanos* (Lipski, 2008); *Português Brasileiro, Português Moçambicano e as línguas crioulas de base portuguesa* (Oliveira, 2008); *Variiedades linguísticas em contato: português angolano, português brasileiro e português moçambicano* (Petter, 2008) e *A indeterminação do sujeito no português angolano: uma comparação com o português do Brasil* (Teixeira, 2011). Tais exemplos demonstram uma tendência de análise comparativa a partir de uma perspectiva estruturalista e descritiva, focalizando aspectos morfossintáticos. Considera-se, contudo, que uma perspectiva mais ampliada de língua, que a considere como prática social, poderia contribuir para uma compreensão política e histórica dos fenômenos linguístico-discursivos, incluindo as práticas estéticas.

Esta seção tematizou o papel político da Literatura e da Linguística, bem como do texto literário e dos usos linguísticos, na construção e naturalização de concepções de língua, bem como na validação de discursos nacionalistas. A seguir, atenta-se para o papel político do conceito de hibridização, exemplificando com situações literárias e linguísticas.

Hibridizações linguísticas e relações de poder

A título de ilustração do papel das teorizações literárias e linguísticas sobre as línguas, nos remetemos ao contexto russo dos anos 1920-1930, que esteve sob

controle de Lênin e, posteriormente, de Stálin. Nesse contexto, dois intelectuais produziram concepções teóricas sobre a língua extremamente pertinentes para o debate pós-colonial contemporâneo: Iakubinskii e Bakhtin. Ambos defendiam que as línguas eram estratificadas socioideologicamente, em oposição à defesa da língua única, em que esta seria vista como uma construção política, alimentando o mito da unidade. Enquanto Iakubinskii defendia uma interpretação sociológica que considerava o caráter de classe da língua, em diálogo com a ideologia comunista e marrista, Bakhtin abandonou esse conceito político de classe em prol de uma visão aparentemente mais descritiva, conforme sinalizado por Lähteenmäki (2006, p. 55):

o relato de Bakhtin pode ser considerado como puramente descritivo, ele estava completamente desinteressado dos mecanismos que possivelmente subjazem à estratificação de uma língua, enquanto Iakubinskii tem a intenção de explicar o fenômeno [...] dentro de uma língua nacional, com estruturas de classe de uma sociedade.

Essa diferença entre os autores, contudo, não significa que Bakhtin tenha abandonado as reflexões políticas sobre a diversidade linguística, em tempos em que a política linguística stalinista era a favor do reconhecimento de uma língua única, o russo. Suas reflexões sobre plurilinguismo, hibridização linguística, dialogismo e estratificação linguística – fortemente retomadas atualmente pelo campo linguístico – foram exploradas no contexto estético-literário, mediante a análise do gênero romanesco (BAKHTIN, 1934-1935). Aliás, foi em relação a esse gênero literário que Bakhtin propôs uma articulação radical entre arte e vida: “toda estratificação interna de cada língua em cada momento dado de sua existência histórica constitui premissa indispensável do gênero romanesco. E é graças a este plurilinguismo social e ao crescimento em seu solo de vozes diferentes que o romance orchestra todos os seus temas” (BAKHTIN, 1934-1935, p. 74). O que parece estar em questão, para Bakhtin e Iakubinskii, são as motivações – políticas, sociais, culturais ou estéticas – que levam à emergência do plurilinguismo. Se, por um lado, o alargamento do conceito de plurilinguismo, por Bakhtin, possibilita incorporar uma série de questões (como o conceito de dialogismo), por outro lado, a sua potência política pode ser, por vezes, estremecida, conforme percebe-se em análises linguístico-discursivas feitas por linguistas de inspiração bakhtiniana, que tendem a não problematizar, de forma radical, as relações de poder inscritas nos jogos de linguagem. Acreditamos que a opção de Bakhtin por uma proposta dialógica da linguagem, em detrimento de visões sociológicas de classe, expande as possibilidades políticas para se pensar outras categorias, além da classe social.

A abordagem bakhtiniana tem sido vinculada, no âmbito dos estudos literários, à área de estudos culturais, em diálogo com autores como Hall e Bhabha.

Consideramos os escritos de Bakhtin pertinentes, pois trazem uma concepção de língua elaborada, que prioriza aspectos discursivos em detrimento de estruturais e formais, diferentemente da visão sugerida por Lähteenmäki (2006). Ou seja, trata-se de considerar as línguas em relação às vozes sociais contextualizadas sócio-historicamente. Assim, o plurilinguismo não seria um conjunto de línguas unitárias, mas um complexo internamente dialogizado de vozes sociais e horizontes axiológicos. Conforme visto, Bakhtin (1934-1935, p. 129) explora o conceito de dialogismo a partir do romance: “se o romancista perde o terreno linguístico do estilo em prosa [...] se for surdo para a bivocalidade orgânica e a dialogicidade interna do discurso vivo em transformação, ele nunca compreenderá nem realizará as possibilidades e os problemas reais do gênero romanesco”. Trata-se, com isso, de inscrever as relações de poder nas relações dialógicas, em que a relação entre os sentidos se torne politizada (SEVERO, 2013).

Essa dialogicidade das vozes sociais caracteriza o plurilinguismo e a hibridização, seja literária, seja orgânica. Enquanto a primeira diz respeito a uma mistura estilística, criada pelo autor, de vozes sociais no interior do romance; a segunda, de natureza involuntária, diz respeito às fusões de vozes sociais – e de línguas – na esfera do mundo da vida. É assim que “uma hibridização involuntária, inconsciente, é uma das modalidades mais importantes da existência histórica e das transformações das linguagens” (BAKHTIN, 1934-1935, p. 156). Dessa forma, são as línguas e vozes sociais (discursos) que estão sujeitos à hibridização a partir de sua relação (dialógica) com outras vozes e línguas. Tal relação, importante frisar, é de natureza política (FOUCAULT, 1999).

No âmbito dos estudos linguísticos, a categoria de hibridização tem sido utilizada para desconstruir conceitos teóricos que têm sido usados para justificar políticas autoritárias e segregacionistas, como a ideia de uma língua “pura” ou homogênea. O conceito de hibridismo, contudo, é delicado, pois carrega sentidos ambivalentes: ele pode tanto reforçar a visão do colonizador ao sustentar a manutenção da língua ou traços culturais dominantes; como pode funcionar como um lugar de inscrição das vozes e discursos de resistência, em um processo de “nativização” (MATA, 2009; NZAU, 2011; BHABHA, 2003). Além disso, a ideia de hibridismo pode reforçar o mito da pureza, uma vez que poderia pressupor a existência de elementos supostamente não híbridos. A despeito de tais diferenças, consideramos esse conceito como politicamente relevante, pois realça os jogos políticos que giram em torno da (des)construção de categorias linguístico-discursivas homogêneas, colocando em tela outras formas de representação – calcadas nos “saberes negados” (BHABHA, 2003) – das práticas linguístico-discursivas coloniais. Nos alinhamos à perspectiva de que os elementos hibridizados e hibridizáveis fazem parte de um processo contínuo de tradução cultural e de abertura de novos objetos políticos, sendo “sempre inscritos diferentemente pelas relações de

poder — sobretudo as relações de dependência e subordinação sustentadas pelo próprio colonialismo” (HALL, 2009, p. 34). Assim, o uso do termo pelo “dominante” para legitimar relações de poder que o privilegiam deve ser compreendido diferentemente do emprego do mesmo termo pelos “dominados”. Nas palavras de Bhabha (2003, p. 20-21), “a articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica”. Juntamente com Bhabha, reconhecemos o uso dos hibridismos como práticas discursivas contra-hegemônicas.

Exemplificando os usos do conceito de hibridismos em reflexões de políticas linguísticas, no âmbito do universo geopolítico recortado pela língua portuguesa, Severo (2011) descreveu e analisou as hibridizações linguísticas envolvendo o português e o tétum em Timor Leste, ex-colônia portuguesa que se tornou independente de Portugal, em 1975, e da Indonésia, em 2002. Trata-se de um contexto extremamente plurilíngue, em que as pessoas mesclam essas línguas em diferentes esferas socioideológicas de uso. Esse plurilinguismo internamente dialogizado tem sido tensionado por políticas nacionais que oficializaram apenas a língua portuguesa e a língua tétum. Situação semelhante tem sido presenciada em países africanos.

A esse respeito, a mesma autora (2011a) analisou o papel político das hibridizações no contexto angolano, país que se tornou independente de Portugal em 1975 após longas lutas violentas pela libertação. Tais lutas mobilizaram a existência de três partidos: o Movimento Popular de Libertação da Angola (MPLA), a Frente Nacional de Libertação da Angola (FNLA) e a União Nacional para a Independência Nacional de Angola (UNITA). Com a chegada do MPLA ao poder, houve a oficialização do português e o reconhecimento das línguas angolanas como nacionais. Assim, o reconhecimento do português como língua oficial não foi fruto de uma decisão popular, mas surgiu como “produto histórico duma cristalização identitária em pelo menos uma parte consistente do território” (CAHEN, 2005, p. 41). Por outro lado, o plurilinguismo angolano implica a coexistência de vozes sociais (e línguas) que estabelecem entre si relações tanto de tensões como de coadunações. Assim, em Angola, presencia-se tanto defensores de um reconhecimento oficial – com políticas mais ostensivas – das línguas angolanas, como há aqueles que temem que o fortalecimento de certas línguas angolanas possa reforçar o poder de certas etnias, em detrimento de outras, estremecendo a ideia de unidade nacional. Reitera-se, aqui, os usos políticos da articulação feita entre etnia e língua, em que cada etnia seria designada por uma língua. Esse aspecto é problematizado por Makoni e Meinhof (2004), que defendem que a ideia de língua, tal como compreendemos, é uma construção política, especialmente quando enquadram grupos de determinadas maneiras no contexto

colonial africano.

As hibridizações linguísticas em Angola foram analisadas por Severo (2011a) em relação ao contexto literário, nas obras de Luandino Vieira e Agostinho Neto. Nesse contexto, foram vistos os significados inscritos em diferentes hibridizações linguísticas, que envolveram desde elementos morfossintáticos até elementos pragmáticos e discursivos. Em termos de hibridizações orgânicas, vinculadas à esfera da vida, salientam-se as fusões entre a língua portuguesa e línguas angolanas, conforme ilustram trabalhos que buscam reconhecer e legitimar o português angolano. À guisa de ilustração, o escritor Ruy Duarte (2008, p. 49) – que desconhece as línguas africanas e, portanto, tem uma posição exotópica em relação a essas línguas – compartilha sua sensibilidade linguística a respeito das influências africanas na língua portuguesa oral: “[...] tenho tentado compensar a incompetência que me atribuo no domínio das línguas outras investindo uma atenção redobrada à sinuosidade, às precipitações, aos atalhos da língua portuguesa falada pelas populações com quem lido”. Situação linguística semelhante ocorreu no Brasil, uma vez que, desde o século XIX, busca-se reconhecer as influências e heranças de línguas indígenas e africanas no português falado e escrito no Brasil. É assim que, em Angola ou Brasil, “a pilhagem ou roubo da língua portuguesa pelo colonizado mostra que a africanização, perversamente, se institui e processa no interior do instrumento comunicativo, num processo transformativo e nativizante” (LEITE, 1998, p. 33).

Se, por um lado, o reconhecimento e validação do português brasileiro ou português angolano reforçam posturas nacionalistas, fortalecendo a imagem de uma comunidade – brasileira ou angolana – que compartilha recursos simbólicos e culturais (ANDERSON, 2008), por outro lado, essa ideia de comunidade, que funda o conceito de nação e de nacionalismo, contesta e resiste ao domínio político, cultural e simbólico dos ex-colonizadores por meio da construção de um discurso “local”. A ideia de “local”, contudo, deve ser vista com relativa cautela, pois é defendida por uma pequena elite política que assumiu o poder das ex-colônias, seja no Brasil ou em Angola, reproduzindo, muitas vezes, cisões sociais, estereótipos e hierarquias construídas no seio do projeto colonial e muitas vezes legitimadas por saberes acadêmicos e institucionalizados (SEVERO; MAKONI, 2015; CARVALHO, 2008). Ilustrativa dessas relações de poder é a observação feita por Ruy Duarte de Carvalho (2008, p. 38) a respeito da perspectiva da população de pastores do sudoeste angolano sobre os governantes angolanos: “muitas vezes entendem o poder de Luanda como uma prolongação do poder dos brancos, agora sem a taxa do ‘imposto’ mas também sem comércio”. Assim, as políticas de diversidade linguística defendidas por certa elite política – em prol da defesa de interesses “locais” – pode, por vezes, reforçar estereótipos de “autenticidade” que, na prática, não dialogam com a perspectiva das pessoas que não

compartilham os mesmos significados simbólicos e posições de poder: “o que as elites intelectuais africanas definem como autêntico, não o é do ponto de vista dos pobres que vivem nas áreas rurais” (MAKONI; MEINHOF, 2004, p. 201).

Palavras finais

Este capítulo teve como objetivo problematizar a analisar o papel político da língua portuguesa em duas esferas discursivas próximas, embora por vezes antagônicas: Literatura e Linguística. Para tanto, foram consideradas, de forma comparada, as conjunturas de Angola e Brasil. Buscou-se refletir sobre, por um lado, a maneira como esses campos do saber constroem discursos sobre as línguas de forma a reconhecer significados políticos e culturais importantes para a construção de uma ideia de comunidade ou de pertencimento, seja em termos de nacionalismo, seja em prol da manutenção da diversidade. Por outro lado, o capítulo explorou o conceito de hibridismo linguístico, a partir das reflexões de Bakhtin, com fins de atestar o papel político do reconhecimento das hibridizações sofridas pela língua portuguesa, no Brasil e em Angola, constituindo línguas que apresentam traços linguísticos das línguas locais (indígenas e/ou africanas) e, sobretudo, que ecoam as vozes sociais do povos que foram historicamente marginalizados de diferentes maneiras: pela colonização lusitana e, posteriormente, pelo surgimento de uma elite local.

Defende-se que a reinvenção de uma memória que foi fortemente afetada, embora não unicamente, pela experiência colonial deve ser perpassada – no embalo das reflexões pós-coloniais contemporâneas – pela problematização de categorias teóricas que seguem um modelo explicativo baseado em exemplos e situações europeias e, portanto, distantes das realidades (ex-)colonizadas que buscam uma emancipação política, cultural e intelectual. Mais especificamente no contexto acadêmico, por um lado, essa missão de revisão teórica se coloca urgente – pois leva a um reconhecimento e valorização dos saberes e dos povos “locais” –, por outro lado, a reconfiguração de uma memória descolonizada passa por “longas conversas, sem pressas e com dezenas de pessoas [as diferentes populações envolvidas] ao longo de muitos meses. E talvez, ainda assim, só se possam reter monossílabos. E não todos” (CARVALHO, 2008, p. 62).

Defendemos que é preciso perseguir tais monossílabos – seja na esfera estética, seja na esfera cotidiana –, em busca de ressignificações que afetem, inclusive, a maneira como os saberes linguísticos e literários têm discursivizado o plurilinguismo e a pluridiscursividade. Ademais, é preciso que o Brasil, no processo de revisão de sua memória colonial, possa também aprender e dialogar com as experiências e lutas angolanas em busca da emancipação cultural, epistêmica,

política e estética.

Referências

- ABDALA JÚNIOR, B. (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALENCASTRO, L. F. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BAGNO, M. *Gramática pedagógica do português brasileiro*. São Paulo: Parábola, 2011.
- BAKHTIN, M. *Arte e responsabilidade (1919)*. In: *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. Tradução de Carlos Vogt e Eny Orlandi. 4. ed. São Paulo: Unesp, 1998.
- BECHARA, E. *Moderna gramática portuguesa*. 37. ed. Rio de Janeiro: Editora Lucerna, 1999.
- BEMBE, M. D. Os vectores da construção da nação angolana e a função do Estado. *Mulemba*, vol. III, n. 6, p. 167-183, 2013.
- BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- BORBA, F. S. et al. *Dicionário gramatical de verbos*. São Paulo: Unesp, 1990.
- CAHEN, M. Luta de emancipação anti-colonial ou movimento de libertação nacional? Processo histórico e discurso ideológico – o caso das colônias portuguesas e de Moçambique em particular. *Africana Studia*, n. 8, p. 39-67, 2005.
- CARVALHO, R. D. *A câmara, a escrita e a coisa dita... fitas, textos e palestras*. Lisboa: Edições Cotovia, 2008.
- CASTILHO, A. T. *Nova Gramática do Português Brasileiro*. São Paulo: Contexto, 2010.
- CASTILHOS, A. Rumos da dialetologia portuguesa. *ALFA*, n. 18/19, p. 115-153, 1972. Disponível em: <seer.fclar.Unesp.br/alfa/article/viewFile/3512/3285>. Acesso em: 10 out. 2011.

CASTRO, Y. P. *Falares Africanos na Bahia: um vocabulário Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora de Livros, 2001.

_____. Desafios no estudo da língua falada. *Museu da Língua Portuguesa*. s.d. Disponível em: <http://www.museudalinguaportuguesa.org.br/files/mlp/texto_37.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2016.

COELHO, I. L.; GÖRSKI, E. M.; NUNES DE SOUZA, C. M.; MAY, H. *Para conhecer sociolinguística*. São Paulo: Contexto, 2015.

CUNHA, A. “Processo dos 50”: memórias da luta clandestina pela independência de Angola. *Revista Angolana de Sociologia*, n. 8, 2011. Disponível em: <<http://ras.revues.org/543#ftn3>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

DEUMERT, A. Imbodela zamakhumsha – reflections on standardization and destandardization. *Multilingua*, n. 29, p. 243-264, 2010.

ERRINGTON, J. Colonial linguistics. *Annual Review of Anthropology*, v. 30, p. 19-39, 2001.

FARDON, R.; FURNISS, G. *African languages, development and the state*. London: Routledge, 1993.

FOUCAULT, M. *A história da sexualidade I: A vontade de saber (1977)*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

GLISSANT, E. *El discurso antillano*. Caracas: Monte Ávila, 2005.

GONÇALVES, P. Para uma aproximação língua-literatura em português de Angola e Moçambique. *Via atlântica*, n. 4, out. 2000.

HALL, S. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S.; MELLO FRANCO, F. M. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

INVERNO, L. A transição de Angola para o português vernáculo: estudo morfossintático do sintagma nominal. In: CARVALHO, A. (Org.). *Português em contacto*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Editorial Vervuert, 2005.

IRVINE, J. Subjected words: african linguistics and the colonial encounter. *Language and Communication*, n. 28, p. 323-324, 2008.

LÄHTEENMÄKI, M. Da crítica de Saussure por Voloshinov e Iakubinski. In: FARACO, C. A.; TEZZA, C.; CASTRO, G. (Org.). *Vinte ensaios sobre Mikhail Bakhtin*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006. p. 125-132.

- LEITE, A. M. *Oraliades & escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
- LIPSKI, J. Angola e Brasil: vínculos linguísticos afro-lusitanos. *Veredas*, n. 9, p. 83-98, 2008.
- MAKONI, S.; PENNYCOOK, A. (Org.). *Disinventing and Reconstituting Languages*. Clevedon: Multilingual Matters, 2006.
- MAKONI, S.; MEINHOF, U. Western perspectives in applied linguistics in Africa. *AILA Review*, n. 17, p. 77-105, 2004.
- MARIANI, B. S. C. Políticas de colonização lingüística. *Letras (UFSM)*, Santa Maria, v. 1, p. 73-82, 2006.
- MATA, I. No fluxo da resistência: a literatura, (ainda) universo da reinvenção da diferença. *Gragoatá*, Niterói, n. 27, p. 11-32, 2009.
- MENDONÇA, R. *A influência africana no português do Brasil*. Rio de Janeiro: Sauer, 1933.
- NZAU, D. G. N. *A língua portuguesa em Angola: um contributo para o estudo da sua nacionalização*. 2011. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2011. Disponível em: <<http://ubibliorum.ubi.pt/handle/10400.6/1844>>. Acesso em: 18 set. 2016.
- OLIVEIRA, M. Português brasileiro, português moçambicano e as línguas crioulas de base portuguesa. *Veredas*, n. 9, p. 99-114, 2008.
- PERINI, M. A. *Gramática descritiva do português*. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- PETTER, M. T. *Variiedades linguísticas em contato: português angolano, português brasileiro e português moçambicano*. 2008. Tese (Livre-docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- PHILLIPSON, R. *Linguistic imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- PINTO, E. P. *A gramatiquinha de Mário de Andrade: texto e contexto*. São Paulo: Duas Cidades, 1990.
- PINA, A. A.; PINA, J. C. “Mestre” Tamoda, de Uanhenga Citu: uma caricatura da assimilação do colonizado angolano. *Graphos*, João Pessoa, v. 8, n. 1, p. 159-170, 2006.
- RAJAGOPALAN, K. *Por uma lingüística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. 3. ed. São Paulo: Parábola, 2008.
- RICOEUR, P. *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action, and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- SAID, E. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Representing the colonized: anthropology's interlocutors. *Critical Inquiry*, n. 15, v. 2, p. 205-225, 1989.

SEVERO, C. G.; MAKONI, S. B. *Políticas linguísticas Brasil-África: por uma perspectiva crítica*. Florianópolis: Insular, 2015.

SEVERO, C. G. Questões de língua, identidade e poder: hibridismos em Timor Leste. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, v. 11, p. 95-113, 2011.

_____. Línguas e discursos: heterogeneidade linguístico-discursiva e poder em Angola. *Veredas*, v. 15, p. 19-46, 2011.

_____. Bakhtin e Foucault: apostando em um diálogo. In: PAULA, L.; STAFUZZA, G. B. (Org.). *Círculo de Bakhtin: pensamento interacional*. Campinas: Mercado de Letras, 2013. p. 143-166. (Série Bakhtin Inclassificável, v. 3).

SHOHAT, E.; STAM, R. Do eurocentrismo ao policentrismo. In: _____. (Org.). *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 37-58.

SILVA, L. A. Projeto NURC: Histórico. In: *Linha D'água*, n. 10, p. 83-99, 1996.

TEIXEIRA, E. S. P.; ALMEIDA, N. L. F. A indeterminação do sujeito no português angolano: uma comparação com o português do Brasil. *Papia*, Brasília, DF, v. 21, p. 99-111, 2011.

VELLOSO, M. P. *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1987.

ZOUNMÈNOU, M. V. Conhecimento indígena e tradições orais em Zulu (África do Sul) e Hun (Benin). In: HOUTONDJI, P. J. (Org.). *O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea*. Mangualde: Edições Pedagogo; Luanda: Edições Mulemba, 2012.

18

CAPÍTULO

A linguística como matriz colonial: a questão das práticas orais afro-brasileiras

Nathalia Müller Camozzato

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Linguística/UFSC

Introdução

O presente trabalho, ancorado nas noções de opção descolonial (ou decolonial) (MIGNOLO, 2008; QUIJANO, 2005), resistência epistêmica (MIGNOLO, 2008) e de vontade de saber e vontade de poder (FOUCAULT, 1999), visa a investigar a matriz colonial existente na produção de conhecimentos linguísticos e metalinguísticos que culminam na assunção de certas teorias linguísticas que vigoram no formato disciplinar contemporâneo da área da linguística, ou seja, atenta-se para a formação discursiva do encontro colonial presente na suposta metodologia científica (MUDIMBE, 2013). O segundo objetivo ora adotado é demonstrar a existência de algo denominamos “ensurdecimento” dessas vertentes da linguística às questões da materialidade sonora da linguagem e suas implicações. Com isso, interpelamos os estudos da voz, da oralidade e os estudos musicológicos como maneiras de colocar em questão algumas verdades assumidas pelo campo de estudos das línguas/da linguagem. Buscamos, então, problematizar uma certa “lógica cartesiana do escrito” (DIAGNE, 2012) que rege a tradição acadêmica especialmente no interior de algumas teorias linguísticas, voltadas, por sua vez, majoritariamente, para o texto enquanto escritura e não como oralidade, musicalidade ou como performance – uma vez que mesmo quando a análise

volta-se para os chamados “dados de fala”, o faz sempre na via de transcrições, ou seja, sempre em uma relação fonema-grafema.

Para elucidar tais reflexões, consideraremos a oralidade e a musicalidade das práticas linguísticas, discursivas e culturais caracterizadas como afro-brasileiras.⁹³ Assume-se que tais práticas interpelam de forma particular o âmbito da oralidade e da musicalidade (MARTINS, 2003; CASTRO, 2005; 2012). Defendemos que, para investigarmos a potência e a resistência da diversidade discursiva, linguística e musical afro-brasileira no quadro pós-colonial nacional, é necessário suplantarmos determinadas concepções de língua sistemáticas, abstratas, reificadas, escritas e fixadas a um território – circunscritas ao limite da nação (GILROY, 1993) – conforme postulado pela linguística moderna, especialmente aquela calcada em uma perspectiva estruturalista e descritivista de língua. Trata-se de conceber a linguagem como prática social, privilegiando seus aspectos discursivos e culturais. Para nos referirmos ao universo afro-brasileiro, mobilizamos a noção de africanias (CASTRO, 2012), rompendo com um fundamentalismo teórico político que cinde, de um lado, as epistemologias europeias e, de outro, as tradições africanas. Sobre as africanias, tem-se:

[...] a bagagem cultural submergida no inconsciente iconográfico nos negrafricanos entrados no Brasil em escravidão que se faz perceptível na língua, na música, na dança, na religião, no modo de ser e de ver o mundo e, no decorrer dos séculos, como forma de resistência e continuidade na opressão, transformaram-se e converteram-se em matrizes partícipes da construção de um novo sistema cultural e linguístico que nos identifica como brasileiros. (CASTRO, 2012, p. 15).

Entendemos a importância de perceber – à luz das políticas linguísticas – a dimensão da oralidade e musicalidade de práticas caracterizadas como afro-brasileiras, vista, como alertado por Queiroz (2002), a precariedade de estudos linguísticos que se ocupem de temática. Assim, pensamos, na esteira da revisão bibliográfica que Queiroz (2002) apresenta, ser premente superar os estudos – tanto no campo linguístico como no antropológico ou histórico – que buscam apenas

93 Ainda que utilizemos a designação “afro-brasileiros”, o fazemos tendo em vista a problematização de “afro hifenizados”, o que, para Stuart Hall e para Paul Gilroy, é uma exclusão dos negros da história da nações. As implicações políticas de se utilizar a noção de “afro-brasileiros” é que, no Brasil, um lugar exclusivo-inclusivo é dado a esses sujeitos. Contudo, sendo a própria nação uma categoria questionável – entre diversas categorias que acabam sendo empregadas neste trabalho – o que tentamos, aqui, é mover-nos entre elas para explicitarmos questões específicas – da oralidade e da musicalidade e do seu papel no contexto afro-brasileiro – entendendo os limites deste trabalho diante da série de complexificações e problematizações que se fazem necessárias quando abordadas tais temáticas.

a “influência” negrafricana no Brasil, como se tal brasilidade se desse aprioristicamente, e os negrafricanos trazidos em regime de escravidão para o Brasil lhe fossem uma exterioridade.

Sobre a oralidade, observamos aqui um tensionamento: se atualmente não podemos pensar em uma oralidade primária (ONG, 2005 [1982]), ou seja, na oralidade das referidas práticas discursivas como única materialidade para realização de tais discursos (antes sendo o caso de uma continuidade entre as modalidades oral e escrita, ou, no mínimo, coexistência),⁹⁴ também as práticas orais e a cultura oral praticadas por indígenas brasileiros, africanos ou afro-diaspóricos foram, historicamente, o mote para a colonial caracterização de tais sociedades como campos simbólicos menos abstratos e mais contingentes e místicos – inferiores ao pensamento científico – primitivizando-as e tomando-as como menores cognitivamente (MARCUSCHI, 2008). Outra perspectiva que deve ser problematizada é aquela que romantiza a cultura oral, tomando-a como paradisíaca ou “filha da natureza” (FINNEGAN, 2008), obliterando as suas especificidades culturais. Por outro lado, no interior das investigações que abordam as complexas relações entre escrita e oralidade, encontramos algumas problematizações que trazem à tona questões próprias à oralidade. Podemos citar, primeiramente, Olson (2006), que questionou a atribuição de uma suposta maior complexidade e cristalização de sentidos para modalidade escrita, propondo que a escrita, ao atravessar diferentes tempos e espaços, é um terreno de equivocidades que demandam constantes exegeses, diferentemente da oralidade, que tende a desambiguar os sentidos pelo seu contexto de produção, uma vez que

no discurso oral, um conjunto complexo de procedimentos é executado para produzir uma compreensão comum. Essas incluem não apenas a estrutura linguística e elementos prosódicos como acentos e entonações, mas também propriedades paralinguísticas, incluindo o contexto físico, conhecimento prévio compartilhado e identidade dos participantes.⁹⁵ (OLSON, 2006, p. 138, tradução nossa).

94 “Oralidade e escrita são práticas com características próprias, mas não são suficientes para caracterizar dois sistemas linguísticos, nem uma dicotomia.” (MARCUSCHI, 2008, p. 17). Marcuschi traça uma distinção importante entre oralidade e letramento e fala e escrita, visto que, o primeiro par refere-se a práticas sociais e o segundo as especificidades dos registros escritos e orais. Portanto, para o autor só é cabível discernir claramente as particularidades da fala e da escrita enquanto códigos, porque, enquanto práticas sociais, ambas se interpenetram.

95 Original: “In oral discourse a complex set of procedures are play for producing a common understanding. These include not only linguistic structure and prosodic features such as stress and intonation but also paralinguistic properties including the physical context, shared background knowledge, and identity of participants.”

Já Diagne (2012), ao refletir sobre as civilizações africanas enquanto civilizações da oralidade, ou seja, civilizações que transmitem seus saberes tradicionais por meio das especificidades de práticas orais, interroga qual seria a “lógica do oral”, o que lhe seria específico e o que a diferenciaria da “lógica escritutária” – na qual são transmitidos os saberes que chama de modernos. Em questão, tem-se a forma como a oralidade constitui a memória da comunidade, rompendo com a fronteira espaço-temporal. O autor menciona, ainda, que na oralidade está presente “o recurso às imagens e às metáforas e a encenação sob forma de uma história que, a seu termo, traz um ensinamento a reter” (DIAGNE, 2012, p. 332). A essas características, o autor chama de “astúcia da história oral”, ou seja, a particularidade da lógica da iniciação⁹⁶ que, na história oral, constitui a forma de seleção do que é memorável – como, nesse contexto, são selecionados os saberes que deverão integrar o arquivo da comunidade, aquilo que é eleito como o que deve ser perpetuado. Vistas algumas particularidades da oralidade em relação à escrita, para pensarmos práticas linguístico-discursivas marginalizadas por um conceito de língua *stricto sensu* operado por determinadas vertentes da linguística, torna-se imperativo problematizar as implicações dos processos de discursivização e produção de conhecimento sobre as línguas no interior desse campo. Tem-se em questão o fenômeno que Auroux (2015) denomina gramatização. As gramatizações são processos de descrição e instrumentação das línguas, então orais, que passam a dispor de uma escrita que lhe é atribuída desde um ponto de vista eurocêntrico, processo baseado nas gramáticas e nos dicionários, os quais, por sua vez, são produzidos a partir das chaves interpretativas greco-romanas tomadas a partir da relação entre fonema-grafema ou, em outros termos, entre som e letra.

Nesse processo, as línguas gramatizadas e transformadas em escrita são lidas segundo um *script* completamente parcial que as isola de suas dinâmicas enquanto práticas culturais, sociais e comunicativas, criando uma rede de comunicação centrada na Europa (AUROUX, 2015). Assim, não só devemos entender língua como uso e prática social, mas devemos, também, atentar para a metalinguagem que define a “língua” como um construto social, produto de intervenções culturais, sociais e históricas (MAKONI; MEINHOF, 2006, p. 194). Sobre a relação política entre oralidade e escrita em África, Makoni e Meinhof (2006) problematizam alguns fatores das políticas de letramento nesse continente, mostrando que seu impacto foi o de um “retalhamento” das formas orais de língua – isso é, a redução de línguas à sua forma escrita.

96 “Releva-se o primeiro nível, ao qual cada um pode aceder, os provérbios, os ditados, os contos e mesmo, num certo sentido, a história. O próprio núcleo central mais profundo é constituído pelo saber iniciático que, ele próprio, comporta graus” (DIAGNE, 2012, p. 334).

Alegamos que, no aparato colonial, os estudos sobre a linguagem e as questões linguísticas desempenharam um papel decisivo de “controle, dominação, subjugação e subversão” (SEVERO; MAKONI, 2015, p. 18). As políticas de gramatização e letramento construíram relações e conflitos e instituíram conceitos de língua nos contextos pós-coloniais, privilegiando determinadas práticas linguístico-discursivas em detrimento de outras. Buscamos observar, aqui, a priorização das práticas de escrita na construção de uma concepção colonial e colonizatória de língua, em detrimento de práticas orais. Errington (2014) afirma que, nessa colonialidade da linguística, complexas situações de linguagem são reduzidas a representações escritas unívocas, fato que apresenta implicações ideológicas (ERRINGTON, 2014, p. 20).

Nesse contexto, ao mobilizarmos a opção descolonial (MIGNOLO, 2008) para pensarmos as línguas, estamos referindo a um posicionamento crítico que alia a resistência epistêmica à crítica aos padrões logocêntricos de racionalidade que subsidiaram a colonialidade do pensamento (do poder), instituindo o que é conhecer, bem como os métodos legítimos de fazê-lo. No âmbito da linguística, a adoção da opção descolonial demanda, especialmente, uma problematização do conceito de língua empregado pelo campo, privilegiadamente em relação aos fins políticos de tal conceito.

Dialogamos, com isso, com as pesquisas da linguística colonial (AUROX, 2015; MAKONI; MEINHOF, 2006; SEVERO; MAKONI, 2015; MARIANI, 2004; RAJAGOPALAN, 2013; ERRINGTON, 2014), que abordam os processos de produção de epistemologias da linguística em suas dimensões éticas, políticas e históricas. Considera-se, por um lado, as diversas influências que o contexto colonial exerceu na consolidação do campo dos estudos linguísticos (ou seja, as memórias coloniais existentes nas discursivizações sobre as línguas) e, por outro lado, o papel exercido pelos estudos linguísticos no contexto colonial, quando, por exemplo, língua e nação enlaçavam-se em um único projeto de colonização – imposto pela força e pela escrita (MARIANI, 2004).

Neste capítulo, buscamos problematizar como o projeto colonial, ao apropriar-se da oralidade, da vocalidade e da em função de grafemas e da escrita (ou seja, assumindo que conhecer se dá necessariamente na esfera da visão), abordou apenas parcialmente concepções de línguas nos quais tal materialidade sonora torna-se constitutiva e veiculadora de diferentes sentidos. Defendemos que essa linguística colonialmente construída apagou de seu escopo de conhecimento um certo domínio da voz e do corpo importante e necessariamente imbricado em práticas sociais, linguístico-discursivas e performativas, como as do contexto afro-brasileiro.

A parca ressonância na linguística de discurso que assume como pedra de toque questões que digam respeito às práticas linguístico-discursivas orais parece

deflagrar uma certa concepção que toma o caráter oral de determinadas práticas de algumas culturas apenas sob o signo da ausência da tecnologia da escrita, sem considerar as particularidades da oralidade (MARCUSCHI, 2008; MAKONI; MEINHOF, 2006; ERRINGTON, 2014). É preciso que tomemos a tradição oral como uma especificidade, uma visão de mundo, e não apenas como ausência de uma determinada tecnologia. É preciso, ainda, que suplantemos a noção de tradição como contraponto à modernidade (DIAGNE, 2012). A voz e a oralidade produzem sentidos outros que precisamos aprender a ouvir, uma vez que também incidem nos discursos e nas interações dadas nessa modalidade.

Os estudos linguísticos e a escrita: o olhar fundador do objeto

Admite-se, neste trabalho, que a frequente elisão das questões pertinentes à oralidade na sua relação com as africanias no campo de estudos da linguística – seja pela sua submissão ao letramento, seja pela sua análise estrutural e descritiva – ressoa uma dada memória colonial que conserva relações de poder específicas. Severo e Makoni (2015), por exemplo, destacam que, na linguística colonial (especificamente na lusitanização), a Igreja Católica foi agente determinante de produção de conhecimentos linguísticos sobre as línguas ditas “exóticas”.⁹⁷ Sabe-se que o texto, no caso do cristianismo, apresenta a autoridade de escritura sagrada que fixa e perpetua sentidos (CAVAREIRO, 2011; OLSON, 2006). Diante dessa textualidade, portanto, a oralidade e a vocalidade são tomadas como excessivamente corpóreas e contingentes. Conforme Errington, “linguística colonial precisa ser concebida aqui como uma relação de tecnologia (literacia), razão e fé, e como um projeto de múltipla conversão: de pagão para cristão, de fala para escrita e de alienígena para compreensível”⁹⁸ (ERRINGTON, 2014, p. 21, tradução nossa). No que tange à história política das ideias, Caraveiro (2011) associa à perpetuação do logocentrismo metafísico uma perspectiva videocêntrica, caracterizada pelo predomínio da esfera da visão na construção ocidental de conhecimentos legitimados pelo seu valor de verdade. Entende-se que uma concepção de língua

97 Leda Maria Martins, convenientemente, nos fala de ex-óticos como aquilo que, ao escapar à metáfora do ver como conhecer, é exotizado e tomado como exterior à esfera daquilo que se deve conhecer. A autora ressalta, também, o papel da escrita nesse processo: “Nessa ordem, o domínio da escrita torna-se metáfora de uma ideia quase exclusiva da natureza do conhecimento, centrada no alçamento da visão, impressa no campo ótico pela percepção da letra”. (MARTINS, 2003, p. 64)

98 Do original: “*Colonial Linguistics needs to be framed here, then, as a nexus of technology (literacy), reason and faith, and as a Project of multiple conversion: of pagan to Christian, of speech to writing, and of the alien to the comprehensible*” (ERRINGTON, 2014, p. 21).

videocêntrica caracteriza a língua enquanto escrita (sua visualidade), ou enquanto abstração (seja enquanto conceitos puros ou como reflexos do pensamento, característica de vertentes mais cognitivistas).

Filósofos contemporâneos como Jean-Luc Nancy (2011) e Mladen Dolar (2007) têm questionado o predomínio do espectro da visão como um sentido “sensato”, ou seja, capaz de nortear reflexões cartesianas, em oposição e em detrimento da audição, um sentido sensível, logo, “falho” e “enganoso”. Cavareiro (2011) nos chama atenção para o fato de que, uma vez que se está mobilizando sentidos sensíveis, operar com a voz demanda um retorno ao corpo, na busca de sentidos outros que não sejam sentidos lógicos.

Foucault, em *O Nascimento da Clínica* (1977), abordou o poder exercido pelo sentido da visão na conversão da linguagem em discurso racional, quando a precisão do olhar passa a penetrar a opacidade dos corpos, e isso lhe confere valor de verdade: o olhar como o fundador do objeto visto (FOUCAULT, 1977). No caso da linguística, temos como exemplo a abordagem estruturalista de Saussure, que, na tentativa de produzir uma linguística que superasse a “tirania da escrita” (SAUSSURE, p. 40), acabou por tomar os sons da linguagem apenas enquanto “imagens acústicas”. Esse conceito se vincula ao regime de verdade da visão, pois está calcado na relação entre fonemas e grafemas.

No regime de verdade do ver como conhecer, encontra-se, por exemplo, a etimologia de termos como *aletheia*, cujo sentido de verdade é literalmente dado por “aquilo que não está escondido”, ou *theoria*, do verbo *theorein*, que significa “contemplar”; tem-se, ainda, o termo latino *scientia*, que designa “um avistamento que ocorre quando se está tentando ver” (CAVAREIRO, 2011). A constituição da linguística enquanto campo está necessariamente vinculada à sua afirmação enquanto ciência, ou seja, impregnada de uma prerrogativa que Cavareiro (2011) denomina videocêntrica.

Essa constituição científica da linguística em seu formato estruturalista – Saussure (1916) afirma estar esclarecendo os limites da linguística em relação às outras ciências, por meio de uma definição clara do que constitui seu objeto – é abordada por Bordieu em *Economia das trocas linguísticas* (1996), no qual o autor entende que o campo passa a trabalhar a língua/a linguagem como uma finalidade sem fim que confere “[...] os encantos de um jogo formal e inconsequente aos exercícios puros de uma análise puramente externa e formal” (BORDIEU, 1996, p. 19). Nesse jogo estrutural, “[...] a descrição científica mais constatativa sempre corre o risco de funcionar como uma prescrição capaz de contribuir para sua própria verificação” (BORDIEU, 1996, p. 123).

Vinculando a linguística com contextos africanos, Fardon e Furniss (1994) alertam que os “problemas linguísticos” encontrados pela realização de políticas

linguísticas em África são criados justamente pelo prisma linguístico eurocêntrico que entende línguas a partir de um dado regime de produção e legitimação de verdade. Os problemas de que falam os autores dizem respeito à errônea noção de que, peremptoriamente, as línguas e os discursos devem enquadrar-se às chaves interpretativas dadas *a priori*, e não o contrário. Nessas descrições/prescrições/criações de línguas segundo determinadas interpretações, as diferentes implicações assumidas pela oralidade eram eclipsadas, mesmo tratando-se de contextos chamados de “oralidades primárias” (ZUMTHOR, 1990; ONG, 2005[1992]), ou seja, de línguas que não apresentavam a forma escrita. Aliás, a próprio uso do termo “primário” remete para uma hierarquização das formas de expressão.

Podemos estender esse fenômeno diagnosticado por Fardon e Furniss (1994) aos limites da linguística em relação à apreensão da complexidade das práticas linguístico-discursivas perpassadas pela tradição oral, como aquelas vinculadas à matriz cultural e religiosa afro-brasileira. Tais práticas têm sido analisadas, unicamente, em uma chave descritiva e estruturalista, reforçando a relação fonema-grafema problematizada antes. Rodrigues (1933), em sua controversa obra,⁹⁹ coincidentemente, também denomina de “problemas linguísticos” a impossibilidade de se rastrear com precisão os troncos linguísticos das línguas africanas que encontrou no Brasil, dada a fragmentação e interpenetração entre tais línguas no contexto pós-colonial – e ainda, em diálogo com Fardon e Furniss, Rodrigues parece assumir a definição de que uma “língua” é dada *a priori*, definida enquanto unidade e não como as práticas linguísticas com as quais se deparou. No contexto atual afro-brasileiro, verifica-se, por um lado, a existência de certa contiguidade entre a oralidade e o letramento, no qual as práticas litúrgicas afro-brasileiras possuem suas diferentes discursividades – mitologias, cânticos, pontos cruzados e pontos riscados, entre outras semioses – editadas em diferentes meios escritos (PRANDI, 2014; CANTIGAS, 2011). Por outro lado, na dinâmica ritual, cultural e social, e, ainda, na perpetuação de tais discursividades, a oralidade e a musicalidade exerceram papéis fundamentais, seja na esfera religiosa, seja na esfera da musicalidade (CASTRO, 2005; 2012).

Propomos pensar as práticas orais que caracterizam a afro-brasilidade como rastros-resíduos,¹⁰⁰ conceito cunhado por Glissant (2005) para refletir sobre a

99 Nina Rodrigues é assumido como primeiro autor a produzir um trabalho sociológico sobre os negros no Brasil. Contudo, sua obra é permeada pelas teorias antropológicas evolucionistas então vigentes na época e inadmissíveis nos dias atuais (QUEIROZ, 2002).

100 “Contra as reviravoltas dessas velhas estradas já trilhadas, o rastro-resíduo é a manifestação fremente do sempre novo. Porque o que ele entreabre não é terra virgem, a floresta virgem, essa paixão feroz dos descobridores. Na verdade o rastro-resíduo não contribuiu para completar a totalidade, mas permite-nos perceber o indizível em sua totalidade. O sempre novo não é mais o que falta descobrir para completar a totalidade, o que falta descobrir nos espaços brancos

crioulização linguística e cultural antilhana. Acreditamos que para tais rastros-resíduos, estilhaços da fratura da diáspora negro-africana, caberia uma análise que contemple sua potência de desestabilizar as normatizações escritas – Glissant caracteriza a escrita como a modalidade nas quais são produzidas as narrativas atávicas: mitos que se tornam História (escrita com H maiúsculo) após um épico originário e legítimo. Rastros-resíduos são contemplados em seu potencial relacional de criação e crioulização polivalente da escrita e da norma, sem, contudo, produzir síntese. Nesse sentido, pensando em línguas africanas no contexto afro-brasileiro, a tentativa de recompor sua totalidade estrutural enquanto unidade linguística não comporta a sua potencialidade discursiva (veja-se o exemplo de Nina Rodrigues, citado acima). A oralidade é mais do que representações linguísticas codificadas. Trata-se de uma esfera simbólica privilegiada, na medida em que estabelece novas e imprevisíveis relações na dinâmica do “caos-mundo” – noção empregada por Glissant (2005) para representar a imprevisibilidade de relações possíveis no âmbito da oralidade e da crioulidade. Defendemos que a construção de interpretações que tomam a língua e os discursos como objeto no interior de uma matriz videocêntrica (CAVAREIRO, 2011) silencia toda uma rede de performances, de experiências, de memórias e, especialmente, de discursividades e práticas culturais e sociais. Apaga-se, com isso, o papel da linguagem como espaço de práticas políticas. Nesse sentido, silenciar a materialidade sonora da linguagem em função de uma perspectiva videocêntrica e logocêntrica pode também ser visto como uma estratégia política colonial.

Dessa forma, problematizada a esfera que denominamos videocêntrica (CAVAREIRO, 2011) no interior de determinadas práticas da linguística – ou seja, a redução das práticas linguístico-discursivas à escrita – propomos que, para contemplar a complexidade da oralidade, seja necessária uma abordagem interdisciplinar em diálogo com as contribuições de outras áreas de conhecimento, como a literatura, a antropologia, a musicologia e a história, entendendo que o fenômeno da oralidade, em sua complexidade, exige a integração de distintas formas de análise e interpretação.

Linguística, estruturalismo e silenciamento

Esta seção busca problematizar o silenciamento conferido à oralidade na obra seminal da linguística moderna, *Curso de linguística geral* (2006[1916]), de Ferdinand de Saussure. Trata-se de considerar esse silenciamento como um gesto político colonial que afeta as práticas discursivas orais ao submetê-las a uma

do mapa, mas aquilo que nos falta ainda fragilizar para disseminar, verdadeiramente, a totalidade, ou seja, realizá-la totalmente” (GLISSANT, 2001, p. 71).

dada representação. Nesse sentido, é cabível refletir sobre a obra de Ferdinand de Saussure como subsidiária dos fazeres coloniais e políticos implicados em a uma dada representação de língua calcada na abstração. Um caso exemplar do nível abstrato com que a materialidade sonora é tomada é, como já mencionado, sua caracterização em Saussure (2006/1916) enquanto “*imagem acústica*”.

É necessário que sempre tenhamos em mente que a representação de língua como estrutura, ainda que tomada apenas como um fenômeno descritivo e caracterizado por uma suposta neutralidade científica, serve a políticas de língua universalizantes e estruturantes que submetem as manifestações linguísticas pela prática da categorização (BORDIEU, 1996). A categorização de língua, contudo, nunca é neutra, mas politicamente caracterizada (RAJAGOPALAN, 2003).

A despeito de o *Curso de linguística geral* ter sido reiteradamente apontado como uma obra fonocêntrica (DERRIDA, 1973), entendemos que tal fonocentrismo deva ser modalizado, uma vez que a fala observada por Saussure é uma fala virtual, anônima. A fonética moderna, depositária dos conhecimentos produzidos pelo estruturalismo, detém-se no fonema a serviço dos grafemas, ou seja, toma-o por uma entidade relativa, uma vez que considera os fonemas enquanto diferenças produtoras de contrastes que permitem distinguir entidades lexicais, relegando ao plano paralinguístico as diferentes timbrações e prosódias, as variações de altura, intensidade, e duração dos sons, ou seja, os fenômenos fônicos que geram contornos melódicos (RAPOSO, 2006 apud TRAVASSOS, 2008). Assim, de forma ambivalente, apesar da hipótese do fonocentrismo, verifica-se, paradoxalmente, a eliminação do fator oralidade/vocalidade desse aparato metodológico, fenômeno coerente com o silenciamento que entendemos como concernente à esfera da colonialidade que atravessa o campo da linguística

Assim, os sons linguísticos percebidos pela chave estruturalista parecem cheios de uma intencionalidade intrínseca, como se um som tivesse, por si, a vontade de dizer algo. Essa interpretação implica a concepção da voz apenas como instrumento de significado semântico, noção criticada por Dolar (2011). O que Dolar, em sua crítica à linguística da voz recomenda é a busca de aproximações que não tomem a voz nem por excesso (ou resto) da linguagem, nem como apenas meio no qual se realizam os sentidos semânticos.

Finalmente, na linguística estruturalista, o que aqui se coloca em xeque é sobretudo a forma de codificação dos sons da linguagem – interpretados pelas áreas da fonética e da fonologia. Em sua fundamental distinção entre *langue* e *parole* e, ao assumir que é no nível do sistema da *langue* (isso é, da abstração), que a atenção do pesquisador da linguagem deve se ater, o estruturalismo linguístico postula que se deva ignorar a concretude da fala (*parole*), justamente o lugar onde os elementos da voz e da oralidade se realizam e ressoam. O exemplo desse apagamento pode ser dado na seguinte asserção, encontrada na obra fundamental

de Saussure: “o som não passa de um instrumento do pensamento e não existe por si mesmo” (SAUSSURE, 2006, p. 16). Nessa chave de compreensão, portanto, os sons da língua não passam de acessório e acidental. Dessa forma, se somos levados a crer, por diversas razões, que mesmo diante do fato de que a linguística assume ter por objeto a fala, e não a escrita, ela não constitui, contudo, um terreno que propicie refletir sobre a oralidade enquanto evento discursivo, uma vez que se trata apenas dos “sons da fala”, sons reificados, abstratos que não parecem emergir de nenhum falante ou de nenhuma corporeidade.

Ao nos situarmos no interior de uma opção descolonial, para além de problematizarmos a leitura de Saussure sobre os sons da fala, devemos também questionar seu postulado de que “[...] o linguista deve buscar forças permanentes e universais das quais deve deduzir leis gerais que para os fenômenos da história das línguas” (SAUSSURE, 2006[1916], p. 13). Evidentemente, isso diz respeito à construção universalizante de uma ciência calcada nas noções de uno, de total, de verdadeiro.

Lançar-se sobre a linguagem implica dirigir-se a um campo marcado pela complexidade e pela heterogeneidade. A opção descolonial, enquanto crítica de pensamentos colonizadores que, embora tomados por universais, são particulares (MBEMBE, 2014) – o que também quer dizer que historicamente situados e politicamente motivados –, nos oferece meios de questionar esse aspecto da linguística. Butler (1998) afirma que a categoria imposta sob o signo do “universal” é um lugar de disputa política permanente, e que os fundamentos das teorias – aqui os fundamentos de uma determinada linguística – funcionam como o “inquestionável” dessas mesmas teorias, suas bases autorizantes. Dessa forma, questiona a autora: “Como poderemos fundamentar uma teoria ou política numa situação de discurso ou posição de sujeito que é ‘universal’ quando a própria categoria do universal apenas começa a ser desmascarada por seu viés altamente etnocêntrico?” (BUTLER, 1998, p. 16-17).

Esta seção teve por objetivo evidenciar como as concepções estruturalista de linguagem praticadas no interior de algumas frentes da linguística não oferecem uma interpretação suficiente para contemplar a dinâmica de práticas linguístico-discursivas perpassadas pela oralidade. Assim, na próxima seção, buscamos ilustrar a maneira como a matriz colonial influenciou os estudos linguísticos ocultou aspectos importantes das práticas linguístico-discursivas de alguns sujeitos e de línguas.

Práticas linguístico-discursivas afro-brasileiras

Nesta seção, desejamos apontar caminhos teóricos que se alinham à noção de resistência epistêmica, os quais discutem, particularmente, as práticas linguísticas e discursivas caracterizadas como musicais e como da cultura afro-brasileira ou ainda afro-hifenizada nas Américas.

Em termos da musicalidade africana, Gilroy (1993) propõe que artes negras – e, em especial, a música – constituem dispositivos de resistência e de interpenetração nas culturas nacionais que os invisibilizava/ensurdecia. Para analisar esse aspecto, o autor propõe a noção de Atlântico Negro, como representativa de um espaço de trocas, intercâmbios e hibridismos, antítese da fixidez territorial do Estado-nação que excluiu de seu seio os negrafricanos (e suas práticas linguístico-discursivas). Para o autor, no Atlântico Negro, a perspectiva dos sujeitos afro-diaspóricos como mercadorias é substituída por uma nova, na qual os mesmos são agentes de resistência engajados em lutas sociais, discursivas, estéticas e políticas.

A musicalidade negra, para Gilroy, é o principal símbolo da autenticidade racial, sendo uma “transvalorização de todos os valores” (GILROY, 1994, p. 94), conjugando ética, estética, cultura e política. Ademais – semelhantemente à avaliação que fazemos de uma certa linguística em seu apagamento da oralidade e da vocalidade – Gilroy entende que a modernidade excluiu a música de suas análises críticas e encontra padrões distintivos do uso da língua na diáspora africana moderna e ocidental, que dizem respeito à oralidade. Assim:

Pensar sobre música – uma forma não figurativa, não conceitual – evoca aspectos de subjetividade corporificada que não são redutíveis ao cognitivo e ao ético. Essas questões também são úteis na tentativa de situar com precisão os componentes estéticos distintos na comunicação negra. (GILROY, 1994, p. 163).

Um exemplo do papel da musicalidade em relação às práticas discursivas afro-brasileiras remete-se aos trabalhos de Martins (2003), que opera com a cosmovisão da experiência de religiosidade afro-brasileira para criar dispositivos teóricos designados como “exu”, “encruzilhada” e “oralitura”. Ao cunhar o conceito de “oralitura”, Martins (2003) nota que a memória, no caso da religiosidade afro-brasileira, não se realiza nos registros escritos ou na relação fonema-grafema, mas, sim, por meio de “um traço residual estilístico, mnemônico, culturalmente constituído, inscrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade” (MARTINS, 2003, p. 97). Trata-se aqui de pensar em um outro ambiente de grafia e postulação da memória, na inscrição de discursos na voz e no corpo que performatizam a oralidade e as práticas rituais. Martins, por exemplo, questiona

o domínio da visão que caracteriza a escrita, naquilo que já denominamos como “ver para conhecer”:

Nessa ordem, o domínio da escrita torna-se metáfora de uma ideia quase exclusiva da natureza do conhecimento, centrada no alçamento da visão, impressa no campo ótico pela percepção da letra. A memória, inscrita como grafia pela letra escrita, articula-se, assim, ao campo e processo da visão mapeada pelo olhar, apreendido como janela do conhecimento. Tudo que escapa, pois, à apreensão do olhar, princípio privilegiado de cognição, ou que nele não se circunscreve, nos é ex-ótico, ou seja, fora de nosso campo de percepção, distante de nossa ótica de compreensão, exilado e alijado de nossa contemplação, de nossos saberes. (MARTINS, 2007, p. 64).

Martins também explora a maneira como a voz pode ser tomada no interior dos estudos da linguagem:

No âmbito dos rituais afro-brasileiros, a palavra poética cantada e vocalizada ressoa como efeito de uma linguagem pulsional e mimética do corpo, inscrevendo o sujeito emissor, que a porta, e o receptor, a quem também circunscreve, em um determinado circuito de expressão, potência e poder. Como sopro, hálito, dicção e acontecimento performático, a palavra proferida e cantada grafa-se na performance do corpo, portal da sabedoria. Como índice de conhecimento, a palavra não se petrifica em um depósito ou arquivo estático, mas é essencialmente *kinesis*, movimento dinâmico, e carece de uma escuta atenciosa, pois nos remete a toda uma *poieses* da memória performática dos cânticos sagrados e das falas cantadas nos rituais. (MARTINS, 2007, p. 23).

Ressalta-se que as análises de Martins e de Gilroy consideram a dimensão estética das práticas orais afro-brasileiras e afro-hifenizadas, localizando essas práticas em uma dada dimensão interpretativa. Reiteramos, assim, a pertinência de diálogo da linguística com os campos que compartilham do estudo das línguas e dos discursos em diferentes dimensões (como a estética) vista a complexidade da oralidade. Zumthor (1990), por exemplo, propõe uma ciência da voz e da oralidade, que conjugue os conhecimentos das áreas da física, da fisiologia, da linguística, da antropologia e da história. Acreditamos que o diálogo interdisciplinar é válido, tendo em vista que “o movimento transdisciplinar¹⁰¹ [...] direciona seu interesse na ideia de processo, de diálogo e de ação em detrimento da definição de objetos de estudo enquanto produtos, estruturas, ou obras definitivas” (FINNEGAN, 2008, p. 21). O enfoque desliga-se da noção de “arte como produto” para

101 Assumimos que, embora as categorizações “interdisciplinar” e “transdisciplinar” possuam características próprias e determinantes, elas assemelham-se quanto a uma tomada de postura de diálogo e cooperação entre as disciplinas.

observar as práticas dos sujeitos e as subjetividades em questão. Um exemplo de prática oral afro-brasileira é o caso das línguas de santo. Castro (2005) nos oferece uma definição de língua de santo que a toma como um repertório linguístico e simbólico integrado aos diversos elementos das cerimônias sagradas:

[...] compreende sistemas lexicais de antigos falares africanos no Brasil, vindo a constituir uma língua de aspecto sagrado, mas não declaradamente de natureza sobrenatural, porque se acredita tratar-se do idioma nativo da divindade, que, eventualmente, pode vir a ser identificado com uma das línguas de uma nação política africana atual. Dessa maneira, durante a cerimônia litúrgica canta-se para o vodum em jeje-mina, para o orixá em nagô-queto, para o inquice em congo-angola. Tal repertório do domínio religioso comum torna-se lenta e inconscientemente diferenciado pelos seus praticantes, pelo fato de ser habitualmente usado em cerimônias religiosas dessa ou daquela determinada “nação-de-candomblé”. (CASTRO, 2005, p. 83).

Os sentidos e a potência dessas línguas nos contextos rituais, para a autora, residem em suas formulações simbólicas, sendo que, para os envolvidos na comunidade ritual, importa menos a compreensão da denominação dos referentes (isso é, saber o significado literal da cantiga) e mais o saber sobre as regras de uso da canção em que a língua se encontra, como o momento em que ela deve ser entoada e como se dá em relação com a dinâmica ritual. Ademais, se o conhecimento estrutural das línguas, por um lado, pode engendrar posições de poder sacerdotal, por outro, ele não é requisitado dos partícipes dos rituais.¹⁰² Para ilustrar essas práticas orais, abaixo seguem três cantigas que integram o repertório discursivo-musical de diferentes vertentes de religiões de matrizes africanas. As cantigas foram selecionadas em função de figurarem uma certa tradição da música popular e apresentarem zonas de contato entre línguas africanas e o português brasileiro, caracterizando práticas híbridas. Ainda, nesse sentido, a língua hegemônica se torna também um lugar de reconstrução (APIAH, 2007). Não obstante, entendemos que a transcrição escrita, restrita ao texto das canções, não contempla sua totalidade enquanto performance, sendo, portanto, apenas indicativas das práticas que abordamos aqui (FINNEGAN, 2008).

102 Finnegan (2008) atenta para o fato de que, no caso das canções em geral, o conteúdo verbal não está necessariamente veiculando sentidos que devam ser interpretados pelos ouvintes, seja em canções sagradas, seja por meio de palavras referenciais: “tralalás”, “ba-da-uás”, “iê-iê-iês”, ou versos terminados em “oh”, “ah”, “e-iê”. “Em muitos gêneros, é a eficácia sonora da performance aliada às grandes expectativas criadas pelo conhecimento das convenções relevantes e do repertório que moldam a experiência, mais do que o conteúdo verbal cognitivo” (FINNEGAN, 2008, p. 32).

Tabela 18.1 – Cantigas e Pontos Cruzados de Candomblé e Umbanda.

Cantiga de Oxum na umbanda	Cantiga de Iemanjá no candomblé	Ponto de caboclo boiadeiro
Eu vi mamãe Oxum na cachoeira, Eu vi Mamãe Oxum na cachoeira, Colhendo lírio, lírio, ê Colhendo lírio, lírio, á, Colhendo lírio pra enfeitar o seu gongá (bis)	Ferimã, Ferimã, Ferimã, abaizô, Odirá, Odirá, Asobá abaizô. Micaá, Selumbanda queromindi Dí mamãe ê, ê micaia selumbanda Querominda de mamãe ê, micaia, ê Iemanjá assobá, Sobá mi rerê (bis) Sóba mi rerê, ó Dôla Sóba mi rerê (bis)	Eu não sou daqui, Sou marinheiro só, Eu sou do amor, Marinheiro só Eu vim da Bahia, Sou marinheiro só, De São Salvador, Sou marinheiro só.

Fonte: Cantigas (2011).

As cantigas, cânticos e rituais não se circunscrevem ao âmbito das casas afro-brasileiras. A música popular brasileira, especialmente o leque abarcado pelo samba, apresenta uma relação íntima com as práticas que são caracterizadas como da religiosidade afro-brasileira. Embora essas práticas se vinculem a esferas socioideológicas diferentes, não se buscam aqui especificidades que trazem uma distinção entre ambas. Nesse sentido, Castro ([s./d.]) expõe o fato de que a língua de santo é a fonte atual dos aportes lexicais africanos no português, e que a música popular brasileira tem sido seu principal meio de divulgação.

Exemplificando a articulação entre religiosidade e música popular, a *Cantiga de Oxum*, presente na Tabela 17.1, já foi gravada por Mariene de Castro, Zeca Baleiro, entre outros; e o *Ponto de Caboclo Boiadeiro* teve versões gravadas por Marisa Monte, Caetano Veloso, Clementina de Jesus, para citar apenas alguns. É perceptível que, nesses contextos nos quais as práticas linguístico-discursivas culturais, as africanias e os sentidos de cultura popular se interpenetram, gran-

do novos sentidos em uma zona intersemiótica que intercepta estética, religião e política, construindo sentidos que ora visibilizam, ora invisibilizam uma dada afro-brasilidade.

Na tabela a seguir, são apresentadas outras músicas que ilustram a afro-brasilidade na relação entre cultura popular e musicalidade. Essas canções foram selecionadas em função de integrarem diferentes quadros discursivos, em diferentes regiões do Brasil, e por sua musicalidade ser categorizada por diferentes estilos, compondo um complexo quadro musical-discursivo em que os sentidos de afro-brasilidade, música popular, oralidade e língua não são dados *a priori*, mas devem ser contextualizados e vistos caso a caso. As canções abaixo também apresentam diferentes gradações entre a presença de línguas africanas – interpenetradas entre si e com o português brasileiro – novamente caracterizando práticas híbridas.

Tabela 18.2 – Canções da Música Popular Brasileira que Dialogam com as Africanias

Rainha das Cabeças – Metá Metá (Compositores: Kiko Dinucci, Juçara Marçal, Thiago Franca)	Ogum Menino – Glória Bon- fim (Compositor: Paulo César Pinheiro)	Vi Mamãe na Areia – Mariene de Castro (Compositor: Roque Castro)
<p>Awoió ori dori re Iyemanjá cuidou Ade, ala, beijou E encheu o ori de mar</p> <p>Iya orori Mojuba Olodumare</p> <p>Ela é filha de olokun É iya kekerê</p> <p>Iya orori Mojuba olodumare Carregou uma cabeça Sobre o adirê Iya orori Mojuba olodumare Iya orori</p>	<p>Quando o sino bateu na igreja de Doum Catirino diz que no toque do aTor Meu destino brilhou na lança de Ogum menino Foi meu primeiro baticum</p> <p>Catirino diz que eu não era qualquer um E esse sino era o sinal de Olorum</p> <p>Já pequenino eu não tinha medo algum Quando via a covardia eu já fazia zum zum zum Pros Catirino isso não era comum Se é guerreiro e paladino é mano do menino Ogum</p> <p>Catirino cantou: Ogum riscou o seu destino Não vai ser qualquer um Vai ser guerreiro Ogum menino Menino rei Ogum (bis)</p>	<p>Vi mamãe na areia, vi mamãe na areia, Eu vi mamãe nas conchinhas do mar. Vi mamãe na areia.</p> <p>Aprendi samba-de-roda com mãe preta Benedita No tempo que o Rio Vermelho tinha peixe Mariquita.</p> <p>E o terreiro Casa Branca, batia na Barroquinha Quando em Água de Meninos, engenho de cana moia.</p> <p>Quando o terno do Arigofe, reisava na Soledade E no largo dos Aflitos tinha samba de verdade.</p> <p>Quando preta Pixita vendia, seu quitute gostoso com dez tostões se comprava abano de capim cheiroso.</p> <p>E quando o bonde subia o Bomfim com a procissão O Charriot já descia o Taboão.</p> <p>Quando Samuel de Deus no Vapor de Cachoeira Saudava os Santos de Angola no jogo da Capoeira.</p>

A primeira canção, *Rainha das cabeças*, foi composta e gravada por Metá Metá (2012), banda paulistana que se autodenomina “afro *punk*” e integra um circuito alternativo que se expande para públicos mais abrangentes. A canção é do segundo álbum da banda, chamado “Metal Metal”. A segunda canção integra o disco de estreia – *Santo e orixá* (2007) – da cantora baiana Glória Bomfim, com canções de temática afro-religiosa. E a terceira canção, da cantora carioca Mariene de Castro, cantora que também dialoga com as questões de religiosidade e africanias em diálogo com a música popular brasileira.

Sobre as relações entre língua e musicalidade brasileira, é de Castro¹⁰³ (2015) a afirmação de que a língua brasileira é *culturalmente* negra, e que é na oralidade do português falado hoje no Brasil que se verifica a interpenetração das línguas bantas com a língua portuguesa. Em termos estruturais, essa incidência se verifica especialmente no que diz respeito à riqueza das vogais existente na fala brasileira, influência da ausência de grupos consonantais nas línguas do grupo bantu, exemplificada seja pela busca pela estruturação silábica no formato C+V (consoante e vogal)¹⁰⁴ e no aspecto de uma prosódia “cantada”, ou seja, a musicalidade atribuída geralmente à fala do português brasileiro. A autora cita, ainda, o princípio de economia que gera a concordância do plural como em “os menino”, entre outras marcas da oralidade da língua que são frequentemente tomadas na perspectiva do erro, incentivando preconceitos linguísticos. Finnegan (2008) aponta que o estudo das canções pode ser revisto à luz do que a autora chamada de “paradigma da performance”, no qual texto, música e performance operam em conjunto, sem hierarquias. Finnegan problematiza a análise de canções restritas ao paradigma escrito no qual “o modelo mais recorrente foi de associar o ‘sentido’ ao texto e o som à ‘emoção’ ou à música” (FINNEGAN, 2008, p. 18).

Fechamos essa seção trazendo as considerações de Finnegan (2008) que buscam borrar as fronteiras de oposição entre linguagem e música – problematizando-as como etnocêntricas e impraticáveis. A complexificação das oposições entre música e linguagem feita por Finnegan questiona a naturalização de ambos como conceitos em oposição, trazendo a interpenetração da música na linguagem e da linguagem na música:

103 Castro identifica nessa coexistência das línguas africanas na esfera da oralidade do português brasileiro a razão pela qual não se encontram “crioulos” no Brasil: “houve o mesmo tipo de encontro do português arcaico com essas línguas, que eram faladas majoritariamente no Brasil. Em vez de haver um choque, em vez da necessidade de emergir outro falar, um falar crioulo, não: houve simplesmente uma acomodação, devido às coincidências dessas estruturas linguísticas” (Castro, 2015).

104 Caso da inserção de uma vogal onde haveria apenas uma consoante, como em “adquirir” para adquirir ou, ainda, do reforço como em “treis” para três.

Em todo caso, nem “linguagem” nem “música” são conceitos unívocos ou coisas dadas, livres de ambiguidades. Cada uma engloba uma pletora de propriedades distintas e superpostas as quais não podem ser igualmente desenvolvidas – ou mesmo estar presentes – em nenhum exemplo dado. Qualquer oposição entre elas será inevitavelmente tendenciosa, ou seletiva na melhor das hipóteses, referindo-se a apenas alguns dos elementos possivelmente envolvidos. A justaposição corrente e convencional de linguagem e música evoca com frequência uma oposição bastante artificial entre as artes performáticas da música, de um lado, e a supostamente “neutra” linguagem do dia-a-dia, de outro. (FINNEGAN, 2008, p. 32).

Finalmente, esta seção buscou: (i) abordar as questões referentes à oralidade e à musicalidade para a experiência afro-brasileira e afro-americana; (ii) ilustrar as práticas linguístico-discursivas caracterizadas como afro-brasileiras com exemplos de canções atreladas à religiosidade e à música popular; e (iii) discutir as diferentes relações entre língua e oralidade/musicalidade.

Conclusão

Buscamos, ainda que de forma genérica, discutir a maneira como a matriz colonial influenciou/influencia determinados estudos linguísticos e como, nessa relação, foram elididos aspectos determinantes das práticas linguístico-discursivas. Exemplos são as questões da voz, da oralidade e da musicalidade em práticas da nomeada cultura afro-brasileira. Ademais, dentro da noção de resistência epistêmica e de opção descolonial, buscamos, aliando crítica e política, fazer uma leitura crítica de certos fazeres da linguística enquanto disciplina historicamente situada e, por outro lado, explorar outras formas de conhecer que interpelam distintos saberes e diferentes visões de mundo.

Defendemos que a abordagem da oralidade, da vocalidade ou mesmo da musicalidade requer um diálogo interdisciplinar entre a linguística, a literatura, a musicologia, a antropologia, entre outras áreas de conhecimento; e que a linguística pode se beneficiar desse diálogo. Entendemos também como importante uma aproximação à noção operada pela musicologia de “multimodalidade”, na qual “o visual, o somático, o gestual, o material – tudo pode fazer parte” (FINNEGAN, 2008, p. 35). Nesse sentido, tampouco a oralidade e a musicalidade podem ser isoladas do contexto multimodal em que são performatizadas (incluindo-se vestuário, práticas, gestualidades e alimentos, no caso da religiosidade afro-brasileira), algo semelhante ao postulado por Roy Harris (1987) quando o mesmo pensa a língua segundo a noção de integracionismo.

Que tipos de reflexão surgiriam quando se toma a língua em uma perspectiva integracionista (HARRIS, 1987), pensando-a para além de uma unidade reificada, como perpassada por um sistema intersemiótico complexo? Que tipos de me-

todologias poderiam ser empregadas e quais discussões seriam pertinentes para uma discussão que mescle ética, estética e política para abordagem das culturas orais? Essas são as questões que propomos como fundamentais para o avanço da aproximação dos estudos da linguística em relação as práticas da oralidade.

Finalmente, concluímos que a oralidade e a musicalidade caracterizadas como afro-brasileiras nos oferecem uma experiência crítica (QUIJANO, 2007) capaz de deslocar os sentidos naturalizados como universais, como aqueles que separam a língua da musicalidade (FINNEGAN, 2008) ou a língua do contexto comunicativo (HARRIS, 1987). Ademais, como Butler nos adverte, tal como a filosofia, a teoria está empenhada em exercer poder (BUTLER, 1998) e, nesse sentido, as reflexões teóricas, éticas e estéticas tornam-se reflexões políticas.

Referências

- APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- AUROX, S. *A revolução tecnológica da gramatização*. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi. 2. ed. Campinas: Unicamp, 2009.
- BATISTA, R. O. Uma história dos estudos sobre a linguagem no Brasil: gramáticas coloniais, diversidade linguística e processos histórico-sociais. *Todas as letras*, v. 13, p. 114-129, 2011. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/tl/article/view/3734/2971>>. Acesso em: 6 set. 2014.
- BUTLER, J. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. In: *Cadernos Pagu*, n. 11, p. 11-42, 1998. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=51196>>. Acesso em: 10 jan. 2016.
- CASTRO, Y. P. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: TopBooks, 2005.
- _____. *A língua brasileira é culturalmente negra: entrevista*. 01 jan. 2015. São Paulo: *Revista de História*. Entrevista concedida a Marcello Scarrone.
- CAVARERO, A. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. 1973.
- DIAGNE, M. Lógica do escrito, lógica do oral: conflito no centro do arquivo. In: *A produção do saber na África contemporânea*. HOUNTONDJI, P. J. (Org.). Luanda: Edições Pedagogo, 2012.
- DOLAR, M. *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial, 2007. 227 p.
- ERRINGTON, J. Colonial linguistics. *Annual Review of Anthropology*, v. 30, p. 19-39, 2001.

- FARDON, R.; FURNISS, G. Frontiers and boundaries: african languages as political environment. In: FARDON, R.; FURNISS, G. *African languages, development and the state*. New York: Routledge, 1994.
- FINNEGAN, R. O que vem primeiro: o texto, a música ou a performance? In: MATOS, C.N.; TRAVASSOS, E.; MEDEIROS, F.T. (Org.). *Palavra Cantada – ensaios sobre poesia, música e voz*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.
- FOUCAULT, M. *A história da sexualidade: A vontade de saber*. 13. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e Gilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- _____. *O nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- GASPAR, E. D. (Org.). *Cantigas de umbanda e candomblé: pontos cantados e riscados de orixás, caboclos, pretos velhos e outras entidades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- GLISSANT, É. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- MAKONI, S. B.; MEINHOF, U. Linguística aplicada na África: desconstruindo a noção de língua. In: LOPES, M. (Org.). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola Editorial, 2006. p. 191-210.
- MAKONI, S. B.; SEVERO, C. G. Discourses of language in colonial and postcolonial Brazil. In: *Language and communication*, v. 34, p. 95-104, 2013. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0271530913000682>>. Acesso em: 27 ago. 2014.
- _____. Lusitanization and bakhtinian perspectives on the role of Portuguese in Angola and East Timor. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, v. 36, p. 151-162, 2015.
- MARCUSCHI, A. *Da fala para a escrita: atividades de retextualização*. São Paulo: Cortez, 2008.
- MARIANI, B. *Colonização linguística*. Campinas: Pontes, 2004.
- MARTINS, L. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras (UFES)*, n. 26, p. 63-81, jun. 2003.
- MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MUDIMBE, V. Y. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde: Edições Pedagogo; Luanda: Edições Mulemba, 2013.

OLSEN, D. Oral discourse in a world of literacy. *Research in the teaching of english*, v. 41, n. 2, p. 136-143, 2006.

ONG, W. *Orality and literacy*. New York: Routledge, 2002.

PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

QUEIROZ, S. Remanescentes culturais africanos no Brasil. *Aletria*, v. 9, 2002. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1297>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1207.dir/12_QUIjano.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2015.

RAJAGOPALAN, K. *Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. São Paulo: Parábola Editorial, 2013.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SEVERO, C.; MAKONI, S. *Políticas linguísticas Brasil-África: por uma perspectiva crítica*. Florianópolis: Insular, 2015.

TRAVASSOS, E. Um objeto fugidio: voz e “musicologias”. In: MATOS, C. N.; TRAVASSOS, E.; MEDEIROS, F. T. (Org.). *Palavra Cantada: ensaios sobre poesia, música e voz*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

ZUMTHOR, P. *Escritura e Nomadismo*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Sonia Queiroz. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.

19

CAPÍTULO

Diversidade linguística em Moçambique

Ronaldo Rodrigues de Paula e Fábio Bonfim Duarte

Universidade Federal de Minas Gerais

Introdução

Este capítulo tem por objetivo apresentar um panorama da diversidade linguística existente em Moçambique. O país, situado na costa oriental da região austral da África, tem o português como língua oficial. No entanto, concomitantemente ao português, geralmente falado como segunda língua, coexistem várias línguas nativas essencialmente de origem bantu. Na África, há várias famílias linguísticas espalhadas pelo continente. Por essa razão, antes de detalharmos a complexidade linguística existente em Moçambique, este capítulo busca demonstrar quais são as principais famílias linguísticas, bem como a sua localização geográfica no continente africano. Interessa-nos demonstrar quais são as principais famílias linguísticas, bem como a sua localização geográfica no continente africano. Interessa-nos em especial lançar um olhar atento ao subgrupo bantu, tendo em conta que a pesquisa, efetuada no âmbito do Laboratório de Línguas Indígenas e Africanas (Laliafro) da UFMG, vem elaborando descrições gramaticais principalmente sobre línguas bantu faladas em Moçambique. Parte dessa produção pode ser acessada por meio do portal na internet, no endereço www.lettras.ufmg.br/portal_laliafro. Outro objetivo deste artigo é apresentar considerações sobre a situação linguística atual e as divergências que há em relação à distinção que se observa entre língua e dialeto. Consoante Ngunga (2004), esse problema acarreta discrepâncias em relação ao número total de línguas existentes no país.

A África e as línguas bantu

A diversidade cultural, étnica e geográfica da África também reflete na grande diversidade linguística que o continente apresenta. Estipula-se que existam cerca de duas mil línguas nativas no continente, o que representa um quarto das línguas faladas no planeta. É importante ressaltar que as várias línguas africanas não se distribuem homoganeamente pelo continente. Nota-se que a região fronteiriça entre Camarões e Nigéria possui grande diversidade linguística. Em conformidade com Childs (2003, p. 21), pode-se afirmar que as línguas africanas apresentam vários fenômenos areais, que não são atestados em nenhum outro continente. De acordo com o autor, as línguas africanas se dividem em quatro famílias: niger-congolês, nilo-sahariano, afro-asiático e khoisan. Na Tabela 19.1, a seguir, retirada e adaptada do trabalho de Childs (op. cit.), apresentamos (i) as principais famílias linguísticas africanas; (ii) o número total de línguas faladas em cada agrupamento; (iii) algumas línguas representativas de cada família; e, por fim, (iv) o número total aproximado em milhões de falantes dessas línguas,¹⁰⁵ as quais possuem estatuto de língua franca em algumas regiões da África. Logo a seguir, a título de visualização e detalhamento da diversidade linguística em África, arrolamos dois mapas, que retratam a distribuição das principais famílias linguísticas africanas, conforme apresentadas na Tabela 19.1.

Tabela 19.1 – Número de línguas entre as famílias linguísticas africanas

Famílias linguísticas	Numero de línguas	Línguas do grupo (número de falantes nativos em milhões)
Níger-congolês	1650	Bambara (3), fula (13), igbo (17), mooré (11), swahili (5), yoruba (20), zulu (9,1)
Afro-asiático (na África)	200-300	Arabic (180, all varieties), amharic (20), hausa (22), oromo (10) somali (5-8), songhai (2), tachelhit berber (3)
Nilo-sahariano	80	Dinka (todos os grupos, 1,4), kanuri (4), luo (3,4), maasai (883 k), nuer (840 k), phylum (total 30)
Khoisan	30-40	Nama (140 k), sandawe (70 k), kung (8-30 k), !Xóõ (3-4 k)

Fonte: Crystal (1995) apud Childs (2003).

105 Quando o número de falantes vier sinalizado com uma letra *k*, a quantidade representada estará em milhares de falantes.



Figura 19.1 – Mapa linguístico da África. Fonte: Crystal (1995) apud Childs (2003).



Figura 19.2 – Mapa linguístico da África. Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fe/Familias_de_lenguas_de_Africa_2.png. Acesso em: 17 ago. 2016.

Conforme se vê nos mapas acima, as línguas classificadas como línguas bantu constituem uma subdivisão do ramo das línguas níger-congolesas da família níger-kordofaniana, de acordo com a classificação proposta por Greenberg (1966). São faladas principalmente na região subsaariana da África, ocupando grande parte da África meridional, central e oriental. Mais precisamente, acompanhando a proposta de Lwanga-Lunyiigo e Vansina (2010, p. 169), podemos afirmar com certa segurança que essas línguas ocupam uma região que cobre a “fronteira marítima nígero-cameruniana, no Oeste, até o litoral fronteiriço somálio-queeniano, no Leste, e a partir desse ponto até as proximidades de Port-Elizabeth, no Sul”.

O *Atlas das línguas do mundo* (1999), citado em Nurse e Philippson (2003), afirma, à época de sua edição, que mais da metade dos cerca de 750 milhões de africanos eram falantes de línguas níger-congolesas, e aproximadamente um em cada três africanos falam línguas bantu. Em conformidade com Greenberg (2010), as línguas da família níger-kordofanianas se subdividem em dois ramos principais. O níger-congo, mais abrangente, com ampla extensão geográfica de falantes de suas línguas pela África subsaariana, e o kordofaniano, localizado essencialmente na região do Kordofan, no Sudão (conforme mostra a Figura 19.3, a seguir). Segundo o autor, um traço gramatical bastante saliente nas línguas dessa

família linguística é a maneira por meio do qual os nomes, adjetivos e pronomes são organizados em classes nominais, as quais provocam intensos efeitos nas morfologias de concordância nominal e verbal.

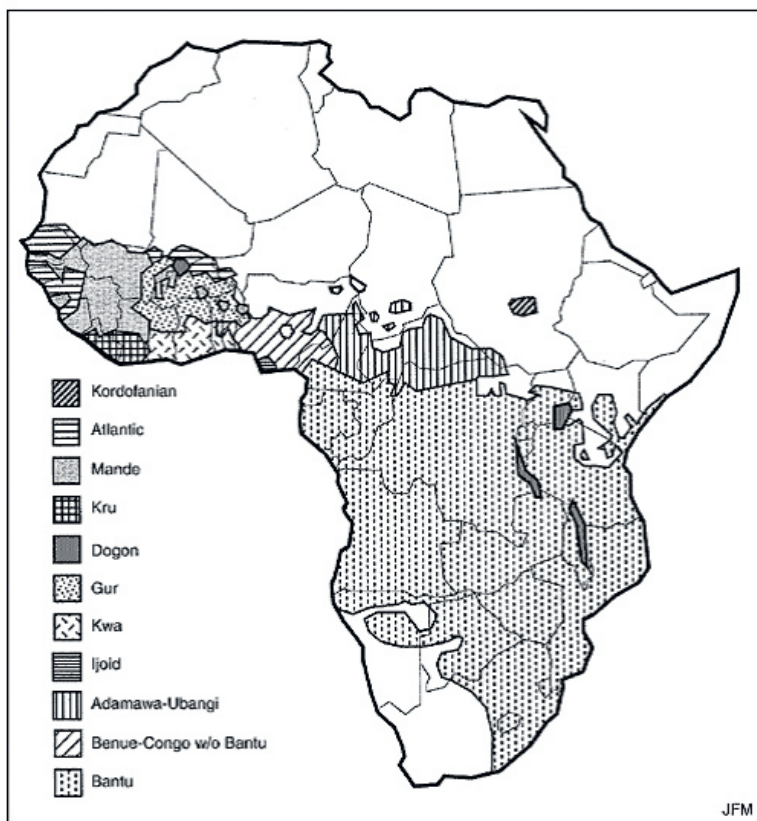


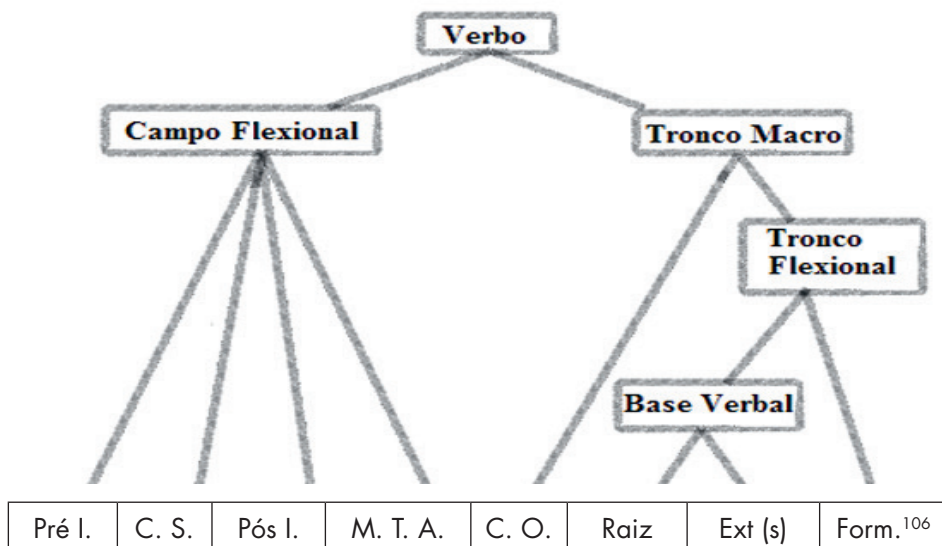
Figura 19.3 – Família niger-congo. Fonte: Nurse e Philippson (2003, p. 2).

O termo bantu, que designa os povos e as línguas, pode ser traduzido como “gente”, “pessoas”, “humanos” e tem sua origem na raiz lexical “ntu”, com o prefixo da classe nominal 2 “ba”, os quais são bastante recorrentes nas línguas da família bantu. Esse termo designativo foi inicialmente proposto por William Bleek (1862) e vem sendo, desde então, utilizado para se referir às línguas que pertencem à família linguística bantu. Destarte, tem sido ainda amplamente utilizado por linguistas, historiadores, antropólogos e por pesquisadores de outras áreas para nomear as línguas pertencentes ao subgrupo niger-congo B, conforme delineado na Figura 19.3.

A hipótese segundo a qual as línguas bantu são bastante aparentadas entre si pode ser comprovada pela percepção de que as diferenças entre elas são sempre

regulares e sistemáticas. Essa sistematicidade e regularidade apontam para uma nítida derivação a partir de uma protolíngua comum. Tal situação descarta qualquer assunção de que as várias características mútuas entre essas línguas, tanto em níveis fonológicos, lexicais, morfológicos e sintáticos, são o resultado de mero acaso. As semelhanças inegáveis das línguas bantu podem ser notadas, por exemplo, pela ocorrência de prefixos que figuram nos substantivos das várias classes nominais. Esses afixos são recorrentes em todas as línguas pertencentes à família linguística bantu e exercem papel crucial nos vários sistemas de concordância que há no âmbito dos sintagmas nominais e verbais.

Também pode ser destacada a regularidade que há em relação à estrutura morfológica do verbo em todas as línguas bantu. Em geral, nessas línguas, o complexo verbal se constituiu como representado na Figura 18.4, a seguir (MEEUSSEN, 1967 apud LEACH, 2010, p. 86). Na reconstrução da estrutura verbal das línguas bantu de Meeussen (1967), o *slot* pré-inicial é ocupado pelo morfema negativo primário ou por conectivos de ligação empregados em orações adverbiais e relativas. Já o *slot* de concordância de sujeito é de fato considerado a parte inicial do campo flexional do verbo. O *slot* pós-inicial é geralmente ocupado pelo afixo que expressa o negativo secundário na língua. Por fim, a última posição no campo flexional é ocupada pela marcação de tempo e aspecto. Por sua vez, o tronco macro constitui os demais elementos da estrutura verbal como os paradigmas de concordância de objeto, a raiz verbal, a(s) extensão(ões) verbal(is) (como a extensão aplicativa, a extensão causativa, a extensão estativa etc.) e o formativo, *slot* este que pode ser ocupado por sufixos que indicam modo (indicativo, subjuntivo etc.) ou aspecto (perfectivo).



Os exemplos¹⁰⁷ arrolados a seguir, retirados da língua shimakonde, buscam exemplificar a coocorrência dos prefixos possíveis nos vários slots descritos na Figura 18.4.

(1)

...	<i>tu-</i>	...	<i>-ndi-</i>	<i>-va-</i>	<i>-tukut-</i>	...	<i>-a</i>
	1p		perf	cn2	correr		v. f.
<i>tundivatukuuta</i> "nós corremos deles"							

(2)

...	<i>tu-</i>	<i>-va-</i>	<i>-tukut-</i>	...	<i>-ile</i>
	1p			cn2	correr		perf
<i>tuvatukutile</i> "nós corremos deles"							

(3)

106 As abreviaturas no referido quadro e exemplos posteriores representam: Pré I.: lacuna pré-inicial; C. S.: prefixo de concordância de sujeito; Pós I.: lacuna pós-inicial; M. T. A.: morfema de tempo e aspecto; C. O.: concordância de objeto; Raiz: raiz verbal; Ext (s): extensões verbais; e Form.: formativo. 1p: primeira pessoa do plural; cn2: classe nominal 2; perf: perfectivo; pimp: passado imperfeito; cn1cx: conectivo de classe nominal 1; neg: negativo; apl: aplicativo; v. f.: vogal final.

107 Esses dados foram retirados e adaptados a partir de Leach (2010, p. 86).

<i>a-</i>	<i>tu-</i>	<i>-va-</i>	<i>-tukut-</i>	...	<i>-ile</i>
neg	1p			cn2	correr		perf
<i>atuvatukutile</i> "nós não corremos deles"							

(4)

...	<i>vá-</i>	<i>Ká</i>		...	<i>- twaal-</i>	...	<i>-a</i>
	cn2	neg			pegar		v. f.
<i>vákátwaala</i> "eles não vão pegar"							

(5)

<i>mwá-</i>	<i>tú-</i>	...	<i>shí-</i>	...	<i>Tángál</i>	<i>-él</i>	<i>-a</i>
cn1cx	1p		pimp		falar	Apl	v. f.
<i>mwátúshítángálééla</i> "o modo no qual nós estamos falando"							

Figura 19.4 – Estrutura verbal das línguas bantu.

Assim como historicamente as línguas românicas derivam do latim vulgar, podemos postular que as línguas bantu possuem uma língua ancestral comum. A diferenciação atual pode ser compreendida como sendo resultado de um longo processo de dispersão que ocorreu após períodos de distanciamento, aliados a fatores sociolinguísticos e culturais peculiares. Adicionalmente, contatos com outras línguas e culturas e características distintas de cada novo ambiente linguístico foram responsáveis por gerar a grande diversificação que há atualmente entre as línguas bantu. A grande extensão territorial, onde as línguas bantu são faladas, revela indícios muito fortes de um processo de expansão migratória que se teria desenrolado gradualmente desde épocas remotas. Nessa linha de investigação, Diamond e Bellwood (2003) argumentam que os grandes movimentos e mudanças de populações desde o fim das eras glaciais foram resultantes do incomum aumento da capacidade de produção alimentícia pelo mundo. Dessa forma, as primeiras comunidades agrícolas que surgiram na região dos povos bantu tiveram vantagens diferenciais em relação às populações que subsistiam da caça e coleta. Consoante Diamond e Bellwood (2003), há três principais vantagens dos povos agricultores em relação aos povos caçadores, a saber: (i) maior capacidade de produção de alimentos, já que o estilo de vida agrícola poderia fornecer melhores subsídios para o crescimento populacional, quando comparado com o estilo de

subsistência baseado na caça e coleta; (ii) a produção local de alimentos permitia aos agricultores levar uma vida sedentária, pré-requisito fundamental para a posterior organização em cidades, a constituição de exércitos e o estabelecimento de uma estratificação social mais elaborada; e (iii) desenvolvimento de maior resistência a doenças infecciosas como a varíola e o sarampo, devido ao contato regular com animais domesticáveis responsáveis pela disseminação dos agentes patogênicos. Tendo em conta esses fatores, uma das principais hipóteses aventada por muitos pesquisadores é que a expansão bantu é engatilhada por uma mudança no modo de vida agrícola, o que, por sua vez, resulta em maior difusão linguística e cultural dos povos bantu. Sobre a expansão dos povos bantu, Posnansky (2010, p. 595) propõe o seguinte:

embora as origens, a época e o modo de desenvolvimento da agricultura africana sejam relativamente controversos, em geral se admite que, à exceção de certas comunidades rigorosamente localizadas no Rift Valley do Quênia, que teriam cultivado o milhete, o início da agricultura, pelo menos na maioria das regiões da África onde se fala o bantu, é contemporâneo do surgimento da metalurgia do ferro. Geralmente também se acredita que vários dos primeiros gêneros alimentícios básicos na África bantu, como a banana frutífera, a colocasia (inhame), a eleusine cultivada e o sorgo, foram introduzidos, em última instância, por meio da África ocidental, ou ainda, no caso da banana, indiretamente, pela Ásia do sudeste.

Diversidade linguística em Moçambique

Situada na costa oriental da região austral da África, a República de Moçambique tem as seguintes fronteiras geográficas: ao norte, faz divisa com a Tanzânia; ao noroeste, partilha fronteira com Malawi, Zâmbia e Zimbábue; ao sul, com África do Sul e Suazilândia; e ao sudeste e nordeste, é banhada pelo Oceano Índico. Dados de 2013 da Undesa¹⁰⁸ aponta que Moçambique possui 24.366.000 habitantes. O país possui 129 distritos divididos em onze províncias, a saber: Niassa, Cabo Delgado, Nampula, Zambézia, Tete, Manica, Sofala, Inhambane, Gaza, Maputo e Maputo-cidade, conforme se vê pelo Figura 18.5, a seguir.

108 Conferir: <<http://www.ethnologue.com/country/MZ>>.



Figura 19.5 – Distribuição geográfica das onze províncias Moçambicanas. Fonte: <<https://gramadavizinha.files.wordpress.com/2011/12/mapa-mocambique.jpg>>. Acesso em: 17 ago. 2016.

Conforme dados apurados a partir de Ngunga (2012, p. 3), podemos afirmar com certa segurança que a situação linguística nesse país é marcada pela existência de uma grande diversidade de povos e línguas. Nesse sentido, assim como a maioria dos países africanos, pode-se considerar que Moçambique é um país multilíngue, tendo em vista que coexistem com o português uma variedade de línguas nativas, todas pertencentes à família linguística bantu. Em consonância com Ngunga, Rego (2012) caracteriza o país com um mosaico de povos, culturas, religiões, etnias e línguas, resultado da convivência de vários povos autóctones (como khoi-khoi e san), oriundos da migração de povos bantu, persas (árabo-swahilis), árabes, indianos, chineses, portugueses, ingleses, franceses, belgas, dentre outros.

Ngunga considera ainda que as línguas bantu constituem o principal substrato linguístico do país, visto que essas são as línguas maternas de mais de oitenta por cento de moçambicanos. Ademais, os dados estatísticos sobre a situação

linguística de Moçambique variam muito, dependendo da fonte a que se consulta, o que dificulta identificar quantas línguas são faladas efetivamente no país. Ngunga (2011, p. 180) nos fornece a seguinte tabela, para termos uma ideia geral sobre quão divergentes são essas fontes:

Tabela 19.2 – Número de línguas Moçambicanas.

Fonte	Ano	No de línguas
Cabral	1975	15
Cardoso	2005	25
Conselho Coordenador do Recenseamento	1983	16
Firmino	2000	24
Katupha	1988	13
INE	2010	21
Liphola	2009	41
Lopes	1999	20
NELIMO	1989	20
Ngunga	1987	33
Ngunga	1992	21
Yai	1983	13

Fonte: Ngunga (2011, p. 180).

Curiosamente, quando se tenta responder à questão sobre o número exato de línguas faladas em Moçambique, o mais seguro, segundo Ngunga, é afirmar que o número total de línguas varia entre 9 e 43. Ainda segundo o pesquisador, faz-se

urgente a realização de um recenseamento linguístico com base no qual se possa saber quantas línguas existem e quais as suas variantes, o que poderia permitir a elaboração de um atlas linguístico do país. Um tal estudo ajudaria também a esclarecer a problemática que há entre línguas e variantes, cuja falta de clareza parece favorecer a proliferação de línguas em Moçambique (NGUNGA, 2012, p. 3).

Na mesma direção, Rego (2012) alega que os principais motivos para a falta de consenso no número de línguas faladas em Moçambique residem em fatores como a falta de critérios de distinção entre língua e etnia, língua e grupo de línguas e língua e dialeto. A falta de trabalhos extensivos de descrição linguística, a pouca literatura existente nessas línguas, além da escassez de estudos dialetoló-

gicos contribuem para um quadro de indefinição na quantidade exata de línguas faladas no país. O autor afirma que apenas recentemente se criou ambiente propício para a investigação das línguas bantu, principalmente por meio de iniciativa da Universidade Eduardo Mondlane (UEM) e do Núcleo de Estudos em Línguas Moçambicanas (Nelimo) e outros órgãos governamentais. Todavia, ainda há escasso número de linguistas dedicados às pesquisas em linguística bantu, o que poderia ser atestado pela averiguação do maior número de trabalhos dedicados à língua portuguesa que são conduzidos na universidade.

Apesar das discrepâncias apontadas na Tabela 19.2, dados oficiais, apurados a partir do recenseamento geral da população realizado em 2007 e divulgados em 2010 pelo Instituto Nacional de Estatística de Moçambique, sugerem que são faladas em Moçambique 22 línguas. A relação completa de cada uma dessas línguas é apresentada na Tabela 19.3, a seguir.

Tabela 19.3 – Línguas faladas pela população de 5 ou mais anos de idade.

Nº	Línguas	Falantes	%	Províncias onde são faladas
1	Makhuwa	4.105.122	25.92	Cabo Delgado, Nampula, Niassa, Zambézia, Sofala
2	Português	1.828.239	11.54	Todas as províncias
3	Changana	1.682.438	10.62	Gaza, Maputo, Maputo City, Inhambane, Niassa
4	Sena	1.314.190	8.30	Manica, Sofala, Tete, Zambézia
5	Lomwe	1.202.256	7.59	Nampula, Niassa, Zambézia
6	Chuwabu	989.579	6.24	Sofala, Zambézia
7	Nyanja	905.062	5.71	Niassa, Tete, Zambézia
8	Ndau	702.455	4.43	Manica, Sofala
9	Tshwa	469.343	2.96	Gaza, Inhambane, Maputo, Sofala
10	Nyungwe	457.290	2.88	Manica, Tete
11	Yaawo	340.204	2.14	Cabo Delgado, Niassa
12	Makonde	268.450	1.69	Cabo Delgado

13	Tewe	255.704	1.61	Manica
14	Rhonga	239.333	1.52	Gaza, Maputo, Cidade de Maputo, Inhambane
15	Tonga	203.924	1.28	Gaza, Inhambane, Maputo, Cidade de Maputo
16	Copi	169.811	1.07	Gaza, Inhambane, Maputo, Cidade de Maputo
17	Manyika	133.190	0.84	Manica
18	Cibalke	102.778	0.64	Manica
19	Mwani	77.915	0.49	Cabo Delgado
20	Koti	60.780	0.38	Nampula
21	Swahili	15.250	0.10	Cabo Delgado
	Outras LM	310.259	1.95	Todas as províncias
	Línguas dos sinais ¹⁰⁸	7.059	0.05	Todas as províncias
	Total	15.833.572 ¹⁰⁹	100	Todas as províncias

Fonte: INE (2010).

As línguas moçambicanas estão distribuídas em diferentes zonas linguísticas, de acordo com a classificação de Guthrie (1967-1971), a saber: zona G, zona P, zona N e zona S. A proposta de Guthrie (1967-1971) para a classificação das línguas bantu está representada na Figura 19.6, a seguir.

109 No original dos dados do Censo são chamadas “línguas dos mudos”. Geralmente designa no plural por que ainda não estão sistematizadas nem padronizadas.

110 Moçambique tem atualmente (2012) cerca de 23.000.000 habitantes.

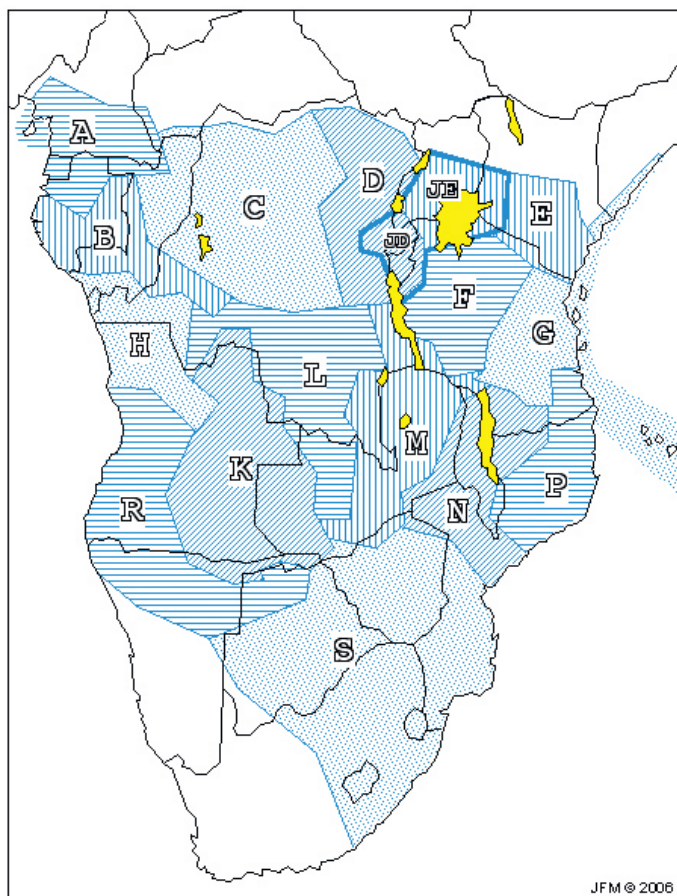


Figura 19.6 – Línguas bantu: classificação referencial de Guthrie. Fonte: <http://goto.glocalnet.net/maho/00images/map_bantu.gif>.

Aqui se faz pertinente tecer alguns comentários sobre essa classificação. A proposta de Guthrie é bastante difundida e utilizada entre os linguistas. Está organizada por áreas cujas línguas representam certa uniformidade ou similaridade de fenômenos linguísticos. São representadas por letras maiúsculas e um código numérico de dois a três dígitos, os quais têm a função de sinalizar a que grupo linguístico determinada língua pertence. A esse código de três ou quatro dígitos ainda pode ser acrescentada uma letra minúscula ao final para indicar um dialeto de alguma língua específica. Para um conhecimento mais acurado dessa classificação, tomemos como exemplo a classificação da língua makonde e de outras línguas que estão na mesma zona linguística, conforme indica a Figura 19.7, a seguir:

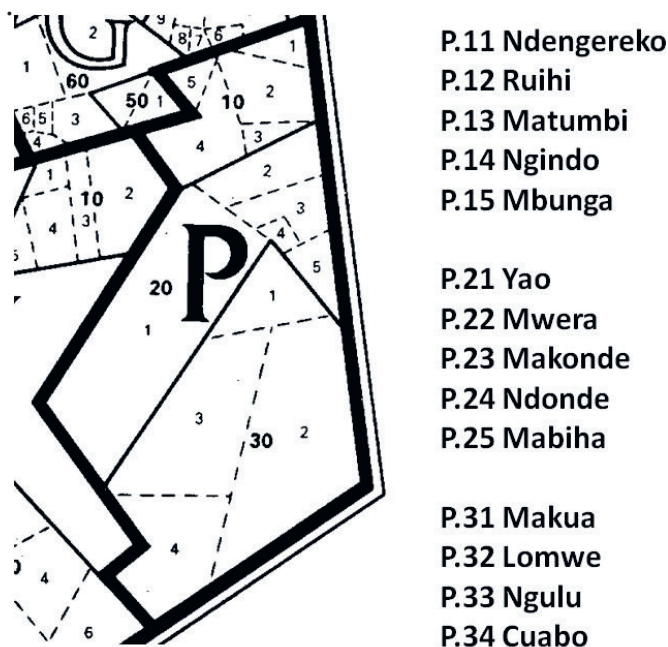


Figura 19.7 – Distribuição das línguas da zona P conforme classificação de Guthrie. Fonte: Adaptado de <http://www.bantu-languages.com/zone_p.html>.

Note que a língua makonde recebe a sigla P.23. Podemos ainda perceber que a zona P está dividida em três grandes áreas distintas: 10, 20 e 30. Essas regiões possuem línguas aparentadas entre si e são codificadas por um número (que, dependendo da variedade linguística de cada região, pode ser de um ou dois dígitos). Assim, o makonde é falado na região 20, especificamente na área representada pelo número 3 dentro dessa região.

Rego (2012), por sua vez, propõe o mapa da Figura 19.8, de autoria de Oliver Kröger. Nele, especifica-se como as zonas linguísticas e grupos linguísticos propostos por Guthrie estão distribuídas pelo país. Nesse mapa panorâmico, constam as zonas de Guthrie e seus grupos devidamente numerados, o qual se constitui de uma lista numerada por ordem alfabética das línguas moçambicanas.

Em termos práticos, devido à sua importância, Rego argumenta que as línguas changana (língua franca falada na região sul), sena (língua franca falada no centro do país) e makuwa (língua franca falada na região norte) figurariam como ótimas candidatas a receber o estatuto de línguas oficiais do país juntamente com a língua portuguesa. O mapa abaixo apresenta as principais zonas linguísticas que estão presentes no território moçambicano.

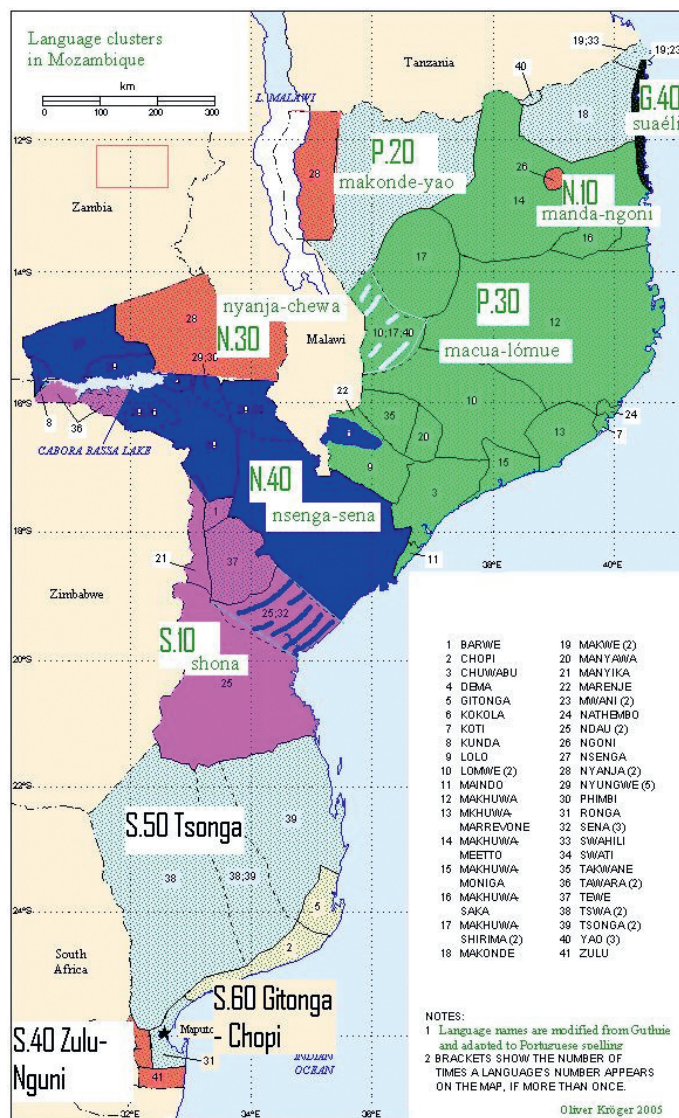


Figura 19.8 – Mapa de zonas linguísticas de Moçambique. Fonte: KRÖGER (2005) apud REGO (2012), p. 17.

Um das características mais salientes das línguas bantu é a classificação dos substantivos das línguas em diferentes classes nominais. Cada classe nominal é regida por um prefixo próprio (geralmente uma classe nominal ímpar forma seu plural com a classe par seguinte). Esses prefixos são responsáveis por desencadear uma série de paradigmas de concordância na gramática das línguas. O quadro da Figura 19.9, a seguir, apresenta as classes nominais que são recorrentes em treze línguas moçambicanas:

Classe	copi	tonga	ronga	changana	tswa	makhwa	koti	chuvabu	nyungwe	nyanja	sená	yao	makonde
1	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-
2	va-	vba-	va-	va-	va-	a-	a-	a-	wa-/a-	wa-/a-	a-	a-/vaa-	va-
3	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-
4	mi-	mi-	mi-	mi-	mi-	mi-	mi-	mi-	mi-	mi-	mi-	mi-	mi-
5	di-	li-	li-	li-/ri-	li-	ni-	ni-	ni-	li-/di-	li-	li-	di-	li-
6	ma-	ma-	ma-	ma-	ma-	ma-	ma-	ma-	ma-	ma-	ma-	ma-	ma-
7	ci-	gi-	xi-	xi-	ci-/xi-	e-	e-	e-	ci-	ci-	ci-	ci-	shi-
8	si-	si-	svi-	svi-	zvi-	i-	i-	i-	bzvi-	zi-/vi-	pi-	vi-	vi-
9	N-	N-	N-	N-	N-	-	Ø	N-	N-	N-	N-	N-	N-
10	ti-	(dzi-)/N-	N-	N-	N-	-	Ø	N-	N-	N-	N-	N-	di-
11	-	-	li-	li-	li-	-	-	-	-	-	-	lu-	lu-
12	-	-	-	-	-	-	-	-	ka-	ka-	ka-	ka-	ka-
13	-	-	-	-	-	-	-	-	tu-	tu-	tu-	tu-	tu-
14	u-	wu-	(v)u-	wu-	u-	o-	o-	o-	u-	u-	u-	wu-	wu-
15	ku-	gu-	ku-	ku-	ku-	o-	o-	o-	ku-	ku-	ku-	ku-	ku-
16	ha-	ha-	ha-	ha-	ha-	va-	va-	va-	pa-	pa-	pa-	pa-	pa-
17	ku-	gu-	ku-	ku-	ku-	o-	o-	o-	ku-	ku-	ku-	ku-	ku-
18	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-	mu-
21			ji-	ji-									

Figura 19.9 – Quadro com prefixos das classes nominais de línguas moçambicanas. Fonte: Siteo e Ngunga (2000, p. 120 apud REGO, 2012, p. 48).

A hipótese corrente é que as classes nominais possuem motivações semânticas, que remontam ao protobantu. Rego (2012) aponta que as classes nominais 1 e 2 geralmente se referem a seres humanos, personificados ou divinizados, nomes próprios, termos de parentesco etc. Já as classes nominais 3 e 4 geralmente reúnem designações de plantas, árvores e objetos diversos. As classes 5 e 6 referem-se à designação de partes do corpo humano, animais domésticos, frutos, portuquesismos, nomes não contáveis e termos de parentesco. Por sua vez, as classes 7 e 8 agrupam conjuntos de coisas, coisas pontiagudas, objetos e referências a aumentativos e a depreciativos. As classes 9 e 10 compreendem nomes atribuídos a objetos diferenciados, animais domésticos, nomes diversos, exceções e portuquesismos. Já as classes 12 e 13 se referem a diminutivos. A classe 14 consiste de nomes abstratos, não contáveis, objetos de uso corrente e partes do corpo. Já a classe 15 inclui o infinitivo verbal e as classes 16 a 18 denotam diferentes tipos de locativos. Os pares 1/2, 3/4, 5/6 e 7/8 e as classes 15 a 18 são as classes mais comuns entre as línguas bantu.

Considerações finais

A diversidade linguística sugerida pelos dados acima aponta para a urgente necessidade de pesquisas voltadas para as línguas nativas de Moçambique, uma vez que mais da metade dessas línguas ainda carece de descrições gramaticais bem detalhadas. Essa situação se deve ao fato de os estudos linguísticos não terem sido prioridade durante o período colonial, o que explica a escassez de materiais sobre as línguas nacionais. Em suma, nota-se que há uma lacuna que precisa ser preenchida em relação à descrição, documentação e valorização das línguas moçabicanas. Nesse sentido, Ngunga (2008 apud REGO, 2012, p. 15, tradução nossa) observa o seguinte:

a diplomacia internacional, as negociações com outras pessoas podem ser realizadas em qualquer idioma, mas a linguagem de desenvolvimento de qualquer povo é a sua própria língua. Não se admira que depois de muitos anos de uso do latim e do grego como línguas de Ciência nas universidades, os europeus decidiram adotar suas próprias línguas. Foi sob esse movimento que a Alemanha decidiu no século XVIII a mudar a partir dessas línguas para a sua própria língua, o alemão. Assim, Os Africanos e seus amigos precisam investir em educação através das línguas que as crianças africanas já falam simplesmente porque ninguém vai para a lua como uma expedição científica em uma linguagem emprestada, ninguém na Terra se desenvolve sem desenvolver sua própria língua.¹¹¹

É por essa razão que recentemente pesquisadores da UFMG e da Universidade Eduardo Mondlane vêm envidando esforços para um trabalho conjunto no intuito de promovermos a elaboração de gramáticas descritivas, dissertações de doutorado e de mestrado, artigos científicos sobre as línguas bantu faladas em Moçambique, dentre outros materiais de documentação. O objetivo é preencher a lacuna existente em relação ao trabalho linguístico com essas línguas. Resultados recentes dessa parceria podem ser acessados no portal recentemente lançado pelo Laboratório de Línguas Indígenas e Africanas da Faculdade de Letras da UFMG, cujo endereço é www.lettras.ufmg.br/portal_laliafro.

111 The international diplomacy, the negotiations with other people can be undertaken in any language, but the language of development of any people is their own language. No wonder why after many years of use of Latin and Greek as languages of Science in the universities, the Europeans decided to adopt their own languages. It was under this movement that Germany decided in XVIII century to shift from those languages to their own language, the Deutch. So, the African and their friends need to invest in education through the languages the African children already speak simply because nobody goes to the moon as a scientific expedition in a borrowed language, no people on the earth will be developed without developing their own language (NGUNGA, 2008 apud REGO, 2012, p. 15).

Referências

- BLEEK, W. H. I. *A comparative grammar of south african languages – part 1: phonology*. Cape Town: J. C. Juta; London: Trübner & Co., 1862.
- _____. *A comparative grammar of south african languages – part 2: the concord*. Cape Town: J. C. Juta; London: Trübner & Co., 1869.
- CHILDS, G. T. *An introduction to african languages*. Philadelphia: John Benjamin's, 2003.
- CRYSTAL, D. *The Cambridge encyclopedia of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- DIAMOND, J.; BELLWOOD P. Farmers and their languages: the first expansions. *Science* 300, p. 596-603, 2003.
- DUARTE, F. B. Tense encoding, agreement patterns, definiteness and relativization strategies in Changana. In: BOKAMBA, E. G. et al. (Ed.). *Selected proceedings of the 40th annual conference on african linguistics*. Somerville: Cascadilla Proceedings Project, p. 80-94, 2011.
- GREENBERG, J. H. *The languages of Africa*. Indiana: Indiana Univ., 1966.
- _____. Classificação das línguas da África. In: KI-ZERBO J. (Ed.). *História geral da África I – metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília, DF: Unesco, 2010. p. 317-336.
- GUTHRIE, M. *Comparative Bantu: an introduction to the comparative linguistics and prehistory of the Bantu languages*. Farnborough: Gregg International, 1967-1971. v. 4.
- KRÖGER, O. *Algumas notas gramaticais sobre a língua emakhuwa*. Nampula: Sociedade Internacional de Linguística, 2005.
- LEACH, M. B. *Things hold together: foundations for a systemic treatment of verbal and nominal tone in Plateau Shimakonde*. 2010. Dissertação (Doutorado) – Universiteit Leiden. Leiden, 2010. 435 p.
- LOPES, A. J. *Política linguística: princípios e problemas*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1997.
- LWANGA-LUNYIIGO, S.; VANSINA, J. Os povos falantes de Bantu e sua expansão In: EL FASI, M.; HRBEK, L. (Ed.). *História geral da África III: África do século VII ao XI*. 2. ed. Brasília, DF: Unesco, 2010. p. 169-196.
- MEEUSSEN, A. Bantu grammatical reconstructions. *Africana Linguística*, Tervuren, v. 61, n. 3, p. 79-121, 1967.
- NGUNGA, A. 2012. “Os desafios da investigação linguística em África: o caso de

Moçambique”. In: *A Pesquisa na Universidade Africana no Contexto da Globalização: Perspetivas Epistemológicas Emergentes, Novos Horizontes Temáticos, Desafios*. São Paulo: CEA-USP.

_____. Monolingual education in a multilingual setting: the case of Mozambique. *Journal of Multicultural Discourses*, v. 6, n. 2, 177-196, 2011.

_____. 2008. “The role of african languages in the development of the continent”. In: *Special WOCAL 6 – World Congress of African Linguistics*. São Paulo, p. 11-15, 2008.

_____. *Introdução à linguística Bantu*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2004.

NURSE, D.; PHILIPPSON, G. *The Bantu languages*. London: Routledge, 2003.

PAULA, R. R. *Aspectos de morfossintaxe shimaconde*. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – UFMG, 2016. 180 p.

POSNANSKY, M. Introdução ao fim da pré-história na África subsaariana. In: MOKHTAR, G. (Ed.). *História geral da África II – África antiga*. 2. ed. Brasília, DF: Unesco, 2010. p. 585-606.

REGO, S. V. *Descrição sistêmico-funcional da gramática do modo oracional das orações em Nyungwe*. 2012. Dissertação (Doutorado) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.

SITOE, B.; NGUNGA A. (Org.). *Relatório do II seminário sobre a padronização da ortografia de línguas moçambicanas*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2000.

20

CAPÍTULO

***Cofé coiobi pi:*¹¹² ativações simbólicas de africanidade/angolanidade no cotidiano e a festa como catalisador de sentidos de refugiados “angolanos”**

Charles Raimundo
PPGAS/UFSC

O trabalho que segue está orientado pela pesquisa etnográfica realizada entre 2011 e 2012 com um grupo de refugiados “angolanos”¹¹³ na cidade de Itajaí, Santa Catarina.¹¹⁴ Nesse período, acompanhei o cotidiano de refugiados/as da guerra civil angolana (1976 a 2001) e suas relações com a cidade de “assentamento” de

112 Trecho da conversa com seu Adriano (76 anos) quando falava algumas palavras que sabia de umbundo/crioulo. A tradução, segundo ele, seria algo como: *qual sua terra?* É interessante ressaltar que seu Adriano pertence a geração mais velha que veio ao Brasil, porém, é natural de Cabo Verde, migrando para Angola aos 16 anos por questões econômicas. Esse dialeto aprendeu com companheiros de pesca nativos de Angola.

113 Optei por colocar “angolanos/as” pois apesar da festa e do reconhecimento como angolanos, a comunidade se constitui por uma primeira geração – pais quando chegaram ao Brasil – de angolanos e cabo-verdianos; filhos na chegada, segunda geração – todos angolanos; e os filhos destes, terceira geração – brasileiros.

114 Este artigo é um desdobramento da dissertação *Remando no mesmo bote: a experiência diaspórica de “angolanos/as” refugiados/as em Itajaí/SC e seus desdobramentos identitários*. PPGAS/UFSC, 2013. Trabalho que faz parte da linha de pesquisa diásporas africanas do Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas/NUER.

forma mais ampla. Antes de mais nada, agradeço a essa comunidade pelo diálogo e apoio que me proporcionaram.

Nas linhas que seguem, apresento a construção de uma identidade processual conquistada e perpassada por diferentes estímulos provenientes da situação de exílio, de uma vida em diáspora. Para tanto, é necessário ter em vista a relação que travaram e travam com os Estados-nação – de origem (Angola), de colonização (Portugal) e acolhimento (Brasil) – como princípio de organização e pertença, balizando as escolhas, afinidades e atitudes pelas quais querem ser considerados/avaliados/julgados (Barth, 1998). Nesse sentido, é perceptível uma série de afinidades que definem as “bordas” do grupo por um lado, e por outro como escolhem traços diacríticos que os diferenciam e os localizam dentro da sociedade pluriétnica brasileira.

Ao longo do século XX, o Brasil mudou – ao menos no plano discursivo de Estado – a assimilação como ideia de integração, abolindo diferenças, pela marca de um país da diferença como base nacional. Se antes no Brasil não existiriam negros, índios ou brancos, mas, sim, brasileiros, todos misturados no cadinho das raças fundadoras – negros, índios e europeus/portugueses (Freyre, 2006), tal pensamento é substituído pelo direito à diferença garantida pela Constituição de 1988. Segundo Manuela Carneiro da Cunha, esta seria a marca do *aggiornamento*¹¹⁵ da cosmologia brasileira (2009). E para que essa cosmologia, essa atualização, desse resultado, era necessário que o país tivesse muitas coisas em comum, entre elas o esquecimento também de muitas coisas, causando paradoxos em seus conceitos e definições, onde incoerências na nacionalidade apresentam-se *sui generis* (Anderson, 1991). A questão de negros, quilombolas e indígenas seria um exemplo disso, ora símbolos da luta e identidade nacional, ora um empecilho ao progresso. Entretanto, o discurso nacionalista brasileiro pode ser sedutor quanto a seu respeito e valorização da pluralidade, ou mesmo da mistura, enquanto exemplo harmônico de convivência.

Na fala da interlocutora Graça Lweji (48 anos), professora do ensino fundamental, quando me contava o que mais gostava no Brasil, afirmava que a diversidade que encontrara aqui é a maior riqueza do país:

O que eu mais gosto no Brasil é a pluralidade. Aqui é japonês com negro, branco com índio e etc. eu gosto dessa pluralidade. Na Alemanha você não encontra essa pluralidade.

115 Uma tradução literal do italiano seria atualização. Foi utilizada pela Igreja Católica no concílio do Vaticano II (1959), visando adaptação e a nova apresentação dos princípios católicos ao mundo atual e moderno. Enciclopédia Católica Popular (<http://www.ecclesia.pt/catolicopedia/>). Acesso em: 20 nov. 2012.

Nesse sentido, podemos cruzar a ideia prescrita pelo discurso nacionalista do Estado brasileiro em contra-ponto – não necessariamente contrário – com a percepção de uma realidade nacional por uma visão estrangeira africana. Fenômeno que certamente demonstra a diversidade encontrada no Brasil e os contextos em que viriam suas “originalidades”, travando um interessante confronto entre tipos de tradição e suas invenções.

De forma alguma quero parecer leviano e considerar invenção como algo que soasse aqui como falso. Pelo contrário, a invenção não se dá a partir de um mundo fantasioso, mas, sim, de uma experiência vivida. É na relação que nos inventamos. “E se criatividade e invenção emergem como as qualidades salientes da cultura, então é para elas que nosso foco deve voltar-se” (WAGNER, 2010, p. 46). Só não devemos ser inocentes quanto à construção de discursos e seus efeitos, como estratégias de controle social e manobra política, neste último caso, considerando o jogo entre cultura e a “cultura” (CUNHA, 2009).

Feitas essas breves relações, convido o(a) leitor(a) a pensar as diferenças que definem a angolanidade dentro do território brasileiro, elaboradas em situação de refúgio, observando as afinidades utilizadas como critérios de pertença, e, nesse caso, a cultura de posição étnica, marcada pelo nacional, ao contrário de se diluir na população local ou desaparecer quando na cidade de acolhimento procede justamente no oposto: é afirmado um pertencimento a uma Angola com aspectos diaspóricos, e nesse movimento envolvem-se a colonização portuguesa, o Estado-nação pós-colonial e Brasil. Relações que permitem uma triangulação Angola/Brasil/Portugal. África, América e Europa.

Não é de intenção discorrer sobre essa larga história e suas multiplicidades comunicativas no curto espaço deste artigo, por isso, centro a discussão entre os dois lados do Atlântico, mais especificamente Angola/Brasil. Nesse processo, é perceptível que existe uma produção de tradições mencionadas pelos interlocutores, sejam elas nostálgicas ou de principio (PEREIRA; GOMES, 2010), e que, longe de se apagarem, observa-se que nunca se apegou tanto às tradições culturais quanto em diáspora (CUNHA, 2009).

Devo acrescentar, obviamente, que esse não é fenômeno isolado, restrito a Itajaí e sua “cidade irmã” de Baía Farta. No entanto, coloco essa situação para inserir algumas pesquisas que versam sobre refugiados angolanos e suas dispersões e ajudam a pensar este artigo. Nelas, diferentes cidades se apresentam como destinos e contextos. Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Lisboa são algumas apresentadas em pesquisas etnográficas, onde torna-se necessário problematizar as “fronteiras”. Entre eles, aponto os trabalhos de José S. Gomes, que aborda, de maneira geral, o “ingrediente estrangeiro” no “ofício do aluno” (2007); e o de Maria Lima e Ramón Sarró, que traz para o debate os trânsitos e seus processos.

Nesse debate, encontra-se a busca por um lugar mais seguro que dá lugar a uma nostalgia quando em sua cidade refúgio, bem como novas conexões (LIMA; SARRÓ, 2006).

Assim como acontece com os/as angolanos/as em Itajaí, existe uma múltipla consciência que perpassa essas experiências de vida e leva essas pessoas a encontrar em seus percursos migratórios e suas vivências aquilo que os tornaram diferenciados em determinados casos, situações (atitudes, referências, pertencimento, ações), e em outros, nem tanto (direitos, trabalho, pertencimento).

Navegando

Antes de continuar essa “navegação” com as experiências diaspóricas e seus efeitos, devo localizar o leitor, por mais breve que seja, na trajetória dessa comunidade. Seu êxodo se deu por conta, principalmente, da transição entre o governo de Portugal e o governo MPLA (1976), tendo em vista que sua província Benguela, localizada ao sudeste de Angola, temia retaliações do grupo liderado por Jonas Savimbi – Unita. Por serem essas famílias compostas por parte mestiços, parte cabo-verdianos, parte MPLA, a situação os obrigou a tomar medidas extremas, de difíceis ações, onde a vida mudara por completo da noite para o dia, literalmente. Na madrugada do dia 5 de novembro de 1975, embarcaram nos pesqueiros do patrão português para quem trabalhavam, com pouquíssimos pertences, “os mais essenciais”, como muitos me disseram, deixando para trás conquistas de uma vida. Durante dezenove dias cruzam o Atlântico para atracarem no porto de Itajaí.

Hoje, ao “navegar” em terras já não tão mais alheias assim, é por meio da memória, transmitida em ocasiões específicas, acrescentada de uma pesquisa e contato com amigos e parentes em Angola, que encontram seus insumos para apresentarem-se como um grupo que não se diluiu ou dilui na sociedade em que se encontram atualmente. Todos exploram a qualidade de estrangeiros em várias áreas de suas vidas, mas não podemos deixar de considerar as marcas da sociedade em que se inseriram e vice-versa, através de espaços comuns e interações do dia a dia.

A seguir, destaco o trecho de uma entrevista que aponta um pouco desse vice-versa de influências que interferem na forma de se colocar no mundo. Sérgio, um interlocutor negro nascido e criado na cidade de Itajaí, vizinho e amigo de algumas famílias angolanas, lembra o momento da “chegada dos vizinhos”. Atuante no segmento religioso de matriz africana local e integrante da Fundação Municipal de Cultura de Itajaí, em nossas conversas, ele aponta o valor que é dado à comunidade que se instalou no bairro por volta da segunda metade da década de 1970, principalmente para o movimento negro local.

Os angolanos contribuíram muito para construção do movimento negro em Itajaí. A questão da vestimenta na ocasião da festa dos angolanos. E antes não tinha isso, eles [movimento negro] não se identificavam dessa forma. Eu acho que essa cultura angolana com essa cultura em Itajaí, que não tem nada de açoriano, que contribui para o negro se identificar mais com a questão afro-brasileira [...] Eu conheço professoras angolanas que trabalham essa questão da raça, da etnia. Acho que elas foram importantes pra construção da negritude, do movimento negro em Itajaí. (Sergio).

Talvez uma dessas professoras mencionadas seja Graça (apresentada anteriormente), que, em conversa, falou sobre a alegria pela conquista de negras e negros no Brasil:

Eu não sei como foi a questão do fim da escravidão em Angola, mas a do Brasil eu aprendi muito [...] chorei com as conquistas do movimento negro, chorei com a conquista das cotas. É uma luta sem armas na mão [...].

Porém, há uma ambiguidade nessas relações políticas militantes.

Por exemplo, dentro do próprio movimento negro, pelo xenofobismo, o fato de ser estrangeira, quando fui uma das delegadas escolhidas. Um povo disse assim: ela é angolana, é estrangeira, o que ela vai fazer na conferência nacional? Então eu briguei pra ir e fui. Então eu vejo que existe preconceito dentro como fora, pois quando fui ser diretora muita gente questionou por eu ser angolana. (Graça).

A trajetória de Graça é expressa em seu cotidiano nas diferentes ações que realiza. Ela traz para seu jeito de viver uma angolanidade/africanidade nas suas expressões, para que os outros identifiquem essas formas de pertença nela, e ela se reconheça nisso.

É difícil de dizer por que é uma emoção, é algo tão vivo dentro de mim que eu não consigo sair disso e ver o que é isso. Entende? Ela é visceral. Se eu botar uma música aqui, até meu sotaque começa a puxar um pouquinho [falou já puxando o sotaque]. Tá no meu jeito de falar, no meu jeito de ser, até no meu olhar, na sala de aula. Me vejo muito angolana dentro do movimento negro. Me visto para contar histórias, boto um turbante [...] tenho muita africanidade dentro de casa. (Graça).

Proponho um paralelo com o raciocínio da autora de *Cultura com aspas* (2009), que inicia em Max Weber o princípio de sua argumentação de que comunidades étnicas são organizações eficientes tanto de resistência quanto de conquista de espaços. E aqui podemos ler espaços para além da geografia. Conquistas de trabalho, institucionais, de lazer e afetivos compõem o quadro de opções, pelo

menos quando pensando os “angolanos e angolanas” de Itajaí. Essas organizações de comunidades são linguagem que adquiriu uma nova função quando em contato intenso. A *cultura de contraste* motiva vários procedimentos, que, assim como a identidade, trabalham em processos de reconhecimento e diferença. Entre os símbolos e as escolhas diacríticas que acentuariam as diferenças e contrastes, podemos encontrar vestimentas, estampas, discursos e a linguagem, alguns acontecendo no cotidiano, outros em datas e eventos específicos e outros, ainda, concomitante nas opções anteriores.

Bem vindo ao Kimbo

A língua, as cores, a música, os sentimentos, gestos e atitudes expressam a angolanidade no Brasil e neste caso analisado. Tive a oportunidade de acompanhar no ano de 2011 a trigésima sexta festa de celebração da independência angolana. Cheguei mais cedo para seguir os preparativos e fotografei a colocação da faixa de boas-vindas estendida em frente à porta do salão paroquial da igreja do bairro São João, que diz: “bem vindo ao Kimbo”. Entre os elementos da cena que me chamaram a atenção, destaco as cores que vestem Joca, presidente da Associação e artista que pintou as faixas dentro e fora do salão. Cores que anunciam o Estado-nação angolano atual e ao MPLA.



Figura 20.1 – Preparativos da trigésima sexta festa de celebração de independência de Angola. Fonte: Foto de C. Raimundo.

A palavra Kimbo, originária do tronco banto, vale uma pequena digressão sobre a língua e linguagem como forma de distinção e identificação. Quando li a palavra, associada a esse contexto, apesar de não ser um falante de qualquer língua banto, conseguia perceber que ela remete a um espaço de socialização, como

festa ou casa. Perguntei a Joca o que significava Kimbo, este me respondeu que era uma palavra em umbundo referente à casa, aldeia. Além disso, também me falou que sua mãe, dona Maria – única nascida em Angola da primeira geração, ou seja, os que chegaram como pais ao Brasil – é falante da língua e era ela a quem recorrem para usar as palavras, apesar de seu Adriano (criado em Angola mas nascido em Cabo Verde) também ser conhecedor do dialeto crioulo.

Nas entrevistas que realizei, foram poucas as palavras fora do português que utilizaram para exemplificar alguma coisa ou que desse significado a alguma parte da conversa. Somente quando questionava sobre a fala “nativa” é que uma língua africana se apresentava. Fora dona Maria, apenas seu Adriano é quem tinha algum conhecimento de uma linguagem extra ao português, pois havia convivido muito com pescadores que falavam praticamente isso entre si.

Foi unânime em todos os encontros, quando perguntava o que facilitou a inserção no Brasil, a questão da língua comum portuguesa, mas, apesar de não ser a língua praticada deles, totalmente diferente do português falado no Brasil, em diferentes falas apareceu a questão do sotaque como ponto de inflexão, reconhecimento e diferenciação. Em um encontro na cozinha da casa de dona Maria, estavam ela, seu filho Joca e eu. Eles contavam sobre a dificuldade de ficar na Namíbia (na época África do Sul, onde atracaram por alguns dias depois de saírem de Angola), onde não conseguiam ver TV e ouvir rádio, pois a transmissão era toda realizada em inglês.

Quando em solo brasileiro, a língua portuguesa falada por eles e elas facilitou, porém não escapou ilesa à “falta de conhecimento dos moradores de Itajai”. Segundo Joca, a língua, apesar de ser portuguesa, causava desconforto em algumas ocasiões, assim como certa afirmação de origem. Mãe e filho comentam diferentes situações sobre o assunto.

Porque se dá alguma coisa na televisão da África, já dizem: – Ó lá na tua terra. E eu digo: – Vocês não estudaram geografia, não? O meu fala português, meu filho, não fala inglês. [...] Às vezes eu vou numa novena e o pessoal lá pergunta: – Lá vocês falam português? E eu digo: – Claro né. Se era uma colônia portuguesa ia falar o quê? Ela até ficou sem jeito. Ela achava o quê, que nós aprendemos bem a nossa língua? (dona Maria).

E é Joca seu filho quem completa:

Falta de conhecimento. Inclusive eu conheci um caminhoneiro na empresa em que eu trabalho. E conversa vai conversa vem, e ele notou que eu falava umas palavras mais carregadas, tanto tempo vivendo aqui a gente perde o sotaque, mas ainda tem palavras que soam, principalmente com S com L, aí ele perguntou: tu és daqui do sul? E

eu disse: não, até sou de bem longe. Ele achou que eu era do nordeste, e eu disse que não, que era de Angola. Aí ele: pô, morei lá cinco anos cara. Ele já não se espantou. Se fosse outro já se espantaria. Então ele tinha um conhecimento. (Joca).

Mas talvez seja seu Adriano quem nos oferece uma boa definição sobre língua na importância do destino e sotaques.

O mais importante é que ficamos numa terra de língua portuguesa, e um dos grandes motivos era que é um lugar que seria acessível para nossas crianças. Essa foi a maior vantagem, em termos da língua portuguesa. A língua é a mesma, o sotaque é que muda. (seu Adriano).

Sobre a língua, a oralidade e a linguagem expressada “de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo e é diferenciador por excelência: não é a toa que os movimentos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais combatem o poli-linguismo dentro de suas fronteiras” (CUNHA, 2009, p. 237).

Em minha pesquisa percebi que não há um dialeto umbundo, crioulo, ou qualquer outro utilizado por eles e elas no cotidiano, mas organizadas por eles/as como uma forma de representação de si mesmo como traços diacríticos, principalmente na festa. A estrutura gramatical e sintática portuguesa dominante é usada com elementos dispersos de um vocabulário umbundo/crioulo para se manterem distintos. O mais interessante nesse caso seria o sotaque como diferenciador do idioma nacional encontrado no Brasil. E não seria o mesmo a acontecer nas diferentes regiões e localidades que distinguem brasileiros e brasileiras de nós mesmos?

Por tanto, as palavras em umbundo/crioulo utilizadas no cotidiano são poucas, mas somada a sonoridade de seu sotaque português, tornam-se importante. O kimbo abre, portanto, suas portas para a festa e para o imaginário “angolano” em Itajaí.

A festa como momento pleno

Anualmente, esse grupo de refugiados organiza por meio de sua associação Anang – Associação de naturais e amigos de Angola – uma festa em celebração à independência de Angola¹¹⁶ – festa que canaliza os esforços de mostrar a trajetória do grupo e seus elementos aglutinadores, principalmente os que apresentam sua angolanidade/africanidade. Tradicionalmente, acontece durante o mês de novem-

116 Ponto paradoxo, pois é a data que marca também sua fuga de Angola.

bro. Durante esse mês, Joca representou a comunidade em programas de televisão e rádio, além de proferir palestras para turmas de ensino fundamental. A festa é o momento pleno de sua angolanidade, e é ali que se exploram e expressam de forma reunida os símbolos e sentidos, onde o grupo organiza-se para tal celebração.



Figura 20.2 – Bolo da festa de independência, 2012. Fonte: Foto de C. Raimundo.

A festa e sua proposta são um pouco daquilo que os(as) “angolanos(as)” transmitem para o público que lá se encontra como e enquanto uma forma de africanidade. Fica evidente para quem chega a intenção de se recriar um espaço que remete à África, em específico a Angola. São introduzidos por eles e elas símbolos como bandeiras, figuras, músicas e roupas do lado de lá do oceano, porém, o discurso e a prática remetem ao Brasil por meio das gerações mais novas que aqui nasceram e devem dar continuidade à “cultura” angolana, logo, bandeiras do Brasil também faziam parte da decoração, assim como uma possível estratégia de aliança entre os dois países que passa pela Anang.

Quanto à associação, há intenções de projetos que seus diretores almejam para o futuro: uma associação comprometida com o social e que sirva de instrumento de integração e auxílio para outros refugiados, em especial, aqueles originários de África e clandestinos, reafirmando sua diferença e servindo como referência em virtude de sua experiência. Tal objetivo revela a amplitude política em ações de solidariedade e companheirismo que a própria existência, hoje, de sua vida comunitária demonstra.

Outra coisa que a gente participa é no conselho da prefeitura, do conselho da igualdade racial, nós temos um membro que faz parte dessas atividades. Aqui em Itajaí são cinco comunidades negras, nós somos uma delas, nós somos a única entidade estrangeira no caso, então nosso principal objetivo seria essa parte social, mas até hoje nós estávamos com projetos pra poder levar pra frente, e hoje até pecamos um

pouco, talvez por falta de tempo de cada um, de cada membro, porque poderia até ser um trabalho melhor no nosso meio mesmo, através da prefeitura, nós já participamos do projeto do conselho que nós somos uma referência para o pessoal que vem clandestinamente da África, a Anang tá como um ponto de referência. Chega algum refugiado, através da prefeitura, através do porto, eles podem nos comunicar, independente de ser angolano, desde que venha da África, o intuito era esse, ser um ponto de referência pra ver até o que eles faziam e fazem com esse pessoal que vieram refugiados, se eram bem tratados, se não eram, a que fim que eles vieram, que grupo étnico eles pertencem. (Joca).

A associação e as pretensões de alguns de seus membros em se tornarem representantes dos refugiados em Itajaí, faz que eles se organizam por meio de uma associação que permite a eles e elas, por meio de suas diferenças com a sociedade brasileira, assumirem um papel na diáspora, o de mediadores entre Itajaí e aqueles que se refugiam ao cruzar o Atlântico, perseguidos ou fugidos. Cruzamento atlântico que me lembra os Agudás, um grupo de ex-escravos que “retornou” à África e lá, por meio de sua brasilidade, permitiu organizar o grupo de forma a ocupar um papel no mercado local (CUNHA, 1985).

Esses “angolanos(as)” e sua cultura forjada na dispersão forçada na ocasião do advento da guerra civil cruzam ambições de manutenção, diferença e constituição política. O mais interessante é que sua produção cultural dá ênfase na continuidade, e não na imutabilidade de seu “produto” (CUNHA, 1985). Ou seja, há uma continuidade, uma recriação, uma “invenção” de certas características, em sua maioria eleitas para servirem de apoio a sua angolanidade, porém, essas não são cristalizadas ou idênticas em sua composição total como puramente angolana, já que vimos que esse grupo é constituído por cabo-verdianos que fizeram parte de sua história em Angola, de angolanos e cabo-verdianos que refizeram sua vida no Brasil. Enfim, essas procedências “culturais” inseridas e articuladas com a postura da “cultura” brasileira, seja por casamentos, descendentes ou convivência com o local, demonstram interatividades encontradas em redes afirmando a dinamicidade da cultura, afastando conceituações culturais essencialistas, em outras palavras, que apontam um certo grau de estereótipo, de exotização daquilo que deveria ser a cultura angolana, africana ou mesmo brasileira. Assim podemos visualizar em suas práticas e ouvir em suas falas, esse encontro causador de novas angolanidades fora de Angola.

Bem diferente de engessarem as composições cotidianas que viviam na Angola colonial, criam novas formas de se relacionar com o Estado-nação angolano e seus símbolos, bem como adotar animais e artes de uma vertente mais “tribalizada” como seus referentes culturais. Mas é no casamento com brasileiros e brasileiras que enxergam sua brasilidade, e é em seus descendentes que depositam a continuidade e entendem que esses já têm em si outra relação com a angolanidade, uma angolanidade carregada de brasilidade.

Futuramente é esse projeto que eu falei pra ti, essa parte social, porque o pessoal que veio de Angola refugiado, por exemplo, nossos pais, estão com idade avançada e estão indo, então se a gente não repor ela, a associação, pode até se acabar, porque não vai ter interesse nacional, ou interesse do próprio nativo que faz parte do grupo, então a associação de naturais e amigos é justamente pra isso, pra não se acabar, porque tem muito descendente ainda. Provavelmente daqui a um tempo só vai haver os descendentes. [...] Alguns participam não diretamente, mas tão sempre no meio, alguns filhos e netos de angolanos que participam das reuniões divulgam nas redes sociais, se preocupam, tem outros que não fazem muita questão porque acham que não é a parte deles, mas tem muitos que ajudam sim. (Joca).

Para complementar esse pensamento, chamo Graça para expressar sua noção de angolanidade/brasilidade, e a questão de continuidade e imutabilidade discutida acima e encontrada em suas falas.

A festa do 11 de novembro, ela vem trazer isso. Nosso grupo nos meses que antecedem a festa, a gente tá voltado pra isso: identidade de Angola, a questão da cultura angolana. Do que trata a identidade? Trata nossa pátria? Que Angola é essa? [...] nossos descendentes têm brasilidade também, é lógico, eles são brasileiros, tá neles. Eles trazem todo recorte do samba, do comer. Isso transmite pra gente também assim como transmitimos nossa angolanidade.

Aqui podemos enxergar que esse grupo, para além do que foi dito até agora sobre suas novas configurações relativas à África, principalmente angolana e cabo-verdiana, desenham uma espécie de novas brasilidades, onde jogam com os acontecimentos e seus relacionamentos que acabam por serem incorporados na sua singularidade. O casamento com brasileiros(as) e seus descendentes nascidos no Brasil carregam consigo singularidades que acabam por trocar com seus pais e companheiros, criando assim, porque não, novas brasilidades.

Recarregar a angolanidade: universo simbólico, sentimentos e ativações

Pensar a diáspora requer um alto grau de reflexão, principalmente se partirmos de um princípio que não existe “tipo ideal” que enquadraria a diversidade de experiências diaspóricas no mundo. Diferentes épocas tomaram o termo, e uma diversidade de significados é compartilhada, incluindo palavras como imigrantes, expatriados, refugiados, trabalhadores convidados, comunidades exiladas, comunidades ultramarinas, comunidades étnicas etc. (CLIFFORD, 1994), são incluídos na produção de culturas transnacionais. Acrescentemos a ideia de que

a palavra diáspora pode se caracterizar pelo local de “assentamento”¹¹⁷ dessas pessoas em terras estrangeiras.

Penso na experiência da escravidão de povos africanos vindos para América. É no lado das Américas que se espalham experiências diaspóricas, onde podemos incluir a capoeira, o rastafarianismo, o rap, o maracatu, o candomblé, movimentos por igualdades, direitos civis etc. Se retomarmos Gilroy (2001), ele demonstra que as diásporas africanas não generalizam tais experiências, mas apresentam um quadro histórico cultural complexo, tomando sentido específico no caso dos escravizados e suas múltiplas experiências em diferentes lugares da América.

Continuando a reflexão com os “angolanos(as)” de Itajaí, uma identidade nacional recém-criada, como a de Angola, que essas pessoas trazem, junto com a identidade portuguesa, cabo-verdiana, para o Brasil, é amalgamada em uma angolanidade construída fora de Angola, que nunca existiu e nem poderia existir em Angola dessa maneira. Desse jeito, observar as percepções dos interlocutores em relação a essa constituição de angolanidade como identidades (identificações) e diferenças de representação, lançadas num jogo de posições de sentimentos internalizados e externalizados relativos ao indivíduo de nossos dias, onde a cultura é uma cultura de confronto desses uns com os outros e de todos com o ambiente físico, tecno-informativos e sociais que os rodeiam, bem como consigo mesmo e seus trajetos antecedentes. “A subjetividade e a autorreflexão são terrenos de negociação dos sujeitos com a cultura objetiva que nos cerca e nos interpela (FORTUNA, 1999, p. 1). Essa cultura que, como projeto, tenta construir um repertório hegemônico, oficial, nacional, é contraposta a experiências da diversidade no cotidiano. Essa cultura sem aspas, nos termos de Cunha (2009), tenta organizar, tenta padronizar, porém, existe uma relação aí, geralmente não harmônica, que acaba por formar as diferentes posições num conjunto maior. Mas é importante salientar que existem fluxos e contrafluxos, moldando e sendo moldados. Entre cultura e “cultura”, existe entre as pessoas e instituições habilidades de se relacionar e qualidades de julgamento. Se pensarmos de forma a encarar essas experiências como organismos (Ingold, 2000), a mão que molda o barro é moldada por ele também.

Contribuindo para as subdivisões do ser Eu, encontramos forças que escapam ao controle da agência dos indivíduos. O mercado material e simbólico contribui para o que Carlos Fortuna (1999) chama de *destruição criadora* de identidades. Tecnologias de informação e a cidade surgem como pano de fundo de uma busca de compreensão de si mesmo e procura por vínculos alternativos, como expressão

117 É importante deixar claro que essa palavra não se limita a lugar; mais do que isso, este “assentamento” se refere a apenas um dos diversos significados existentes no processo de realocação na terra adotiva.

simultânea de resistência e de tendências socioculturais da sociedade moderna. Essa articulação entre indivíduos e coletivos torna-se evidente na experiência de “angolanos(as)” em Itajaí, pois é justamente nessa relação entre mercados, trajetórias e seus diálogos com as fatalidades, mediados por uma cidade catarinense, no sul do Brasil, que percebemos a operação da destruição criadora. A formação da “angolanidade” perpassa por esses elementos.¹¹⁸

A festa busca integrar estes dois “polos” tempo/espaciais, em vista da articulação e apoio de instituições de Itajaí, como a paróquia em que foi realizado o evento e o número de colaboradores da festa, TV e rádio, mostrando alguns diálogos e tessitura de redes potencializados pela divulgação e a vontade de que pessoas, para além da comunidade angolana, participem e desfrutem da “cultura” angolana através da festa, reconhecendo traços de angolanidade nos festeiros e sua associação. Momento em que criam algo que entra em interação, que há algo para trocar com os brasileiros e serem reconhecidos como tendo uma cultura. Em conversas com a professora Ilka B. Leite, ela costumava dizer que toda a teoria cultural fala exatamente disso, de que a cultura não é uma mercadoria, não é um conjunto de traços, não é propriamente uma moeda de troca, mas é por meio dela que as trocas se realizam. Creio que esse movimento se aproximaria mais de uma reinvenção da sua autenticidade cultural. A celebração do novo. Continuidade e rupturas. Nesse processo, os “naturais” e os demais amigos formariam um pacto importante para manter a ideia de angolanos(as) no Brasil.

Podemos ouvir as ativações de angolanidade e a festa como momento pleno de tal configuração angolana.

Assim, nós idealizamos [a festa], mas é eles, os mais velhos que fazem esse mexer conosco. Até tem brasileiros hoje que se tornaram angolanos. Minha amiga que tá aí é isso. A mãe dela aprendeu a cozinhar comidas de Angola, sempre vivia com minha mãe. (Graça).

Nesse pequeno trecho, percebe-se a importância da memória dos mais velhos como detentores de um saber “original”, fomentando assim as peças que constroem a comunidade imaginada, que, somadas a pesquisas sobre a história de Angola, compõem laços e distintividade, contemplados principalmente na festa, seu momento pleno, bem como podemos ver pela fala de Graça, a socialização com os locais de Itajaí e suas trocas. A festa alimenta essa angolanidade religando, ativando e inventando uma maneira – entre os interlocutores, unânime – quase

118 Alimentos, memórias, histórias, saudades, festas seriam exemplos dessas fontes. Ainda dentro disso estariam canais de comunicação direta como viagens de avião, e-mails e telefonemas, esses fazendo parte das tecnologias como a internet.

que cotidiana para sustentar não só o corpo mas também a alma, da mesma forma que se “alimentam” de músicas, fotografias, conversas ou mesmo da saudade.



Figura 20.3 – Jantar servido na trigésima sexta festa de celebração da independência de Angola. Ao fundo, a pintura do pensador (como Joca me apresentou esta), uma estatueta angolana da etnia tchokwe. Na mesa, comidas típicas de Angola e Cabo Verde. Fonte: Foto de C. Raimundo.

Ao menos três aspectos figuram aqui: memória, tradição e experiência, centrais para identidade (FORTUNA, 1999). No que concerne ao último item, à experiência, já não é mais apenas uma experiência nostálgica da terra natal ou de sua jornada à “terra prometida”, mas, sim, uma experiência pautada na vivência em solo brasileiro, presente nas suas falas e ressignificações de costumes, como a própria adaptação de comidas típicas de lá com alimentos encontrados aqui, bem como a agregação de brasileiros(as) a tal culinária. Essa hibridização torna-se o seu elo entre passado e presente, destacando sua condição de detentores de uma angolanidade no vale do Itajaí.

Para finalizar, encontrei e esbocei superficialmente considerações sobre esses sujeitos hifenizados (BHABHA, 1998) encontrados em inúmeras cidades de qualquer continente, que tem sua origem em processos de dispersão que abarcam experiências de mulheres, homens e crianças e seus fluxos de pessoas, bens imateriais/materiais simbólicos, construindo identificações plurais mais que identidades fixas e essencializadas. Compartilhamento de imaginários que aspiram à diversidade em espaços híbridos e de cultura fluida (AREND; RIAL; PEDRO, 2011). Proponho, ainda, encarar a música, fotografia, conversas, cheiros etc. como espé-

cies de alimentos, não só para aqueles que navegam em terras alheias, mas para qualquer ser humano, o alimento para alma.



Figura 20.4 – Ao fundo, podemos ver a mencionada escultura do pensador, representada na pintura realizada por Joca e estendida durante a 36ª festa. Fonte: Foto de C. Raimundo.

Como nos cantos de *Ida e volta* (CUNHA, 1985), aquilo que é constituído no trânsito entre lugares e seus pontos de intersecção dá novos sentidos e contornos, logo, cria novas (re)composições que expressam a cultura.

Temos diante de nossos olhos nativos africanos que fogem dos padrões criados e idealizados no Brasil do que é ser africano, ou ao menos o tipo africano que tentamos refletir para África a partir do Brasil e sua construção nacional. Se bem que não podemos descartar a consequente angolanização destes em virtude do seu movimento de diáspora, expresso principalmente na festa de independência e no elenco de ativações e símbolos compartilhados apresentados aqui, onde os signos predominantes que iremos encontrar são os da nova república de Angola.

Dentro da constituição da angolanidade no Vale do Itajaí, insiro a relação de roupas e comidas na perspectiva de ter apresentado ao(a) leitor(a) a complexidade de sentidos, pois se na última festa em que estive presente destacavam-se trajes de estética de “panos”, por outro, seu cotidiano é marcado pela cultura de trajes ocidentais. Em Angola, se vestiam como ocidentais, porém, na festa desfilam como tais, exemplificando um pouco mais daquilo que venho escrevendo da descoberta de uma angolanidade/africanidade quando fora de Angola, pautada na diferenciação do estilo ocidental, porém, tal representação tem os momentos certos para procederem. Ao contrário dos estereótipos, esse dia não seria um falso “cotidiano”, mas um momento ritual, o momento de celebrar algo muito importante, o encontro consigo mesmo e sua trajetória.



Figura 20.5 – Angolanos de Itajaí, seus descendentes e cônjuges na 37ª Festa de Celebração da Independência de Angola. Fonte: Foto de Graça Lewji Fortes.

Na composição dessa fotografia, podemos observar elementos que recriam uma africanidade brasileira nos arranjos de cabelo, no uso dos panos, batas, calças jeans ou a camiseta do Olodum como marcador de africanidade. Se contrapormos com as falas sobre vestimentas “africanas”, é no Brasil que eles(as) aprendem e utilizam esse recurso.

Referências

- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- AREND, M. F.; RIAL, C.; PEDRO, J. M. (Org.). *Diásporas, mobilidades e migrações*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2011.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. ; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Unesp, 1998.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- CLIFFORD, J. Diásporas. *Cultural Anthropology*, v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994.
- CUNHA, M. C. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- FORTUNA, C. *Identidades, percursos, paisagens culturais: estudos sociológicos de cultura urbana*. Oeiras: Celta, 1999.

FREYRE, G. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.

GILROY, P. *O atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GOMES, J. M. S. *Estudantes na terra dos outros: vivências de angolanos no Brasil*. Belo Horizonte: Tradição Planalto, 2007.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge, 2000.

LIMA, M. A. P. R. P.; SARRÓ, R. (Ed.). *Terrenos metropolitanos: desafios para a antropologia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

PEREIRA, E. A.; GOMES, N. P. M.; *Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade*. In: FONSECA, M. N. S. (Org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

21

CAPÍTULO

Estudantes africanos, interculturalidade e os (des)encantos da vinda e da vida no Brasil

Juliana Okawati

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC

Em um cenário de experiências extras locais, desde a década de 1960, nos deparamos com uma dinâmica particular, em que jovens estudantes africanos chegam ao Brasil determinados a cursar carreiras profissionalizantes nas instituições de ensino superior desse país pelo PEC-G (Programa de Estudantes-Convênio de Graduação).¹¹⁹ Esse tipo de deslocamento pode ser entendido como uma mobilidade específica, haja vista a política internacional do governo brasileiro que incentiva e autoriza esses estudantes a permanecerem no Brasil durante uma temporada de estudos.

Por meio desse programa, e tendo em vista a crescente demanda de formação acadêmica no exterior, podemos dizer que estamos a diminuir as distâncias físicas e a intensificar a comunicação entre os povos. Assim, através da convivência respeitosa e do diálogo, os diferentes grupos podem interagir de forma horizontal e sinérgica, desvendando os encantos que cada cultura pode revelar: “a hibridação como processo de intersecção e transações é o que torna possível que a multiculturalidade evite o que tem de segregação e se converta em interculturalidade” (CANCLINI, 2001, p. 26).

119 Além de África, o programa conta com estudantes provenientes das Américas e Ásia. Centralizamos aqui nas condições daqueles estudantes africanos, que hoje representam a grande maioria no cenário da UFSC.

Conforme aponta Grimson (2011), ainda que a multiplicidade não exista fora da interação, em distinto grau e intensidade, com diferentes fins e meios, necessitamos aludir especificamente à “interculturalidade”. Pois, essa citação faz referência à característica crucial do mundo contemporâneo: a multiplicidade interatua e a interação não anula as diferenças. Como assinala Barth (2003), a diferença se produz na interação, bem como nas intersecções se produzem as apropriações, resignificações, combinações e também resistências, e, desse modo, por meio das reafirmações, se constituem os modos de ser africano no Brasil.

Portanto, tratamos aqui de um processo dinâmico, em que os significados circulam com ações e reações, por vezes inesperadas, das partes, indo desde o fascínio pela diferença imaginada até o estranhamento total e a hostilidade, do encantamento dos estrangeiros com os povos locais até o afastamento e o isolamento diante das rejeições a que estão expostos.

De tal maneira, na medida em que os estudantes africanos conseguem sustentar-se na sociedade que escolheram para viver convivendo com o “outro”, também conseguem manter vivas as suas relações com a “terra de origem”, e, nessas condições, possibilitam resguardar aspectos que remetem aos seus respectivos valores, regras, crenças e atitudes de família.

Não deixa de existir, assim, algo de contraditório e ambíguo nessa situação, que possibilita a esses estudantes se desenvolverem em outras terras, recriando um sentimento de reconhecimento próprio e de pertença tão importantes para a identificação desses indivíduos. Como apontado por Gusmão (2008, p. 8), “o que aprendem e o que esquecem ao permanecer longo tempo, fora de lugar, é hoje o desafio para as autoridades dos países de origem”. A autora ressalta que os estudantes se consideram sujeitos modernos, globalizados e portadores de perspectivas, de valores de outra ordem que se contrapõem aos valores e costumes próprios dos contextos mais tradicionais.

Como salienta Hall (1998, p. 97), “os deslocamentos ou os desvios da globalização mostram-se afinal mais variados e mais contraditórios do que sugerem seus protagonistas ou oponentes”. Logo, como explicar que, mesmo com a próspera ampliação dos fluxos migratórios globais e intercâmbios culturais, tem-se intensificado os fundamentalismos? (GRIMSON, 2011). Segundo Grimson (2011), as culturas são mais híbridas que as identificações, isso é, as fronteiras culturais são as fronteiras de significados, e as fronteiras identitárias representam as fronteiras de sentimento e de pertença. De tal modo, as práticas culturais cruzam fronteiras que as identificações reproduzem e reforçam. Além disso, o fato de interagirem com alguns aspectos de uma determinada cultura não implica necessariamente em ter uma identidade em comum.

Desse modo, o grupo de estudantes se sobressai por revelar e assumir para

si distintas características pré-identificadas aos diferentes subgrupos de pertencimento em seus locais de procedência, que, por sua vez, são compostos pelos mais variados perfis individuais, assumindo seu caráter relacional e situacional. Sobre essa qualidade multisituacional, Hall (2003) destaca que estas formas de identificação estão introduzindo novas negociações identitárias que ora reduzem, ora ampliam os significados, como, por exemplo, ser estudante da UFSC, ser estrangeiro, ser africano, ser negro etc.

Finalmente, a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca é uma profecia autocumpridora – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. A demanda da identificação – isto é, ser um *para* um Outro – implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade. (BHABHA, 2010, p. 76.)

Sendo assim, ao chegarem ao Brasil, comumente esses jovens são recebidos pelo “outro” a partir de um tratamento homogêneo, portador de identificações genéricas e simplistas, sejam elas primordialmente relacionadas à procedência, à condição de estrangeiro e também à ‘raça’, enquanto categorias simbólicas e sociais.

A definição exógena recobre todos os processos de etiquetagem e de rotulação pelos quais um grupo se vê atribuir, do exterior, uma identidade étnica. Quando ela trabalha sozinha, define uma situação em que uma identidade é atribuída a coletividades a quem se nega simultaneamente o direito de elas mesmas se definirem (WALLERSTEIN apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 142).

Pelas vozes apresentadas dos estudantes, e em suas narrativas, percebe-se que conceber as identidades em seus grupos de convivência, no interior das dinâmicas processuais, acaba de certa forma direcionando esses estudantes na incorporação de novas identidades. Isso posto, depara-se aqui com o que denomino de reapropriação identitária desses sujeitos, uma vez que a “identidade africana” prevalece dominante nos discursos exógenos, refletindo na sua própria autoidentificação que incorpora tal “africanidade”.

De tal modo, se admite a “comunidade africana”¹²⁰ como forma de organização social em que seus membros se identificam e são identificados como tais

120 É importante ressaltar que o uso do termo “comunidade” remete aqui a um forte senso de identidade grupal homogeneizador (HALL, 2003), que passa a existir a partir de sua chegada ao Brasil. Contudo, quando se referencia a esta, não se trata de aplacar suas diferenças culturais e individuais, mas, sim, de expor uma situação compartilhada da vivência na cidade de Florianópolis, e, nesse caso, na UFSC.

pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias de mesma ordem (BARTH, 1969 apud CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Nesse sentido, como apresenta Carneiro da Cunha (2009, p. 239), a construção dessa identidade étnica do grupo remete a tradições ideológicas, “elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou”.

Portanto, se é aqui no Brasil que angolanos, moçambicanos, guineenses, cabo-verdianos, camaronenses etc. passam a ter “África” como meio de encontro de identidades e de interação entre si, é aqui também que se (re)encontram, criando vínculos com seus pares, a partir de diferentes perspectivas, refletindo-se em “Áfricas” contextuais. Assim, ao mesmo tempo que “aparentemente” quebram-se as fronteiras dos Estados-nação, a partir daí, surgem também outras relações de oposição dialética – “Nós e eles” – correspondida por africanos e brasileiros, negros e brancos, estrangeiros e locais etc., instaurada junto à problemática que permeia a ideia da origem comum e da saliência que recobre o conjunto dos processos pelos quais os traços étnicos são realçados na interação social (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

(Des)encantos da vinda e vida no Brasil

A “comunidade africana” se sobressai por revelar e assumir para si distintas características pré-identificadas aos diferentes subgrupos de pertencimento em seus locais de procedência, que, por sua vez, são compostos pelos mais variados perfis individuais. No entanto, quando chegam ao Brasil, defrontam-se com imaginários essencialistas sobre o continente africano e os provenientes deste. O tom da supremacia transparece na visão eurocêntrica da modernidade frequentemente reproduzida pelos brasileiros. Os estudantes africanos relatam como se sentem surpreendidos, e por vezes ofendidos, com questionamentos que recebem: “Como é sair da tribo? Viver na selva?”, “Como você veio pra cá? De barco ou navio?”, “Lá tem carro, estradas?”, “Onde compraram essas roupas? Existem lojas lá?”, “Há escolas em seu país?”, “Onde aprendeu português?” “Você fala errado!” etc.

Apesar do desconforto que o evidente desconhecimento sobre o continente africano produz, alguns dos próprios estudantes tentam justificar tais indagações responsabilizando a mídia sensacionalista, com reportagens que apenas enaltecem a pobreza do continente de forma genérica e estereotipada. Os estudantes contam que, por vezes, são tidos como coitados, sendo notório um sentimento de pesar em relação aos africanos.

Na África contemporânea, independentemente da frágil legitimidade de muitos Estados africanos, das suas subvalorizadas economias formais e dos seus simulacros de autoridade institucional, os seus povos agarraram-se à vida e à esperança, ignorando

prognósticos negativos e sobrevivendo à margem de instituições, organismos e poderes que procuraram acorrentá-los. Nesse sentido, para além do mero ato de vontade, a desconstrução das imagens negativas do continente faz-se com estudo, desconhecimento e compreensão atentos à sua personalidade histórica, geográfica e cultural específica. (SERRANO; WALDMAN, 2007, p. 35).

Não há dúvidas de que o imaginário sobre a África deva também ser atribuído ao poder da mídia de manipular e confundir a opinião pública; no entanto, precedente a esse problema encontram-se outros fatores históricos. A ignorância sobre todo o continente africano que paira sobre nossas gerações é, sobretudo, fruto da desvalorização histórica de África e do reducionismo relativo a esse continente que desconsidera a diversidade cultural e geográfica resultante de um currículo escolar que até então ignorava toda a colaboração do negro para a formação histórica, econômica, social e política desse país.¹²¹

O estigma pelo qual a África é vista e imaginada não se restringe à problemática do grupo de estudantes africanos. Segundo sublinham Serrano e Waldman (2007, p. 11) “essa perspectiva associa-se à exclusão de parcela ponderável da população brasileira do pleno exercício dos seus direitos enquanto cidadãos, veredito que recai de forma marcante sobre os nacionais de origem africana, isto é, os afrodescendentes”.

Desse modo, ampliando a reflexão, estudantes negros e cotistas vêm sendo igualmente excluídos, tendo sua capacidade intelectual colocada em questão, sendo vítimas da mesma violência que perpassa as instituições de ensino. Portanto, não se trata apenas de questionar a situação do estudante africano, ainda que seja nosso foco, mas de perceber as inter-relações que os ligam e que, eventualmente por meio da convivência e da interculturalidade, possam oferecer subsídios, ampliando nosso conhecimento no sentido de encontrar saídas para o problema em questão.

A língua e o sistema de ensino

Frente aos imaginários, percebe-se que, por serem provenientes do continente africano, a capacidade intelectual desses estudantes é frequentemente colocada em questão por professores e outros “colegas” de classe, mesmo que aqui outros tipos de preconceitos estejam associados a esse julgamento. Como aponta Gusmão (2014), pelas dificuldades encontradas com a língua e suas particularidades

121 A partir da Lei nº 10.639, a temática afro-brasileira se tornou obrigatória nos currículos do ensino fundamental e médio. Espera-se que as novas gerações tenham oportunidade de adquirir novos conhecimentos sobre a África, reconhecendo e valorizando nossas heranças africanas.

expostas em sala de aula, há rejeição por parte de professores e colegas que os veem como pouco capazes.

Em relação a esse primeiro ponto, o contexto linguístico apresenta-se como aspecto importante, uma vez que a língua portuguesa aparece como elemento de agregação, justamente por ser este um grande elo entre brasileiros e estudantes oriundos dos países lusófonos,¹²² mas que nem sempre se apresenta como fator de aproximação.

No caso dos estudantes provenientes de países em que o português não é língua oficial, a situação pode ser ainda mais complicada. O fato de alguns alunos não dominarem inteiramente a língua portuguesa reprime esses alunos em sala de aula, o que dificulta ainda mais o aprendizado. Mas também no caso dos lusofalantes, maioria entre os estudantes da UFSC, deve-se levar em consideração sua variedade linguística.

Sendo o português a língua oficial de grande parte dos países africanos que fazem parte do acordo de cooperação PEC-G, os estudantes são conduzidos à ideia de que esse seria um ponto de identidade comum entre brasileiros e africanos. Contudo, como aponta Thomas (2007, p. 65), “partir de uma suposta identidade existente entre o Brasil, Portugal e os países africanos de língua oficial portuguesa, me parece um equívoco analítico e um perigo político”.

Esse equívoco analítico é logo descoberto pelos estudantes africanos no momento em que chegam ao Brasil. As variadas formas de expressão, os sotaques distintos utilizados e os diferentes significados são responsáveis pelos estranhamentos iniciais que, com o tempo de vivência no Brasil, começam a ganhar sentido. O perigo surge a partir do momento em que, ao invés de aceitarmos que a língua portuguesa é diversificada, a classificamos como certa ou errada, melhor ou pior, a partir de um único ponto de vista, ou seja, de acordo com a norma padrão. Ademais, mesmo concebendo a língua portuguesa como marca compartilhada, essa se torna um problema a partir do momento em que não se admite sua heterogeneidade nas formas de expressão. Assim, o desconhecimento e desrespeito com as diferentes formas que a mesma língua pode ter distanciam e, por conseguinte, excluem esses estudantes, mesmo que aqui outros elementos, sobretudo o preconceito racial, possam estar associados.

Essas diferenças, muitas vezes, não são admitidas dentro do meio acadêmico, sendo caracterizadas como inaptidão, incompetência e erro quanto à forma de escrita desses alunos, considerada diferente da norma padrão pelos avaliadores.

122 Dentre aqueles provenientes do continente africano, destaca-se a representação quantitativa dos estudantes de Cabo Verde, Guiné-Bissau e Angola, respectivamente, como maioria no cenário da UFSC.

Nesse sentido, os estudantes afirmam que “a língua os trai”, uma vez que essa deve “adaptar-se” ao ponto de vista de um português brasileiro que, muitas vezes, não consente na sua variação, impondo suas regras e desrespeitando outras normas de linguagem. Ou seja, paradoxalmente essa língua que supostamente os une é a mesma que os separa.

Ainda no que diz respeito ao sistema de ensino, há outros desafios. Ao chegarem às universidades brasileiras, os estudantes passam a conviver com cobranças e pressão para assegurar o desempenho acadêmico,¹²³ e também com um constante sentimento de responsabilidade pessoal, tanto para cumprir os anseios do programa como também daqueles que subvencionaram essa experiência de formação, considerando que este é visto como grande empreendimento não apenas pessoal, mas também familiar.

Tais considerações são referendadas por uma série de experiências vivenciadas por esses estudantes em sala de aula, em que a insegurança e a vergonha evidenciam, por vezes, situações de solidão e tormenta ao defrontarem-se com um sistema de ensino completamente distinto, com cobranças de “base”, de pré-requisitos de um ensino médio, frequentemente agravadas pela intolerância e inflexibilidade dos próprios professores.

Obviamente, não se trata de generalizações, até mesmo porque entre tantas experiências problemáticas, também constatamos relatos construtivos, em que há reconhecimento e valorização do conhecimento e da presença desses estudantes. O que não podemos ocultar, mascarar ou camuflar são as ações discriminatórias, que não se restringem unicamente aos estudantes africanos e toma outras dimensões, expostas em seguida.

Racismo e xenofobia

Ao contrário do imaginário de um Brasil miscigenado, todavia predominantemente negro, que vive em harmonia, os estudantes africanos encontram aqui também a barreira da cor. Esse fator contrasta ainda mais com a realidade do sul do Brasil, e também de Florianópolis, em que o preconceito racial é complexo, camuflado e problemático.

123 Diferente do regimento seguido pela maioria dos estudantes da UFSC, os alunos vinculados ao PEC-G estão sujeitos a uma série de normas, entre elas: não podem ter reprovações por FI (frequência insuficiente); há limite quanto ao número de reprovação em disciplinas; exigências em relação ao IAA (índice acadêmico acumulado) para obtenção de certas bolsas de estudos etc.

A ocupação territorial da região Sul, atendendo aos interesses das elites intelectuais e políticas do país, de implantar um povoamento com populações provenientes de áreas ‘desenvolvidas’ e, sobretudo, de tornar o país ‘racialmente mais branco’, propiciou condições favoráveis aos imigrantes. Com isto, enfatizou a reprodução das desigualdades, confirmando as teorias que a norteou. (LEITE, 1996, p. 3).

Nesse sentido, os estudantes comentam sobre a ausência de cordialidade encontrada no dia a dia, expressa nos olhares e modo como são tratados pelos demais, sendo vários os relatos de discriminação e marginalização, e apontam o preconceito racial como desencadeador dessa problemática.

Colaborando com essas impressões expostas pelos estudantes em questão, numa pesquisa feita com estudantes cabo-verdianos que vivem no Rio de Janeiro, Massat (2002, p. 281) salienta a afirmação do *status* de estrangeiro em sobreposição ao de negro brasileiro. Dessa forma, para eles, é importante falar com sotaque e realçar essas diferenças: “assim as pessoas sabem que ele é estrangeiro, e não favelado, e o tratam de outra forma. Pelo fato de serem escuros eles são qualificados de africanos. O africano, segundo eles, é um estrangeiro mais bem definido, é um estrangeiro preto”. Em consonância com essa condição, Mourão (2014, p. 80), em pesquisa na mesma cidade, verifica:

ao serem confundidos com negros brasileiros, sofrem o racismo duplamente: racial e de classe, sendo a discriminação atenuada apenas quando são identificados como “negros estrangeiros”, nomeadamente no ambiente universitário, embora isso não elimine situações discriminatórias também por xenofobia, tanto na universidade como na rua, sendo, em geral, somente valorizados como africanos pelos movimentos negro e antirracista.

Reforçando esta situação, há 15 anos a pesquisa da angolana Verônica Pedro (2000) na UFSC apontava um cenário semelhante, na cidade de Florianópolis:

os estudantes africanos são, por um lado, aceitos pela população por serem considerados intelectuais universitários, munidos de uma condição financeira estável e estrangeiros (**Os estrangeiros são geralmente bem vistos**); e, por outro lado, são expostos a toda discriminação racial e social, quando confundidos aos afro-brasileiros. (PEDRO, 2000, p. 15, grifo nosso).

No entanto, tal situação narrada atualmente se mescla com outro contexto presente tanto no Brasil como na cidade de Florianópolis. Apontamos aqui duas mudanças significativas que atuam nessa discussão: em primeiro lugar, em virtude da política de cotas, os africanos deixaram de ser praticamente os únicos negros dentro UFSC. Desde 2009, tanto estudantes de escolas públicas, negros e indí-

genas ingressaram nessa instituição através do Programa de Ações Afirmativas (PAA), efetivando mudanças no panorama atual dessa universidade. O segundo ponto refere-se ao crescente fluxo de imigrações haitianas,¹²⁴ aqui não tratando do contexto acadêmico, e sim de mão de obra que migra em busca de oportunidades econômicas, que, mesmo em condição distinta, passa a refletir na forma com que a sociedade local acolhe os estrangeiros.

Considerando, portanto, ambas as circunstâncias que fazem parte do contexto atual da cidade de Florianópolis, coloca-se em xeque as categorias de negro e estrangeiro, ainda que uma se sobreponha à outra. Mesmo que em um primeiro momento os estudantes concordem que a identificação africana possa ser “melhor vista” em comparação com a de um negro brasileiro, quando descobre-se que este não é possuidor de uma riqueza, que não está aqui com o propósito turístico ou de negócios, e além disso é beneficiado pelos programas de financiamento brasileiro, nesses casos, a situação muda de figura. O preconceito ocorre em todas as esferas, e a experiência em Florianópolis revela quão problemática é estar nessas categorias concomitantemente.

Na problemática aqui apresentada, não se trata de definir uma categoria como “melhor” ou “pior”, mas de perceber diferentes posições que refletem a urgência de medidas ao combate às diferentes formas de preconceito, especialmente no que se refere à responsabilidade institucional.

Encantos e encontros com África

Na “terra do outro”, esses estudantes procuram recriar à sua volta elementos do seu contexto sociocultural, em grande parte por meio da ressocialização de pessoas em condições similares. Como estudantes do PEC-G, eles chegam sozinhos a um novo país, uma nova experiência de vida, uma nova cidade, por vezes sem conhecer ninguém, normalmente recorrendo aos conterrâneos em um primeiro contato. Aproximam-se por meio das redes sociais, mediante contato de conhecidos e da própria instituição, o que comumente acaba resultando no estabelecimento de vínculos de amizade, e também de moradia. Desse modo, os estudantes conseguem manter relações estreitas com o grupo de mesma proveniência; não obstante, juntos compartilham de uma memória afetiva em relação aos lugares que deixaram para trás, familiares, amigos etc.

Uma vez unidos, mesmo que em subgrupos, esses passam a ser reconhecidos e identificados pela comunidade local e acadêmica, o que também contribui para

124 Ainda que geograficamente distante do continente africano, os haitianos frequentemente recebem um tratamento homogeneizador, são tidos por africanos, o que ocorre também de maneira reversa.

as categorizações exógenas já mencionadas. Mediante esse contato, considerando todo o imaginário brasileiro, curiosidade e também dúvidas sobre a África, esses estudantes passam a ser questionados sobre o continente. Tendo em vista responder a “demanda” imposta, esses estudantes organizam e participam de encontros, festas e outras atividades sociais em que o tema África é destacado e valorizado, ainda que muitas vezes como cultura exótica. Conforme frisa Carneiro da Cunha (2009, p. 238), “a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem se opor, por definição, a outros de mesmo tipo”.

Nessa perspectiva, participam de uma série de eventos culturais, onde eles têm que fazer atuações que estão voltadas para a demonstração pública das culturas de seus países, nos termos dos diacríticos, o que também acaba contribuindo para uma reaproximação destes com os laços que os ligam à sociedade de procedência. Por outro lado, eles mesmos propiciam a troca de experiências, possibilitando conhecer outros contextos culturais e interagindo entre eles e com a população local.

Dando sequência à organização de eventos relacionados ao continente africano, na UFSC, já se tornou habitual que todo dia 25 de maio os estudantes africanos se organizem para comemorar o “Dia de África”. Geralmente, são promovidos seminários para tratar de temáticas concernentes ao continente, como, por exemplo: lutas dos povos africanos pela liberdade; caso 25 de maio: dia das nações africanas, entre outros.

No discurso que reforça a importância da união dos povos e nações africanas, como é constantemente apresentado nos eventos, nas apresentações culturais, na convivência cotidiana entre eles, é inegável que atritos ocorram, reproduzindo discursos contraditórios. Por serem estudantes em contextos diversos, é comum que tanto compartilhem como discordem em opiniões sobre o desenvolvimento do continente e outros temas associados em momentos de debate entre estes.

Nesse tipo de evento acadêmico, outras categorias temáticas ainda podem ser diluídas em outros momentos: “Dia de Angola”, “independência de Cabo Verde e Moçambique”, “aniversário da independência de Guiné-Bissau” etc. Mesmo assim, ainda que outros temas estejam em destaque, é muito comum que a grande temática “África” esteja sempre presente, segundo eles, especialmente pela dificuldade dos brasileiros de desvincular essa visão geral e continental. Aqui, portanto, vemos mais uma vez que as representações exógenas criam pautas para as representações endógenas e as reforçam como forma de representação social, cultural e política.

Nesse espaço de atividades acadêmicas, científicas e culturais, a participação dos estudantes africanos não se resume apenas a datas comemorativas. De formas diferentes, levam suas experiências e contribuem com diversos núcleos de pesquisas, debates, seminários etc., o que tem respaldado a produção intelectual das instituições de ensino brasileiras em variadas áreas de conhecimento. Nessa perspectiva, também tem contribuído com a realização de ações específicas que valorizam a cultura de povos e populações tradicionais de matriz africana, promovendo uma maior visibilidade da cultura negra a partir de diferentes olhares e novas reflexões.

Considerações finais

Em um momento em que as viagens se tornam cada vez mais comuns e populares, intensificando o trânsito de pessoas e as possibilidades de formação acadêmica no exterior, verifica-se a oportunidade de outras aprendizagens, ampliando os horizontes, tanto dos que vêm de outros “cantos” como também dos que pertencem à mesma localidade. Assim, procurou-se enfatizar as inter-relações entre esses jovens vindos do continente africano com a sociedade de acolhimento, seja essa universitária, seja também relativa à cidade de Florianópolis, refletindo como estas se estabelecem num meio temporário e conflitante, contribuindo para a compreensão dessa mobilidade estudantil.

Temos visto, nos variados trabalhos produzidos por estudantes do PEC-G, o reconhecimento dessa cooperação brasileira, com agradecimentos de solidariedade e gratidão. No entanto, tratamos de mostrar outra frente, na qual podemos identificar também brasileiros como grandes beneficiados dessa cooperação. São imensas as contribuições que esses estudantes estão deixando para nossas instituições, e, sobretudo para nós mesmos. Incluo-me aqui, uma vez que, a partir dos elos criados com esses estudantes, pude repensar e descobrir outras “Áfricas”, senão aquela da “única história”, na qual o continente africano é visto através de ideias que permeiam um tão imaginário carente de conhecimentos.

De tal modo, esse imaginário tramado historicamente por poderosas histórias globais, tal qual até então o sensacionalismo midiático tem se apoiado, é capaz de disseminar um discurso de vitimização da África e dos africanos, acrescido de uma suposta superioridade ocidental, reproduzido pelos brasileiros. Por conseguinte, há uma tendência em falar da África como se todos que ali vivem fossem um único povo, tivessem os mesmos hábitos, a mesma cultura, enfim, o que acaba repercutindo em informações homogeneizadoras. Isso ocorre ainda que, para além das fragilidades sociais, das savanas e da natureza selvagem predominantemente difundida pela mídia, esteja uma série de aspectos invisibilizados, como a produção intelectual, cultural, artística, científica, bem como expressivos dados econômicos.

Em contrapartida, cientes de uma realidade plural, tratamos esses estudantes de forma a compartilhar de sua trajetória, considerando que ela toma rumos variados e reconhecendo esses estudantes como produtores de conhecimento, intelectuais que têm expandido nossos horizontes, por vezes tão limitados a uma única experiência. Logo, a capacidade intelectual desses estudantes deve sim ser colocada em questão – não para minimizá-la, como frequentemente ocorre em sala de aula, mas percebendo o quão fértil e produtiva podem ser as presenças desses estudantes e o quanto podem colaborar para um novo olhar dos brasileiros sobre a África.

Mediante a distância, “Áfricas” surgem em contextos diversos, e esses estudantes protagonizam um papel significativo em prol da desmistificação dos conceitos e preconceitos que pairam sobre o continente africano. Nessa perspectiva, eles próprios se colocam como pesquisadores e conhecedores aptos a palestrar sobre seus países, o que nos permite pensar que há diversas vozes africanas ressoando nos eventos científicos e culturais que ocorrem dentro dessa universidade, dialogando entre eles e também com o público local.

Portanto, por mais “encantos” que essas práticas inter-relacionais possam gerar, o desafio está em superar as barreiras dos “desencantos” que permeiam a vivência desses estudantes, reforçando e valorizando sua importância como agente cultural capaz de suscitar verdadeiras mudanças.

Em conformidade com essa proposta, o papel da política institucional de acolhimento é essencial, preparando tanto professores como a comunidade local para lidar com a diversidade, tendo em vista que essa discussão não se restringe aos “muros” da universidade; ao contrário, ela perpassa fronteiras que merecem continuar chamando a atenção de pesquisadores e das próprias instituições que recebem esses estudantes.

Ao contrário do imaginário de um Brasil miscigenado que vive em harmonia, os estudantes africanos encontram no Brasil um racismo “estrutural e institucionalizado” gerador de violência, frequentemente naturalizado pela população brasileira, ademais, sobreposto à xenofobia.

Em consonância com essa finalidade, percebe-se a importância da participação desses estudantes africanos, dando voz e destaque contra os abusos cometidos nessas diferentes esferas sociais. Portanto, se é aqui que muitos africanos descobrem a discriminação, é aqui também que podem criar novos espaços e mecanismos para combatê-la. Mediante essa interculturalidade, seja em sala de aula, no cotidiano, na arte, na música, no esporte, na política e em outras esferas, o diálogo entre estes contribui para reflexão a respeito da atual situação dos africanos em Florianópolis, no sul do Brasil e mesmo na África, ou no mundo.

Referências

- ABRANTES, C. S. A.; SOGBOSSI, H. B. Brasil e África em projetos de cooperação: algumas experiências a partir do ensino superior. *O público e o privado (UECE)*, v. 23, p. 1-13, 2014.
- BARTH, F. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, H.; GOVERS, C. (Org.). *Antropologia da etnicidade: para além de groups and boundaries*. Lisboa: 2003, p. 19-44.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2001.
- CUNHA, M. C. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- FONSECA, J. D. A tripla perspectiva: a vinda, a permanência e a volta de estudantes angolanos no Brasil. *Pro-posições*, v. 20, n. 1, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pp/v20n1/v20n1a03>>. Acesso em: 26 nov. 2014.
- GRIMSON, A. *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011.
- GUSMÃO, N. M. M. 2008. “África e Brasil no mundo acadêmico: diálogos cruzados”. In: *Colóquio Internacional Saber e Poder*. Campinas.
- _____. Intelectuais negros: migração e formação entre conflitos e tensões. *O Público e o Privado (UECE)*, v. 23, p. 39-54, 2014.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.
- _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guarda Resende. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, v. 3, n. 1, 1997.
- LEITE, I, B. *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- MASSAT, G. Viajantes profissionais e estrangeiros cabo-verdianos no Rio de Janeiro: experiências do “outro”. In: MAGGIE, Y.; REZENDE, C. B. *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MOURÃO, D. E. Estudantes cabo-verdianos no Brasil: tensões raciais e “reafricanização”. *O Público e o Privado (UECE)*, v. 23, p. 73-90, 2014.

PEDRO, V. T. *Identidades traduzidas num mundo globalizado: os estudantes africanos em Florianópolis*. 2000. 137 f. Dissertação (Mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2000.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Unesp, 1998.

SERRANO, C.; WALDMAN, M. *Memória d'África: a temática africana em sala de aula*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

22

CAPÍTULO

Representações sobre os africanos em livros didáticos brasileiros de história

Sueli de Cássia Tosta Fernandes

Secretaria da Cultura de Barretos, SP

Cristine Gorski Severo

Universidade Federal de Santa Catarina

[...] o longo hábito de não pensar que uma coisa seja errada lhe dá o aspecto superficial de ser certa, e ergue de início um temível brado em defesa do costume. Mas o tumulto não tarda arrefecer. O tempo cria mais convertidos do que a razão (Paine, 1964, p. 3).

Este capítulo tem como objetivo analisar o uso dos termos “escravo” e “escravizado” em livros didáticos (LDs) de história. Os seus significados dicionarizados em comparação com o contexto de uso foram observados para que pudéssemos refletir sobre os sentidos específicos que mobilizam. Consideramos que a oscilação verificada no uso dos dois termos aponta para relações de poder coloniais que se inscrevem linguisticamente na seleção lexical feita pelos autores dos livros. Esses dois termos apontam para duas interpretações diferentes: enquanto “escravo” tende a naturalizar a condição de exploração, “escravizado” nos remete a relações de poder e de subjugação, explicitando a dimensão política e colonizadora da escravização. Tal problematização lexical é fundamental, es-

pecialmente após o sancionamento das leis 10.639 de 2003 e 11.645 de 2008, que tratam da obrigatoriedade de inclusão da temática “história e cultura afro-brasileira e indígena” nos currículos da educação brasileira. Acreditamos que, além do conteúdo, a linguagem utilizada para se falar desses conteúdos também é reveladora dos embates políticos envolvendo a população afro-brasileira. No caso deste capítulo, atenta-se para o papel da forma linguística na ratificação de estereótipos coloniais envolvendo os africanos no Brasil.

Ressalta-se que esta pesquisa resulta da dissertação de mestrado *Racismo nos livros Didáticos* (UFSCar), defendida por Fernandes em 2013. A pesquisa foi motivada, inicialmente, por um certo mal-estar suscitado pela leitura do texto intitulado *Os africanos*, presente no caderno de história de um aluno, em 1934. O caderno pertence ao acervo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes, do município de Barretos, estado de São Paulo. O mal-estar provocado pela leitura do texto *Os africanos* se deu pela construção ideológica que associava os africanos à selvageria, transferindo a culpa pelo tráfico negreiro aos próprios africanos, e pela ideia de indenização, uma vez que mencionava que os africanos viviam no Brasil em melhores condições que os seus compatriotas que viviam em África. Para problematizar essa questão, buscou-se analisar a maneira como os livros didáticos reforçam visões estereotipadas sobre os africanos no Brasil. Para tanto, a presente pesquisa elegeu como alvo de análise três períodos históricos: Era Vargas, período militar (1964-1985) e democracia. A escolha por esses três períodos justifica-se pelo interesse em averiguar de forma comparada o percurso histórico de uso dos termos escravo *vs.* escravizado, bem como expressões correlatas, analisando a maneira como a língua inscreve relações de poder.

O *corpus* foi levantado junto a diferentes órgãos públicos do município de Barretos, SP. Para esta pesquisa, utilizamos um caderno e oito livros didáticos que foram obtidos junto ao museu municipal, à biblioteca municipal e à diretoria regional de ensino. Dentre os autores de LDs, identificamos Joaquim Silva, como um dos mais utilizados pelas escolas entre as décadas de 1930 e 1950; e Elza Nadai, como a autora mais adotada no final da década de 1970 e nas décadas seguintes e que permaneceu no ranking dos LDs até o final da década de 1990 (MOREIRA, 2012). Quanto aos livros produzidos após a Lei 11.645, utilizamos a base de dados do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) para o triênio 2011-2013. Os livros correspondentes à seleção foram obtidos junto à editora Saraiva.

Sobre o papel do léxico na construção de sentidos, defende-se que as palavras operam como indicadores sociais, sendo vistas como “o fenômeno ideológico por excelência” (VOLOSHINOV, 1929, p. 36; grifo do autor). Isso significa que ela se torna uma arena de lutas e tensões políticas, em que sentidos variados concorrem pela interpretação dominante, que se vincula a determinados gestos de

leitura. Assim, a ideologia se materializa na língua, sendo a palavra um indicador dessa materialização ao preencher diferentes funções ideológicas, desde cotidianas e ficcionais até oficiais e normativas. Associado à palavra está o contexto sintático, que também será considerado em algumas análises feitas, pois conduzem a diferentes interpretações possíveis.

Sobre a esfera ideológica à qual a análise se vincula, consideramos que a escola está inserida dentro de um dispositivo estatal mais amplo e, sendo vista como um dos aparelhos ideológicos, tende a reproduzir as relações de exploração e de produção (ALTHUSSER, 2003). No contexto escolar, o livro didático assume um papel central na legitimação de saberes e na orientação de metodologias de ensino, embora alguns defendam que esse material deva operar apenas de maneira auxiliar e instrumental (LAJOLO, 1996). Nesse capítulo, trata-se de considerar o LD como um recurso gerido e administrado pelo Estado, não sendo, portanto, neutro em suas formulações. Exemplo disso é o Programa Nacional do Livro Didático (PNLD)¹²⁵ que, além de ser o responsável pela compra e distribuição dos LDs, é também responsável pela emissão de pareceres sobre o seu conteúdo.

Tendo feita essa apresentação, o capítulo se organiza da seguinte maneira: inicialmente, discorre-se sobre o papel político dos livros didáticos na construção e legitimação de saberes; em seguida, procede-se à análise dos dados; por fim, reflete-se sobre a importância de se considerar a forma linguística (léxico) como lugares de inscrição de discursos e práticas racistas, atentando para a relação entre forma e conteúdo na construção de sentidos.

125 O programa de legislação do LD surgiu em 1929, inicialmente com o nome de Instituto Nacional do Livro (INL). Foi criado para dar maior legitimidade ao livro didático nacional e, conseqüentemente, auxiliar no aumento de sua produção e distribuição. Informações complementares estão disponíveis em: <<http://www.fn.de.gov.br/programas/livro-didatico/livro-didatico-historico>>.

Sobre a relação entre Estado e ensino



Figura 22.1 – Jean Baptiste Debret em “Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil”, 1965.

O livro didático circula pelo mundo das práticas sociais letradas, resulta de relações de poder e tem por finalidade uma prática socioeducativa, posto que é elaborado, regulado, controlado, impresso e distribuído por sujeitos sociais e instituições que objetivam socializar fatos, acontecimentos, “verdades”, ideias e conhecimentos para fins pedagógicos. Esse material tem sido, de forma geral, o único instrumento de apoio ofertado pelo Estado ao professor, se constituindo na principal fonte de estudo e pesquisa para os estudantes. A adoção do livro didático, contudo, é facultada ao professor, que tem liberdade para escolher o material que melhor se adapte a sua prática. E é a pretexto de auxiliar o professor na tarefa de selecionar o livro didático que o MEC disponibiliza um guia com resenhas que procuram retratar a estrutura e as características dos livros, além de um quadro com as avaliações. A execução dessas avaliações acontece em ciclos trienais alternados. Desse modo, a cada ano, a Fundação Nacional do Desenvolvimento da Educação (FNDE) adquire e distribui livros para todos os alunos de determinada etapa de ensino.

As reflexões deste capítulo inserem-se num campo fecundo para a exploração, especialmente porque a pesquisa no Brasil sobre racismo em livro didático pode ser considerada “reduzida e incipiente”, segundo Bazilli, Rosemberg e Silva (2003). Outro dado importante levantado pelos autores, e que vale mencionar, diz respeito à dificuldade que professores apresentam em identificar a presença do racismo no livro didático, conclusão também da tese de doutorado de Ana Célia Silva (2001). Ainda no campo das pesquisas sobre o tema, nos influenciou o trabalho *População negra brasileira: reflexos e imagem no livro didático* (FREITAS; JESUS, 2011), que apontou uma relação entre a ausência de imagens dos negros

nos livros didáticos e a discriminação no contexto social. Ainda nessa direção, a pesquisa de Costa (2006) concluiu que as imagens dos africanos nos livros didáticos são marcadas por violência.

Embora alguns trabalhos já tenham focado a análise do racismo no LD, conforme visto, o diferencial da nossa pesquisa se dá pela análise comparativa e histórica dos dizeres sobre o africano e afrodescendente nos LDs de história em três períodos marcados por princípios políticos divergentes. Espera-se verificar como se articula o percurso histórico e a legitimação desses discursos por meio de uma análise linguístico-discursiva.

Historicizando a relação entre LD e Estado, cabe destacar que a preocupação com sua produção entra na pauta de governo na década de 1930, sob forte controle, quando Vargas instituiu a Lei 1.006/1938, que “estabelece as condições de produção, importação e utilização do livro didático”. Essa lei demonstra que os discursos veiculados no LD têm sua legitimidade validada pelo Estado desde o final da década de 1930. O Ministério da Educação foi criado em 1930, com o nome de Ministério da Educação e Saúde Pública. Cabia à instituição desenvolver atividades concernentes a vários segmentos, como saúde, esporte, educação e meio ambiente. Destacamos que, até então, os assuntos ligados à educação eram tratados pelo Departamento de Ensino, órgão ligado ao Ministério da Justiça. Somente em 1934, com a nova Constituição federal, a educação passou a ser vista como um direito de todos, devendo ser ministrada pela família e pelos poderes públicos. Gustavo Capanema foi o ministro da educação e saúde pública no período de 1934 a 1945, e sua gestão foi marcada pela reforma dos ensinos secundário e universitário. Nessa época, o Brasil já implantava as bases da educação nacional.

Em 10 de novembro de 1937, Getúlio Vargas, com apoio militar, implantou o que denominou Estado Novo, promulgando uma nova Constituição que fez desaparecer a exigência de um plano nacional de educação e desobrigou o Estado de oferecer o ensino público a todos. Diferentemente, a obrigação do poder público recairia sobre aqueles que demonstrassem insuficiência de recursos para se manter numa escola particular (PALMA FILHO, 2005). O Estado Novo também dissolveu todos os partidos políticos, dentre eles, o partido da Frente Negra Brasileira, criado em 1936 com o objetivo de reunir os movimentos negros visando à adoção de políticas reparadoras. Vejamos o depoimento de Aristides Barbosa, um dos integrantes do movimento:

a Frente Negra acabou por injunção política. Quando deu o golpe político de 1937, o Getúlio fechou também a Frente Negra, isso eu faço questão de dizer porque todo mundo pensa que o Getúlio fechou por preconceito, mas ele fechou porque tinha ostensivamente lá na porta: “Frente Negra Brasileira: Órgão Político e Social da Raça” (BARBOSA et al., 2012, p. 26).

A partir disso, os movimentos negros tiveram que recuar para suas formas tradicionais de resistência, com ênfase no aspecto cultural. Nesse contexto, a União Negra Brasileira passou a ser intitulada como Clube Recreativo Palmares (BARBOSA et al., 2012, p. 28). Tal fenômeno também ocorreu no interior do estado de São Paulo. Podemos citar a criação da Sociedade Beneficente e Recreativa Estrela D’orient, na cidade de Barretos, cujos objetivos, para além de oferecer espaço de lazer, visavam prestar apoio social e material aos seus associados. Dentre as motivações que levaram à criação dessa sociedade estava o preconceito, pois os negros da cidade não eram bem recebidos em salões frequentados por brancos (ARMANI et al., 2012).

Segundo os Parâmetros Curriculares Nacionais (1998), o ensino de história no contexto do Estado Novo tinha como tarefa enfatizar o ensino patriótico, capaz de criar nas gerações novas a consciência da responsabilidade diante dos valores maiores da pátria – a sua independência, sua ordem e o seu destino –, assim como enfatizar a comemoração de heróis em grandes festividades cívicas. Quanto à questão racial, o documento aponta que o discurso de “democracia racial” foi legitimado a partir de representações do africano como pacífico diante do “trabalho escravo”.

Duas décadas depois, com o golpe militar em 1964, o Brasil passou a ser regido por atos institucionais, os chamados AIs. Três anos após o golpe, buscando dar legitimidade ao regime militar, em 1968, 190 decretos (AIs) foram incorporados ao que viria a ser a sexta Constituição do país e a quinta Constituição Republicana. A educação nessa constituição foi considerada um direito e deveria ser oferecida nas escolas, embora não se restringisse a esse espaço. Ainda em 1969, temos o Decreto-Lei nº. 869, de 12 de setembro de 1969, que dispõe sobre a inclusão da Educação Moral e Cívica como disciplina obrigatória, nas escolas dos sistemas de ensino do país. Em seu artigo 2º, que trata da finalidade da disciplina, tem-se: parágrafo h) o culto da obediência à Lei e da fidelidade ao trabalho (SEE, s/d, p. 5). Tal finalidade da Lei sinaliza para os objetivos políticos do período: a disciplinarização/docilização dos indivíduos e a normatização dos comportamentos da população voltados para a construção de uma sociedade capitalista. Destacamos que a Comissão Nacional de Moral e Civismo também tinha como responsabilidade o “exame dos livros didáticos” com a função de: organizar e submeter à aprovação do ministro da educação e cultura as instruções para exame de livros didáticos, do ponto de vista da Moral e civismo (SEE, s/d, p. 37).

Nos anos 2000, outro discurso oficial, agora com viés libertário, merece ser mencionado: trata-se da Lei 7.084/2010, que trata das políticas sobre o programa de material didático, postulando no segundo artigo, *Dos objetivos dos livros didáticos: a democratização do acesso às fontes de informação e cultura*. No embalo das leis, é importante mencionar a luta do Movimento Negro pela veiculação

de representações positivas na esfera educacional e acadêmica, o que culminou com a criação da Lei 10.639/2003, que trata da obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira, visando, entre outros aspectos, à “afirmação de identidades; de historicidade negada ou distorcida”.¹²⁶ Essa lei foi alterada pela Lei nº 11.645, de 10 março de 2008, para incluir o ensino obrigatório da história e cultura afro-brasileira e indígena. Destacamos que o Estado brasileiro, impulsionado pelo Movimento Negro, também determinou a inclusão no calendário escolar do dia 20 de novembro como o “Dia da Consciência Negra”. O Movimento Negro, junto com pesquisadores da área, tem cobrado dos poderes públicos a disponibilização de quadros preparados técnica e politicamente para fazer avançar a luta por uma educação voltada para a igualdade racial (CEERT, 2005, p. 14). Assim, faz parte da agenda de reivindicação do Movimento Negro uma revisão ampla da forma como os negros apareciam e, ainda hoje, aparecem retratados na História do Brasil (MEC, 2008, p. 10).

Essa contextualização ilustra que os discursos educacionais não são livres, mas controlados e administrados segundo diferentes propósitos estatais e governamentais. Diante disso, concordamos com Foucault (2009, p. 44), para quem “todo o sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que estes trazem consigo”. Tendo feito essa contextualização histórica que ilustra a relação entre Estado, educação e controle dos discursos escolares referente às três fases que compõem o *corpus* da pesquisa, seguem as análises dos usos lexicais e de expressões correlatas.

Entre “escravo” e “escravizado”: relações de poder inscritas na língua

Reflexões sobre o papel político da língua na reificação de estereótipos, como a análise sobre o uso do termo “escravo” para designar o africano, já foram feitas por alguns pesquisadores, como Octavio Ianni (1966). Contudo, tais análises não foram suficientes para mudar as formas de designação dos africanos nos livros didáticos, conforme observamos. Notamos que o uso do termo “escravo” é recorrente nos meios de comunicação, tratando-se de um lugar comum sempre evocado pela mídia televisiva, jornalística e pelas esferas jurídica e escolar para

126 Parecer CNE/CP 003/2004 da professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/003.pdf>.

representar determinadas condições de trabalho. Assim, essa temática se impõe diante dos contextos na atualidade que ainda reiteram construções linguísticas cristalizadas e naturalizadas. O enfoque sobre o uso dos termos “escravo” e “escravizado” implica inscrever os debates sobre preconceito e racismo no interior da própria língua.

Assim, analisando livros didáticos de história do ensino fundamental da década de 1930 até 2009, observamos que, de forma geral, o africano, quando discursivizado, tem a sua visibilidade inicialmente construída a partir do período da colonização e de uma ideia de subalternidade, como se a África não existisse anteriormente à colonização. Com isso, o africano passa a ser discursivizado a partir do sistema escravocrata e dos interesses econômicos dos colonizadores. Nesse contexto, esses sujeitos são designados pelo substantivo “escravo”. Salienta-se, ainda, que há casos em que esse termo ocupa a função sintática de sujeito, apontando, paradoxalmente, para uma certa agentividade do africano diante de sua condição de escravo. Não por acaso, tais situações ocorrem com o uso de determinados verbos de ação, como em “eles chegaram” e “eles vieram”, sinalizando para uma suposta vontade e ocultando as relações de exploração, conforme se lê abaixo (grifos nossos):

Registros oficiais informam que escravos de origem africana começaram a chegar ao Brasil em 1550 [...]. Os negros que vieram para cá faziam parte de dois grandes grupos culturais, de características físicas diferentes: os bantos e os sudaneses. (FIGUEIRA; VARGAS, 2009, p. 214).

Este outro exemplo ilustra o uso do mesmo termo “escravo” em situação sintática de objeto, destituindo o lugar de agentividade presente nos excertos anteriores:

As primeiras capitânicas do Brasil que receberam escravos africanos foram Bahia e Pernambuco, onde a produção de açúcar mais prosperou. (COTRIM; RODRIGUES, 2009, p. 147).

Os destaques anteriores demonstram certa tendência para a naturalização da pessoa africana como “escrava”. A alta frequência do uso desse termo, associando africanos à escravidão, produz uma linguagem naturalizada que oculta as assimetrias e relações históricas de poder, suavizando o sistema escravocrata implantado no país.

A título de comparação, o sujeito indígena tende a ser discursivizado a partir de uma outra chave interpretativa. Se os africanos entram na “ordem do discurso escolar” a partir do tema da escravidão, os indígenas são discursivizados a partir

do contexto das descobertas. Os indígenas são apresentados em estado inicial de liberdade, como valentes e resistentes à escravidão, embora frágeis ao contato com o europeu, já que adoecem com facilidade. Diferente dos africanos, os indígenas são referendados pelo substantivo “escravizado”. Essa variação lexical entre escravos e escravizados pode ser observada nos excertos a seguir:

Os portugueses que vieram ao Brasil para cultivar cana apelaram para a escravidão dos índios. Estes resistiram fazendo guerra aos colonos. [...] todavia, melhor preparados para a guerra, os *colonos submeteram os indígenas*. Milhares deles foram *escravizados* para trabalhar na lavoura para. [...] A partir de 1568 *chegaram* os primeiros *escravos africanos*. (PIMENTEL, 1979, p. 65-66).

A partir do século XVI, os colonizadores passaram a dar preferência aos *escravos africanos* [...]. Mas, durante o século XVII, a colonização avançou para o norte [...]. Lá os *indígenas continuaram sendo caçados e escravizados*, apesar da oposição dos jesuítas e da Coroa portuguesa. (FIGUEIRA; VARGAS, 2009, p. 211).

No início da produção de açúcar, no século XVI, os colonos encontraram uma solução barata [...] *escravizar os indígenas*. No começo do século XVII, contudo, a população nativa já se reduzira muito. [...] a coroa portuguesa buscou alternativas. A escolha recaiu sobre os africanos e deu origem ao *lucrativo comércio de escravos* entre o litoral da África e as capitânicas do Brasil [...]. (COTRIM; RODRIGUES, 2009, p. 133).

Para sistematizar a análise referente ao uso variável dos termos “escravo” e “escravizado” e explicitar o tratamento diferenciado conferido aos indígenas e africanos, nossa análise demonstrou a seguinte ocorrência numérica nos livros didáticos analisados:

Tabela 22.1 –Uso diferenciado dos termos *escravo* e *escravizado* em LDs de História

Africanos	Escravo = 30	Escravizado = 02
Indígenas	Escravo = 0	Escravizado = 11

Considerando o contexto textual de uso dos termos, nota-se que os sentidos de escravo e de escravizado são naturalizados pelo campo semântico em que se enquadram: muitas vezes, a ideologia trabalhista tende a suavizar a dimensão exploratória e violenta que definiu a escravização. Os excertos a seguir revelam essa relação entre o uso do termo escravo e a ideia de “trabalho”.

Não se prestava o silvícola ao *trabalho escravo*. Amante da liberdade, acostumado à vida ao ar livre, à caça e à pesca, o indígena não poderia submeter-se, como o negro, ao trabalho servil para os conquistadores. [...] *Os escravos africanos começaram a chegar em 1551 para trabalhar* na lavoura [...] (LAUDES, 1974, p. 67-90).

Desde o século XV, os *portugueses empregavam* nas lavouras das ilhas da Madeira, Açores e Cabo Verde *escravos africanos*. Estes, em sua terra, praticavam a agricultura e a metalurgia (PIMENTEL, 1979, p. 65).

Uma análise comparativa entre indígena e africano revela o seguinte: enquanto o primeiro é representado como inapto para a exploração, o segundo é associado a uma cultura econômica de produção agrícola, o que justificaria a sua inclinação para a condição de escravização. Ainda no âmbito das relações de exploração, observamos outras diferenças de tratamento linguístico conferido aos indígenas e africanos. Tais diferenças revelam a construção e naturalização de estereótipos. Por exemplo, os africanos são, recorrentemente, retratados com os adjetivos “dóceis” e “resistentes”, enquanto os indígenas são representados como “valentes” e “frágeis”, posto que, “revoltam-se” e “adoecem”:

Os colonos sem demora viram que os índios não suportavam o trabalho contínuo e pesado a que os sujeitavam: revoltavam-se, adoeciam ou fugiam. Recorreram, então, aos *escravos africanos*, introduzidos na colônia desde seus primeiros tempos: eram servidores mais *dóceis, mais ativos e resistentes* (SILVA, 1938, p. 213).

Os africanos são descritos como “resistentes”, entretanto, são “dóceis/obedientes” em oposição à descrição dos indígenas, que, embora sejam “frágeis ao contato com os portugueses”, são “revoltosos/valentes”. Constrói-se, assim, duas visões diferentes de relações de escravização. Para marcar essa distinção, adotam-se dois termos: “escravo” e “escravizado”. Na abordagem dos indígenas, os LDs salientam a força da opressão e da subjugação imposta a esses povos que “não suportavam o trabalho contínuo e pesado a que os sujeitavam”. Já os africanos não são vistos nessa mesma chave interpretativa, havendo um apagamento da violência à qual foram submetidos. Assim, constrói-se linguisticamente um grupo como vítima, os indígenas, e outro como “solidário”, os africanos, posto que estes não resistiam, não lutavam contra a escravização, mas mostravam-se como mais obedientes e “dóceis”. O historiador Pinsky (1994b, p. 23) tenta justificar essa diferenciação entre indígenas e africanos: “o índio era visto em estado de liberdade, enquanto o negro, ao chegar aqui, já tinha passado pela experiência da captura, transporte através do mar e conseqüente desenraizamento, deslocado que era do seu habitat e de sua organização social”. Porém, ressaltamos que tanto

os africanos como os indígenas foram aprisionados e violentados e, portanto, não encontramos diferenças na raiz da escravização (africana e/ou indígena) capazes de justificar a adoção de normas/termos distintos.

Reiterando, as escolhas lexicais mostram os indígenas como “altivos”, “amantes da liberdade”, “acostumados à vida ao ar livre, à caça e à pesca” e, por isso, seriam “desacostumados” ao trabalho, “resistiam”, “revoltavam-se”. Já os africanos viviam em cativeiro e, por isso, “não eram livres”, eram “conformados” e “adaptavam-se ao trabalho servil”. Paradoxalmente, essas características foram observadas nos textos de 1934, 1938, 1945, 1974, 1979 e 2009. Ou seja, mesmo após as Leis 10.639 e 11.645, observa-se o uso de expressões e adjetivações muito semelhantes às anteriores, o que sinaliza para a existência de uma memória discursiva colonial e colonizadora naturalizada pelos livros didáticos e cristalizada pelos usos lexicais e sintáticos feitos.

Reiterando, observamos que o uso dos termos “escravo” e “escravizado” permeia a tessitura dos discursos racistas sobre a relação entre os africanos e o Brasil colonial. Percorrendo o *corpus* de pesquisa que compreende períodos marcados por princípios políticos distintos (Era Vargas – Período Militar – Democracia), percebemos a estabilização (cristalização) do uso dos termos “escravizado” e “escravo”, sendo que o termo “escravizado” tende a aparecer em associação ao indígena, enquanto o termo “escravo”, ao africano. Nesse contexto colonial violentamente assimétrico, o branco é representado como o civilizador, colonizador, aquele que, para fazer a terra produzir “se vê obrigado” a escravizar índios e depois tem que “recorrer” ao “trabalho” do africano que é apresentado como escravo. Tem-se, assim, um exemplo de “racismo à brasileira” (DA MATTA, 1986), em que opera uma tendência a forjar “um sistema altamente hierarquizado” com fins de tornar a ideia de injustiça algo tolerável. Assim, numa sociedade hierarquizada/dividida, até a escravização obedece a este ideário. Com isso, constroem-se mitos distintos para a escravização indígena e a africana.

Além dos dados aqui analisados, outros pesquisadores brasileiros já assinalaram para o papel político do uso de certas formas lexicais ou construção sintática para se referir aos africanos no Brasil, como a pesquisa de Pinsky (1994) sobre o uso da voz ativa *versus* passiva para se referendar o deslocamento dos africanos para o Brasil, afinal eles não vieram, mas foram trazidos. Segundo o autor, “esta distinção não é acadêmica, mas dolorosamente real e só a partir dela é que se pode tentar estabelecer o caráter que o escravismo tomou aqui” (PINSKY, 1994a, p. 21). Entretanto, curiosamente, observamos na escrita do mesmo historiador que, embora ele seja um crítico de certos usos linguísticos, alguns deslizos escapam de seu controle, como o uso diferenciado dos termos “escravizado” e “escravo” para designar as condições do indígena e do africano, respectivamente. Seguem os excertos a título de ilustração (PINSKY, 1994a, grifos nossos):

O índio, durante muito tempo, foi legalmente aprisionado no Brasil e escravizado (p. 10)

Lembramo-nos sempre da origem africana dos escravos (p. 23)

[...] o porto de origem do escravo (p. 24)

[...] os escravos eram geralmente prisioneiros de guerras (p. 23)

Apesar desse deslize lexical, é o próprio historiador (1994b, p. 23) quem nos oferece “pistas” para problematizar suas escolhas linguísticas: “na verdade, acabamos sendo devorados pela ideologia escravista que trata do negro como sendo ‘naturalmente’ escravo, ao contrário do índio.” Aliás, torna-se, também, pertinente recuperar fragmentos da obra clássica de Gilberto Freyre (1984, p. 242) para ilustrar as mesmas acepções atribuídas ao indígena e ao africano: “o meio e as circunstâncias exigiram o escravo. A princípio o índio. Quando este, por incapaz e molengo, mostrou não corresponder às necessidades da agricultura colonial – o negro”.

Por fim, cabe uma pequena menção aos significados dicionarizados. Embora compreendamos que os dicionários tendem a cristalizar os sentidos, acreditamos ser pertinente uma breve análise das acepções atribuídas a esses dois termos, com fins de identificar em que medida esses instrumentos linguísticos incorporam, legitimando, esses sentidos políticos que, por vezes, são ocultados nos discursos historiográficos. Dentre os dicionários consultados – *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (1943), *Dicionário Escolar Latino* (1956), *Dicionário Prático da Língua Nacional* (1969), *Nôvo Dicionário Brasileiro Melhoramentos* (1977), *Mini Dicionário da Língua Portuguesa* (2000), *Minidicionário Enciclopédico Escolar* (2003) e *Dicionário Houaiss* (2009) – apenas o *Mini Dicionário da Língua Portuguesa* (BUENO, 2000, p. 312) faz menção ao termo “escravizado”, apresentando a seguinte definição: “Adj. Subjugado; tiranizado; cativado”. No *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (LIMA, 1943), encontramos o verbo “escravizar”, com a clara definição de: “subjugar; tiranizar; cativar; enlevar”. Em dois dicionários da década de 1970 – *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (SILVA et. al, 1975) e *Nôvo Dicionário Brasileiro Melhoramentos* (SILVA, 1977) – identificamos o seguinte exemplo: “escravizavam os índios”.

Quanto ao termo “escravo”, observamos a sua presença em todos os dicionários com uma acepção já padronizada, indicando que escravo é aquele que está sob o controle de outro. Percebemos, também, referência ao campo semântico do trabalho. Vejamos as definições:¹²⁷

127 Definições referentes à consulta destes dicionários: *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (1943), *Dicionário Escolar Latino* (1956), *Dicionário Prático da Língua Nacional* (1969), *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (1975), *Nôvo dicionário Brasileiro Me-*

adj. e s.m. Que, ou aquele que está sujeito a um senhor como propriedade dele;
Que, ou aquele que está absolutamente sujeito a outrem;
Que está sob o poder de um senhor;
Que, ou o que vive em absoluta sujeição a um senhor;
Que, ou aquele que está dominado por uma paixão ou por qualquer força moral:
escravo dos seus deveres.
(fig). Dependente; rendido; enamorado.
Qualidade, sempre pronto para todo o tipo de trabalho.

Como exemplo, identificamos a seguinte construção no *Mini Dicionário Enciclopédico Escolar* (2003): “Em 1570 o Brasil tinha cerca de 3 mil negros escravos”.

De acordo com as acepções encontradas, nota-se a definição recorrente de escravo como agente, aquele que se coloca nessa condição. Já o termo escravizado se remete à condição à qual o sujeito é submetido. A única exceção encontrada foi o dicionário Houaiss (2009), que designa “escravo” como uma situação involuntária, como estando “privado de liberdade”. É importante, também, observar que nas indicações dos dicionários, “escravizado” é classificado como adjetivo e, portanto, confere uma qualidade ou uma característica; já “escravo” tanto pode ser adjetivo quanto substantivo, ou seja, o termo pode definir a própria substância de um ser, nomeando-o.

Palavras finais

Este capítulo teve como objetivo analisar a maneira como certas construções ou usos linguísticos ratificam relações de poder coloniais, naturalizando-as. Tratou-se de analisar os usos dos termos “escravo” e “escravizado” em livros didáticos de história vinculados a três períodos históricos. Tais períodos constroem formas próprias de controle dos discursos a partir de uma articulação do Estado com programas de educação e de gerenciamento do livro didático. Identificou-se que os usos analisados foram recorrentes em todos os momentos analisados, fato que reitera uma memória colonial fortemente enraizada nos discursos e saberes que constituem e legitimam “regimes de verdade” (FOUCAULT, 2010). Considera-se que a análise da relação entre forma e conteúdo é necessária para desvelar os sentidos ocultados ou silenciados. Salienta-se, contudo, que outras pesquisas já ilustram pequenas mudanças nas formas de representação da cultura negra no Brasil: os trabalhos de Silva (2005) revelaram que, dos quinze livros de língua portuguesa de ensino fundamental (1º e 2º ciclos) referentes à década de 1990

analisados, cinco revelaram algumas mudanças mais significativas. O nosso foco, contudo, não foi a disciplina de língua portuguesa, mas de história, o que configura uma outra dinâmica disciplinar, pois lida com textos e imagens acadêmicos já consolidados pela historiografia canônica.

No caso deste capítulo, trata-se de propor como desafio a busca por novas formas de narrar – nos contextos acadêmicos e educacionais – a presença dos africanos no Brasil, bem como a sua história e origem. Essas formas de narrar devem, também, estar articuladas a novas representações imagéticas, em busca de uma ressignificação da nossa memória colonial verbal e visual.

Referências

- ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de estado*. 9. ed. São Paulo: Graal, 2003.
- ARMANI, K. O.; FERNANDES, S. C. T.; TINELI, R.; TRUCULLO, P. *Descobrimdo Barretos: 1854 – 2012*. Barretos: Liverpool, 2012.
- BARBOSA, A.; LEITE, J. C.; LUCRÉCIO, F.; MOTTA, P. D.; RIBEIRO, M. O. *Frente negra brasileira: depoimentos*. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, 2012.
- BAZILLI, C.; ROSEMBERG, F.; SILVA, P. V. B. S. Racismo em livros didáticos brasileiros e seu combate: uma revisão da literatura. *Revista Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 125-146, 2003.
- BRASIL. Lei nº 1.006, de 1938. Estabelece as condições de produção, importação e utilização do livro didático. 30 dez. 1938.
- BUENO, F. S. *Dicionário escolar da língua portuguesa*. 7. ed. Rio de Janeiro: Fename, 1956.
- BUENO, S. *Mini dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. São Paulo: FTD, 2000.
- CARVALHO, J. M. *Dicionário prático da língua nacional*. 23. ed. São Paulo: Egéria, 1969.
- CEERT. *Políticas de promoção da igualdade racial na educação: exercitando a definição de conteúdo*. 2005. Disponível em: < <http://www.diversidadeducainfantil.org.br/PDF/Pol%C3%ADticas%20de%20promo%C3%A7%C3%A3o%20da%20igualdade%20racial%20na%20educa%C3%A7%C3%A3o.pdf> >. Acesso em: 16 jun. 2016.
- COSTA, W. *As imagens da escravidão nos livros didáticos de história do ensino fundamental: representações e identidades*. 2006. Dissertação (Mestrado) – UNIRIO, 2006.
- COTRIM, G.; RODRIGUES, J. *Saber e fazer história: história geral e do Brasil*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

DA MATTA, R. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

FIGUEIRA, D. G.; VARGAS, J. T. *Para entender a história*. São Paulo: Saraiva, 2009.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 18. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 28. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. 23. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1984.

FREITAS, M. D. S.; JESUS, N. F. 2011 “População negra brasileira: reflexo e imagem no livro didático”. In: *IV Encontro Estadual de Didática e Prática de Ensino, 2001, Goiânia*. Goiânia. Disponível em <<http://www2.unucseh.ueg.br/ceped/edipe/anais/ivedipe/pdfs/historia/co/435-1101-1-SM.pdf>>. Acesso em 18 set. de 2016.

HOAUISS. *Dicionário Hoauiss eletrônico*. Objetiva: 2009.

IANNI, O. *Raças e classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

LAJOLO, M. *Em aberto: livro didático e qualidade do ensino*. Brasília, DF: MEC, 1996.

LAUDES, Comissão Didática. *Estudos sociais: história do Brasil até a independência, 1974*.

LIMA, H. (Org.). *Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa*. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1943.

MEC. *Dicionário escolar latino: português*. 2. ed. Rio de Janeiro: Campanha Nacional de Material de Ensino, 1956.

MEC. Parecer CNE/CP nº 003, de 2004. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana.

In: _____. *Contribuições para implementação da Lei nº 10.639, de 2003*. Brasília, DF: 2008. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=1851-lei10639-pdf&category_slug=novembro-2009-pdf&Itemid=30192>. Acesso em: 16 jun. 2016.

MOREIRA, K. H. 2008. “Pesquisa em história da educação: localização e seleção de livros didáticos de história republicanos”. In: *Congresso Brasileiro de História da Educação*. Aracaju. Disponível em: <www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe5/pdf/367.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2016.

PAINE, T. *Senso comum*. São Paulo: Ibrasa, 1964.

PIMENTEL, W. J. *Estudos sociais: história do Brasil*. São Paulo: Ibep, 1979.

PINSKY, J. (Org.). *O ensino de história e a criação do fato*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 1994.

_____. *A escravidão no Brasil: a escravidão acabou? A vida cotidiana dos escravos*. 13. ed. São Paulo: Contexto, 1994.

ROCHA, R.; PIRES, H. S. *Minidicionário enciclopédico escolar*. 10. ed. São Paulo: Scipione, 2003.

SILVA, A. C. A desconstrução da discriminação no livro didático. In: MUNANGA, K. (Org.). *Superando o racismo na escola*. 2. ed. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2005.

SILVA, A. P. et al. *Dicionário brasileiro da língua portuguesa*. S.l.: Mirador, 1975.

SILVA, A. P. *Nôvo dicionário brasileiro Melhoramentos*. 6. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

SILVA, J. *História da civilização*. S.l.: S.e., 1938.

VOLOSHINOV, V. N. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 2006.

Parte V

Seminários Kadila



23

CAPÍTULO

Apresentação dos seminários Kadila

Letícia Cesarino

Universidade Federal de Santa Catarina

Os seminários do Projeto Kadila iniciaram-se em 2012 como estratégia de implantação do projeto entre os dois centros de pesquisa, o NUER e o CE.DO. Seguiram um cronograma de acordo com os ciclos de seu desenvolvimento, as missões de trabalho realizadas nos dois países e, sobretudo, nos dois primeiros anos de vigência da primeira etapa do edital CAPES/AULP, entre 2013-2015. Os seminários tiveram como objetivo principal ativar os encontros e diálogos entre os pesquisadores e os centros de pesquisa, ampliando também para a participação da comunidade universitária, o que possibilitou, assim, uma disseminação das discussões, das temáticas e teorias para um público mais diversificado.

Contamos ao longo do projeto com seis seminários, arrolados a seguir:

- **I Seminário:** Apresentação do Observatório da Transumância na UFSC setembro de 2012.
- **II Seminário:** Primeira Oficina de trabalho do Projeto do Observatório da Transumância – UAN, Luanda, fevereiro de 2013.
- **III Seminário:** Reunião de Planejamento das Missões de trabalho e Pesquisa – NUER/UFSC, Florianópolis, março de 2013.
- **IV Seminário:** Encontro Programa CAPES-AULP com Estudantes Africanos – NUER/UFSC, fevereiro de 2014.
- **V Seminário:** Segunda Oficina do Observatório da Transumância – CE.DO e NUER – Luanda, UAN, março de 2014.

- **VI Seminário:** Projeto Kadila: africanias, diásporas e transumâncias – apresentação de pesquisas. Coordenado por Leticia Cesarino – UFSC, 2015.

O VI Seminário foi concebido durante o segundo ano e constitui um braço de extensão do projeto Kadila: culturas e ambientes, através da participação de pesquisadores e acadêmicos trabalhando com/em África, e questões africanas de dentro e fora da UFSC.

Consideramos importante promover encontros para compartilhar nossos interesses e trabalhos e para promover debates em torno de questões teóricas e empíricas de interesse do projeto. Tratou-se, também, de um fórum para divulgação e para debate dos resultados do projeto nas duas universidades. No ano de 2015, o VI Seminário realizou nove palestras, dos quais cinco resultaram em textos ou súmulas incluídas no presente volume.

O primeiro convidado, Joaquim Nhampoca, pesquisador da Universidade Eduardo Mondlane, de passagem pela UFSC, nos falou sobre a ideia de África numa perspectiva filosófica e conceitual, para lançar algumas questões críticas, buscando identificar e desconstruir alguns estereótipos em uso na atualidade. A segunda convidada, Jess Auerbach, antropóloga doutoranda na Universidade de Stanford, compartilhou os resultados de sua pesquisa etnográfica em andamento sobre a constituição das novas classes médias angolanas em sua relação com o Brasil, atentando especialmente para a questão dos perfumes e cheiros como estratégias de demarcação e mobilidade social. O professor Alejandro Labale (UFPI) palestrou sobre seu trabalho com mapeamento de territórios quilombolas no estado de Santa Catarina, fazendo referência à questão das fronteiras econômicas e da territorialidade negra e as áreas de plantation no Brasil. Thiago Sayão, pós-doutorando em História na UFSC, apresentou sua pesquisa sobre a ocultação do associativismo negro e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (dos Pretos) na cidade de Laguna (SC), no período pós-Abolição, discutindo sobre o reordenamento dos afrodescendentes e a identificação racial no contexto republicano de luta pela cidadania.

Nas demais sessões de palestras, tivemos a participação dos professores Hyppolite Sogbossi (Antropologia/UFSE) e Leda Martins (Letras/UFMG), que discutiram com os participantes do seminário as suas obras – respectivamente, nos campos da antropologia das populações afro-americanas e africanas (Brasil, Haiti, Cuba, Benin) e da performance, teatro e ritual no contexto afro-brasileiro – bem como as possibilidades de diálogo e tensões entre os estudos africanos e afro-brasileiros na atualidade.

Importante registrar, também, a participação de Milena Argenta no VI Se-

minário, que realizou a primeira pesquisa de campo no Namibe, contribuição que fundamental para o efetivo aprofundamento das contribuições do NUER para o Observatório da Transumância e cujo trabalho sobre os marcadores étnicos na região do Curoca no Deserto do Namibe, Angola, integra um dos capítulos deste livro. Nas últimas sessões tivemos as palestras dos bolsistas angolanos do projeto Kadila, Teresa Aço e Abel Pedro, estudantes de antropologia da Universidade Agostinho Neto que relataram suas vivências como integrantes do Centro de Estudos do Deserto e sobre os trabalhos de campo que realizaram no deserto do Namibe, no Sudoeste de Angola.

O VII e último Seminário do Projeto Kadila, foi realizado na UFSC em julho de 2015 e teve como principal objetivo a recepção da nova coordenadora do convênio com a UAN, a professora Dra. Amélia Mingas. Nesta oportunidade, fizemos uma homenagem ao professor Samuel Aço, que nos deixou repentinamente e também buscamos recepcionar a missão de bolsistas vindos da UAN que passaram um período no NUER trabalhando diretamente com a equipe do projeto. Neste seminário, foram apresentadas as pesquisas em curso e planejamos a organização deste livro, que, sem dúvida alguma, vem coroar uma etapa importante de sedimentação do intercâmbio científico entre a UFSC e a UAN.

Os seminários aqui apresentados possibilitaram, indubitavelmente, o aprofundamento e a renovação dos saberes sobre diversos temas de interesse do Projeto Kadila, mas também objetivaram ampliar os horizontes teóricos e interpretativos e as interlocuções tão necessárias ao desenvolvimento dos campos científicos nos dois países, Brasil e Angola.

24

CAPÍTULO

Os três C's da África e a desconstrução do rótulo

Joaquim Nhampoca

Universidade Eduardo Mondlane

Introdução

Os três C's fazem parte da discussão trazida pelo filósofo moçambicano Severino Ngoenha (2006) no seu artigo *A ideia de África*, em que descreve os impulsos por detrás da construção da ideia de África; analisa as suas manifestações práticas e apresenta os elementos que permitem fundamentar uma visão atualizada de tradições culturais da África. Proponho neste artigo estabelecer um diálogo entre esse autor (Severino Ngoenha) e Elísio Macamo (2002), Carlos Cardoso (2012) e Joseph Ki-Zerbo (2006), trazendo uma abordagem da situação atual da África e discutir do meu ponto de vista os três C's e a proposta da sua desconstrução.

Para o efeito, começarei por analisar o conceito de África, a noção de ideia e os critérios usados para a definição de África; no segundo momento, abordarei sobre os três C's da África e, por fim, a desconstrução do rótulo da ideia de África.

O que é África?

A minha experiência de vida e viagem pelo mundo afora tem me levado a uma confrontação com questões que me pareciam simples, como, por exemplo, o

que é Moçambique? Onde é que se situa? Ao responder questões de gênero, infalivelmente tinha que dizer que é um país que se situa na costa oriental de África, na parte sul do continente. Aí vinha à de cima a seguinte afirmação e questionamentos: “já ouvi falar de África. É um país?” Então, o que é África?

A África é um continente, o terceiro maior continente, com aproximadamente 30 milhões de km², e o segundo mais populoso. É composto por 54 países. Limita-se ao norte pelo Mar Mediterrâneo, a sul pela confluência dos Oceanos Índico e Atlântico; a este pelo Oceano Índico e a oeste pelo Oceano Atlântico.

Ideia

Veze sem conta dizemos em conversa que “tenho uma ideia”, para nos referir a uma sugestão ou uma iniciativa a pôr em prática, sempre em alusão a alguma coisa. Algumas vezes as crianças dizem: *tenho uma ideia, vamos brincar de carrinho*. Nesse contexto, a ideia aparece como uma representação mental de uma realidade. Mas então, o que é uma ideia? Etimologicamente, a palavra ideia vem do latim *idea* para se referir à representação abstrata e geral de um objeto ou relação (Dicionário Universal de Língua Portuguesa, 2001). Portanto, Severino Ngoenha (2006), ao trazer a *ideia de África*, procura mostrar que a África é vista como uma imagem abstrata construída sobre este objeto que se chama África. Ao fazê-lo desse jeito, a África fica à mercê e passível de ser manipulada em função dos objetivos pretendidos, como o próprio autor questiona: “o que devia significar a África?”

É assim que Ngoenha (2006) considera que a África é uma ideia com conseqüências. Não se pode, no entanto, olhar para África excluindo o seu passado histórico e evolutivo. África no contexto do comércio de escravos, colonização e dominação europeia, as independências, o período da Guerra Fria, os regimes ditatoriais e militares como os de Mobutu Sese Seko, Idi Amin Dada, Sani Abacha, as guerras civis pós-independência (os casos de Moçambique e Angola), a introdução das democracias, os conflitos pós-eleitorais (o caso do Zimbabwe, Quênia, Madagascar, Congo Democrático e Costa de Marfim) e os imperativos das instituições financeiras mundiais (Fundo Monetário Internacional e Banco Mundial).

As ideias, como afirma Rocher (1989), exercem uma influência sobre a mudança social na medida em que se transformam em *valores* capazes de suscitar uma motivação suficientemente forte, ou ainda na medida em que se integram num *sistema ideológico* proposto ao conjunto da coletividade como explicação e como projeto (ROCHER, 1989, p. 40-41).

Crítérios de definição de África

No contexto da *Ideia de África*, África é definida tendo em conta a **cor da pele**, o **sudesevolvimento** e a **dimensão histórica**. Em minha opinião, olhar para África e definí-la com base na cor da pele é no mínimo desconhecer a geografia e confundir a opinião pública. Os negros não se encontram apenas em África, pese embora a justificação ser o comércio de escravos de que a África foi vítima. Outrossim, a própria África não é homogênea, havendo outra catalogação – a chamada África branca. Seja como for, não seria justo, como defende Ngoenha (2006), considerar a África um continente negro. Nos outros continentes também existem pessoas de cor negra, branca, entre outras cores, e não se chamam pela cor da pele das pessoas que neles habitam. Portanto, esse critério, quanto a mim, carrega consigo um estereótipo, recusando o princípio da neutralidade axiológica na produção do conhecimento científico, como advoga o alemão Max Weber.

O subdesenvolvimento como critério se torna infeliz pelo fato de os indicadores usados para classificar os países e continentes serem definidos numa perspectiva ocidental, numa relação de nós e outros (relações de poder). Senão, vejamos: ao longo do tempo, alguns países designados por subdesenvolvidos foram sucessivamente apelidados de países em via de desenvolvimento, países da periferia, países da semiperiferia e, agora, países emergentes (como é o caso da África do Sul). Essa catalogação toma como base os indicadores econômicos como o PIB¹²⁸ e o PNB,¹²⁹ sendo, no entanto, um erro rotular um continente inteiro como subdesenvolvido em função de tais indicadores. Em África, se desenvolvem atividades econômicas que movimentam muito dinheiro por meio dos mercados informais, cuja circulação monetária não é contabilizada nas estatísticas oficiais dos Bancos Centrais. Para além disso, há o sistema de poupança rotativa, que, em Moçambique, se designa *Xitique*, também não integrado nos sistemas bancários e nem de seguro social que o próprio *Xitique* também representa.

Os que apelidam os países africanos de subdesenvolvidos impõem a estes países medidas de disciplina fiscal, promoção e fortalecimento do setor privado, mas mesmo assim continuamos subdesenvolvidos, como afirma Ki-Zerbo: O Burkina Faso, embora o seu governo aplique as diretrizes do Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional, continua a ser um dos países mais pobres do mundo (KI-ZERBO, 2006, p. 30).

O **critério histórico**, proposto por Ngoenha (2006), se afigura justo, pois a África deixa de ser vista como uma essência, mas, sim, um processo (NGOENHA, 2006), e em transformação social (ELÍSIO MACAMO, 2002). Processo

128 Produto Interno Bruto.

129 Produto Nacional Bruto.

à semelhança de transformação pressupõe uma dinâmica, marcha, movimento. Se recorrermos a física, a dinâmica corresponde ao estado do movimento dos corpos. E o movimento em si pressupõe tempo e espaço (partida e chegada). O espaço nesse caso seria a África, e o tempo, o período histórico de que a África foi sujeita (a escravatura e colonização).

Os Três C's de África

Os três C's como apresentados por Ngoenha (2006) referem-se a **crises, catástrofes e conflitos**. Esses C's que produzem uma má imagem da África, a destroem, matam o seu povo, pilham recursos naturais e a tornam cada vez mais pobre constituem notícias prediletas nas redes televisivas ocidentais, servindo de justificação para intervenção em África, perpetuando a sua dominação. Todavia, o estranho é pensar que a África e os africanos é que assim querem, e que isso constitui seu *modus vivendi*. Aqui, traria a infelicidade dos afro-pessimistas que negam o desenvolvimento da África. Como afirma Cardoso (2012), os prisioneiros dessa visão, os afro-pessimistas, não auguram um futuro promissor para o continente (CARDOSO, 2012, p. 139). Para sustentar essa visão, buscam-se os três C's acrescidos às epidemias e crises de fome. Defender essa perspectiva é não aceitar que a África e os países africanos têm estado a observar níveis de crescimento. É, ao mesmo tempo, recusar o ciclo dos fenômenos como seca-chuva; escassez-abundância; conflito-paz e outras dicotomias. A Europa passou por uma série de pestes, entre elas a bubônica, a epidemia da cólera (é só se recordar do estudo de John Snow na Inglaterra), guerras mundiais e crises econômicas que hoje se repetem, mas nem com isso deixou de se desenvolver.

Um olhar para as origens dos três C's

Crises

As crises caracterizam e acompanham a história da humanidade. Nos anos 1929-1930, o mundo assistiu à crise econômica nos Estados Unidos; após as duas grandes guerras mundiais o mundo viveu as crises energéticas na década de 1970; crises nucleares durante a época da Guerra Fria; a atual crise econômica mundial, afetando severamente alguns países europeus (Portugal e Grécia), entre outras. Hoje, no continente africano, assim como nos outros, vivemos crises políticas motivadas por desacordos nos processos eleitorais e em particular no não reconhecimento dos resultados do escrutínio (Moçambique, Burundi); crise social, o caso recente do Burkina Faso onde as manifestações populares puseram em causa as normas e instituições ora estabelecidas, tendo ditado a queda e fuga do então

presidente Blaise Campaoré. O Egito, a Tunísia e a Líbia viveram a chamada *primavera árabe*, um conjunto de convulsões sociais e políticas. O caso da Líbia acabou ganhando uma outra dimensão, de que falarei no “C” que representa conflito. O Sudão se desintegrou em Sudão do Norte e do Sul (este último entrou em guerra civil).

Catástrofes

Nos últimos tempos, é comum falar-se das catástrofes, em particular das humanitárias. Na África, elas ocorrem tendo como origens os eventos naturais – secas, cheias e inundações –, provocando mortes de pessoas e animais, fome e nudez como consequência da seca. São os casos recorrentes no corno da África, em países como Eritreia, Sudão, Somália e Etiópia. Também assistimos na África catástrofes humanitárias provocadas pela guerra civil; por exemplo, as situações recorrentes na Somália e no Sudão do Sul, provocando milhares de populações refugiadas.

Quanto à seca e inundações, poderia buscar uma explicação nas chamadas mudanças climáticas que afetam não apenas a África. Mas, no caso da África, assistimos no meio disso tudo uma acelerada desertificação e expoliação dos seus recursos marinhos, florestais e faunísticos protagonizados grandemente pelos mundializadores à luz da expansão do capitalismo selvagem. Até parece termos recuado para o século XV, aquando da expansão europeia e dos descobrimentos.

A China, por sua vez, vai fortificando cada vez mais a sua presença em África, dizimando as florestas no saque da madeira que embarca para a China em formato de toro, e não em madeira processada. É só fazer uma visita aos portos africanos, por exemplo os de Moçambique. A África continua, infelizmente, um exportador de matéria prima por excelência, cujos preços são ditados nas bolsas de valores fora do continente. Por vezes, dói a lamentação dos produtores de algodão em Moçambique que, ano após ano, assistem a queda do preço do algodão e a respectiva classificação.

Conflitos

O conflito é inerente à própria sociedade. Marx analisou a presença do conflito na sociedade industrial capitalista entre a burguesia e o proletariado e considerou-o motor da história. Marx compreendeu que os conflitos sociais, na medida em que são conflitos de interesse, opõem necessariamente dois grupos (ROCHER, 1989, p. 72). Tendo isso como um ponto de partida, poderíamos nos questionar quem são os dois grupos em conflito nos países africanos em conflito (guerra civil). Todavia, se considerarmos que os conflitos derivam de fatores

endógenos e exógenos, aí recorreria a comparação, apresentada por Ngoenha (2006), dos conflitos em África com o tango argentino e as passadas dançadas nas discotecas de Maputo (Moçambique), sempre dois a dois. Tomemos como exemplo o conflito na Líbia (em 2011), um levantamento que começa em Benghazi na parte leste do país, e muito rapidamente os insurgentes se armaram e avançaram rumo à capital Tripoli, culminando com a queda do governo liderado por Muammar Gaddafi e o seu assassinato. Hoje, a Líbia, que era um país africano com maior índice de desenvolvimento humano, se transformou em caos, como se os espíritos de Gaddafi estivessem a se revoltar, lançando pragas e maldição. Curiosamente, o conflito não abalou as plataformas petrolíferas. A pergunta que se coloca é, por quê? Quem são os que apoiaram e armaram os insurgentes de Benghazi? Aqui é onde enquadrámos os fatores exógenos que ditam os conflitos em África. Aliás, as sociedades africanas estão em crise sob todos os pontos de vista. A estabilidade política, econômica e social afigura-se difícil de alcançar (MACAMO, 2002, p.18).

As origens de conflito em África, como ficou claro, têm como fonte fatores endógenos e exógenos, todavia, podem se distinguir:

- o controle de recursos;
- a manutenção do poder numa determinada região do país ou etnia;
- recusa aos valores ocidentais e o desejo de instalação da lei islâmica (charia);
- divergência de princípios religiosos;
- alteração da Constituição;
- desacordos pós-eleitorais;
- crises sociais;
- não reconhecimento das fronteiras coloniais (conflitos entre países vizinhos); e
- manipulação do Ocidente.

Desconstrução do rótulo da ideia de África

É chegado o momento mais difícil, que é desconstruir todo um conjunto de ideias e imagens produzidas sobre a África. Trata-se, na minha opinião, de uma luta titânica numa época em que os antigos colonizadores, responsáveis pela imagem da África, estão retornando para o continente numa corrida desenfreada, dessa vez, com o pretexto de ajuda ao desenvolvimento e celebração de acordos diplomáticos. Assistimos hoje, em África, uma neocolonização, tendo como um dos instrumentos a língua. É só olhar para a luta que as comunidades linguísticas

estão a desencadear em África. Refiro-me a lusofonia, francofonia e anglofonia. Cada um dos antigos colonizadores vai criando centros culturais, como o Centro Cultural Franco Moçambicano, Centro Cultural Português e a British Council. Uma autêntica sentença à morte ou coexistência das nossas línguas e cultura africanas? Que o diga o professor catedrático Armando Jorge Lopes, da Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique), no seu livro *A batalha das línguas*.

Por sua vez, Ngoenha (2006) aponta para a necessidade de os africanos recuperarem a sua dignidade humana que lhes é recusada: o direito do africano à emancipação social, econômica e política. Estaríamos a falar, na posição do autor, de *comunidade axiológica*. Os africanos precisam fazer valer o fato de a África ter sido o berço da humanidade, aproveitando essa e outras vantagens comparativas. Mas, infelizmente, a máquina do sistema capitalista faz o contrário, como diz Ki-Zerbo:

África é o berço da humanidade. Todos os cientistas do mundo admitem hoje que o ser humano emergiu em África. Ninguém o contesta, mas muita gente o esquece. Estou certo de que, se Adão e Eva tivessem nascido no Texas, ouviríamos falar disso todos os dias na CNN¹³⁰. (KI-ZERBO, 2006, p. 13).

Como alcançar essa dignidade humana, se os próprios africanos continuam maltratando, matando e espezinhando seus próprios irmãos? Há africanos letrados, inteligentes e com graus de doutores obtidos em universidades renomadas como Oxford, Harvard, Cambridge, Sorbone, entre outras, e que trabalham em grandes agências internacionais como as Nações Unidas, o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial que, dia e noite, me parecem fazer o contrário ao serem repetidores de discursos mundializadores (globalizantes) do sistema capitalista, propondo receitas incessantes aos seus irmãos africanos (por meio de créditos), cuja refeição sempre sai mal, o que os leva a solicitar mais ingredientes para a mesma receita, tornando-se um ciclo vicioso. É assim que muitos países africanos estão hipotecando seus recursos, a existência e sobrevivência das gerações vindouras, em nome de desenvolvimento que demora mais de cinquenta anos após a independência de alguns países africanos.

Pelas razões que aponto no parágrafo anterior, “as tentativas micronacionais de libertação de África – Sékou Touré na Guiné, Kwame Nkrumah no Gana, Thomas Sankara no Burkina Faso – fracassaram, em grande parte porque foram solitários e não solidários” (KI-ZERBO, 2006, p. 36). Hoje, a África aposta em blocos regionais que os possa garantir uma voz una e estabelecer acordos comer-

130 Cable News Network (cadeia televisiva norte-americana).

ciais zonais, a livre circulação de pessoas e bens, com a eliminação de algumas barreiras aduaneiras. São os casos da SADC,¹³¹ COMESA¹³² e CEDEAO.¹³³ Contudo, assiste-se dentro dessas comunidades uma correlação de forças onde os países com as economias mais fracas assistem a invasão de produtos dos países mais fortes. Outrossim, a livre circulação de pessoas impulsionou os processos migratórios. O exemplo da África do Sul, que acolhe emigrantes provenientes de toda a África, com particular atenção os dos países vizinhos e os da região dos Grandes Lagos e do Corno da África. Isso tem levado a crises sociais internas e levantamento dos nacionais por via da xenofobia.

Ngoenha (2006) aponta, ainda, para aquilo que chama de *comunidade de destino*, que apela à definição de um espaço e tempo próprios que formulam um horizonte, no qual o conteúdo deve ser negociado pelos africanos, cuja materialização recorre aos ideais panafricanistas, o movimento da negritude e o Renascimento africano. Macamo (2002) traz a ideia de saber africano que pretende refletir criticamente sobre aquilo que nós somos, aquilo que as sociedades africanas são e a nossa reflexão como corolário da relação ambígua com a modernidade. Aqui, abre-se um debate sobre uma sociologia das sociedades africanas, que consiste na produção de um saber africano com uma perspectiva no futuro, aquilo que queremos – a nova ordem social.

As universidades e os intelectuais africanos têm um papel preponderante na desconstrução das imagens negativas e estereotipadas sobre a África. É importante incentivar o ensino das ciências sociais em África, abrindo caminho para um maior conhecimento sobre os direitos humanos e dos povos, a ideia de liberdade e emancipação. As universidades precisam contribuir por meio da investigação científica e produção de conhecimento sobre África, desmistificando todo um conjunto de conhecimento produzido pela antropologia no período colonial, para legitimar o processo de dominação e escravização do negro, que olhava para África numa visão de um continente sem cultura, atrasada, sem identidade própria, pré-histórica e selvagem (se nos referirmos a Levi-Strauss e Lévy Bruhl). Aqui subjaz a ideia de *a invenção do ser negro* discutida por Gislene Aparecida dos Santos (2005). Quer dizer, como é que, maquiavelicamente, aos negros, como uma espécie humana, foi-lhes negada a sua humanidade, como os negros foram usados como objetos e máquinas de produção, como diz Marx, *coisificados*. Hoje, a Europa se gaba de ser desenvolvida e não reconhece que os africanos foram usados como força motriz. Espero que um dia haja um reconhecimento e pedido de desculpas por esse crime a essa espécie humana.

131 Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral.

132 Common Market for Eastern and Southern Africa (Mercado Comum para África Oriental e Austral).

133 Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental.

Os líderes africanos precisam mudar a sua postura em relação ao Ocidente, pois se continuarem a ser manequins e cúmplices do sistema capitalista, a África assistirá o comboio de desenvolvimento a passar e a ficar sempre na posição das carruagens, e nunca locomotiva. Outrossim, precisamos de uma sociedade civil mais forte, cidadãos mais esclarecidos, ativos e conhecedores dos seus direitos e deveres. A pequena burguesia nacional deve ser mais forte, não aceitando ser a extensão do capitalismo selvagem, e garantir a acumulação do capital nos seus países, e empregar mais cidadãos, e não se perder no luxo e investimentos no estrangeiro, perdendo assim, a oportunidade de melhorar a condição social dos seus concidadãos.

Como se pode depreender do exposto anteriormente, a desconstrução não é uma tarefa fácil, mas os africanos, os intelectuais, políticos e as universidades precisam tomar a dianteira e um ponto de partida no processo de desconstrução.

Conclusão

Procurei trazer ao longo do texto a visão de uma África processual (de transformação social) e não essencialista. Muito menos olhar a África como os três Cs (crises, catastrófes e conflitos) ou na perspectiva dos afro-pessimistas. Ao analisar a África como uma ideia, tinha como intenção clarificar como é que ela foi construída como uma realidade e um objeto de estudo passível de manipulação, para posteriormente propor a desconstrução das imagens produzidas sobre ela.

Hoje em dia, não faz sentido continuar a considerar a África um continente sem cultura, atrasada, sem identidade própria, pré-histórica e selvagem, muito menos mantendo-a como mero exportador de matérias primas, depósito de lixo tóxico e um parque de indústrias altamente poluidoras. Daí a necessidade de resgatar a nossa identidade, dignidade e emancipação. Para isso, se apela ao envolvimento de todos, incluindo aqueles que no passado e no presente fizeram e fazem de África um palco de encenação teatral, pois a atual mundialização da economia não permite que os africanos ajam isoladamente, como se de uma ilha se tratasse.

Referências

CARDOSO, C. Da possibilidade das ciências sociais em África. In: CRUZ E SILVA, T.; COELHO, J. B; SUTO, A. N. (Org.). *Como fazer ciências sociais e humanas em África*: questões epistemológicas, metodológicas e teóricas e políticas. Dakar: CODESRIA, 2012. p. 125-144.

DICIONÁRIO Universal de Língua Portuguesa. Maputo: Porto Editora, 2001.

KI-ZERBO, J. Para quando África: entrevista. 2006. Porto: Campo das Letras. Entrevi-

ta concedida a René Holenstein.

LOPES, A. J. L. *A batalha da línguas: perspectivas sobre a línguística aplicada em Moçambique*. Maputo: Imprensa Universitária, 2004.

MACAMO, E. *O abecedário da nossa dependência*. Maputo: Ndjira, 2005.

_____. A constituição duma sociologia das sociedades africanas. *Estudos Moçambicanos*, Maputo, n. 19, p. 5-26, 2002.

NGOENHA, S. A ideia de África. In: Macamo, E. *Um país cheio de soluções*. Maputo: Edições Lua, 2006. p. 85-94.

ROCHER, G. *Sociologia geral: mudança social e acção histórica*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

SAID, E. *Orientalismo: o oriente como uma invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, G. A. *A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

25

CAPÍTULO

O cheiro das coisas: mobilidade social e ambientes em fluxo no Atlântico Sul

Jess Auerbach

Universidade de Stanford

Tradução: Leticia Cesarino (UFSC)

Começarei com um mapa que normalmente utilizo quando falo do meu trabalho, pois ele explicita o modo como venho conceitualizando meu campo de pesquisa. Embora a pesquisa seja baseada em Angola, ela exige um engajamento constante com o Atlântico Sul, o que exige repensar espaço e poder nos termos de tradições fora do eixo do chamado norte global. Mesmo Portugal é frequentemente considerado insignificante. Autores como Luis Felipe de Alencastro (que, como muitos outros, publica principalmente em português) documentaram a co-constituição do Brasil por Angola, e de Angola pelo Brasil.

Uma breve digressão histórica dessas relações começaria pelo colonialismo português do século XV, em que a costa de Angola fornecia escravos para o Brasil. Os portugueses só ocuparam o interior quando ficou claro que se eles não o fizessem, alguma outra potência colonizadora o faria; todavia, não fizeram muito por lá. Em 1975, a Revolução dos Cravos em Portugal levou duzentos mil portugueses a deixarem o país no espaço de uma semana, deixando quase tudo para trás. A partir desse momento, dois grupos rivais (MPLA e UNITA) passaram a reivindicar a liderança da nova nação, deslançando uma guerra civil alimentada pelo contexto da Guerra Fria. A guerra civil só terminou em 2002, com a morte

de Jonas Savimbi, líder da UNITA. O contexto da reconstrução tem sido marcado pela exploração de enormes reservas de petróleo e diamantes, acompanhada de notável crescimento econômico.

Meu interesse por Angola foi despertado pelo pai do meu melhor amigo na infância, que tinha transtorno de stress pós-traumático (TEPT), e ninguém falava sobre isso. Após ler bastante, comecei a refletir sobre como Angola era sempre vista negativamente, e se seria possível focar naquilo que é positivo. Daí o presente projeto sobre as classes emergentes: pessoas nem no limiar da pobreza, nem parte das elites – o que suscita diversas questões teóricas importantes que não vou explorar aqui. O trabalho de Mark Leichthy chama atenção para as “condições de possibilidade” para a emergência das classes médias, e ao trabalhar entre os contextos angolano e brasileiro, foquei nessas condições. Não esperava, contudo, que a questão dos odores surgisse como algo extremamente relevante.

Teorias tradicionais sobre mobilidade social, quando aplicadas a Angola, normalmente assumem a forma “sim, mas...”. Na minha tese, eu as discuto mais a fundo. Aqui, quero destacar a noção de *interjacência* de Mark Leichthy, que se baseia em Edward Soja, geógrafo cultural:

A interjacência aponta para as implicações de como grupos sociais (classes, grupos étnicos ou raciais, de gênero) se organizam no espaço, e em particular como a organização espacial manifesta e reproduz relações de poder. Ao invés de serem simplesmente *adjacentes*, a ideia de *interjacência* enfatiza o fato de que grupos sociais – fisicamente misturados ou segregados – nunca são ontologicamente independentes uns dos outros, mas são sempre inter-efetivos, interprodutivos e mutuamente constitutivos”. (LIECHTY, 2003, p. 276).

A noção de interjacência sugere um modo diferente de pensar tanto a “classe média angolana” enquanto inerentemente local e global, como Angola enquanto país que, ao menos na costa, tem sido constantemente atraído ante o Atlântico e a África – a ponto de, quando o Brasil declarou sua independência, em 1822, um grupo em Benguela ter feito a mesma coisa. O modo como interjacência é definida também é útil para compreender os cheiros, que são conhecidos e identificáveis apenas no diálogo olfativo com outros odores reconhecíveis (por exemplo, você cheira o café no dia do bagel e chora por dentro antes de beber, pois sabe como é o cheiro de um café realmente bom). Isso leva à proposta de se pensar osmologia enquanto cosmologia.

A osmologia é a ciência dos odores, cosmologia, o conhecimento sobre o mundo: durante meu trabalho de campo, percebi, para minha surpresa, que a osmologia era um ponto de entrada importante para conhecer melhor meu objeto. No campo, tomei consciência do perfume através do olfato incrivelmente astuto

da minha amiga Vitória, que era capaz de identificar os perfumes nos corpos das pessoas na rua: “ah este é o Tommy Hilfiger ‘Freedom’, aquele o Britney Spears ‘Radiance’, aquele é d’O Boticário” etc. Ou, franzindo o nariz, “esse é barato, deve vir da China!”. A sensibilidade de Vitória me ajudou a prestar mais atenção nos odores e no modo como, no clima subtropical quente de Angola, os odores tendem a persistir nos corpos, marcando suas trajetórias através do espaço. Quando comecei a ensinar música numa escola fundamental privada, diversas mulheres vieram a mim sugerir que, diante do meu novo papel enquanto figura pública, eu deveria investir num bom perfume. Vitória me ajudou a gastar os US\$150 necessários para comprar um *Nina* de Nina Ricci.

Eu não estava preparada para lidar com perfumes, e ainda estou explorando a literatura teórica sobre o tema. É uma substância interessante porque se situa na fronteira do corpo: remete ao mundo íntimo, sobre a pele é transformado pela química do corpo e por ela singularizado. Ao mesmo tempo, é algo externo, ligado a regimes estéticos e de consumo intimamente ligados à produção e *marketing*. O perfume contribui assim para uma legibilidade geográfica nos odores manifestos – basta pensar na primeira respiração quando se chega num novo país, ou no cheiro bem básico de um determinado lugar.

Muitas pessoas falaram comigo sobre perfumes, e minha etnografia levou a quatro pontos simples: i) o tipo de perfume utilizado demarca sua conexão com o mundo, seja com o sul ou norte globais, assim como com sua relação com o mundo do trabalho; ii) a “ vaidade ” que caracteriza os angolanos é produto tanto da estética lusófona quanto da especificidade de reivindicações identitárias no pós-guerra; iii) o *duty free* é um espaço extremamente significativo para a produção da distinção da classe média angolana; iv) e finalmente, o odor é parte sutil, porém importante da construção e delimitação comunitárias, e não saber lidar com ele pode ter consequências para a mobilidade social.

Tomemos os perfumes de Daniela. Quando a conheci, era uma professora universitária que havia estudado no Brasil e retornou a Angola para dar aulas numa universidade pública local, além de ter outros negócios paralelos. Numa noite em que estava em sua casa, pedi que ela me contasse sobre a caixa de perfumes que mantinha no seu quarto. Ela disse:

Lembro de todos eles. Passei por uma fase onde eu colocava um rótulo no fundo de cada um com sua estória, mas a maioria já caiu. Eu sempre deixo um pouco no fundo pra que possa continuar cheirando, e o cheiro me faz lembrar. Por exemplo, este eu usava quando comecei a trabalhar na *katyavala bwila*. Este foi presente do primeiro namorado, e este eu usei quando fui pro Brasil, é d’O Boticário. Este eu usava quando fazia estágio no Brasil tentando ganhar dinheiro. Eu não tinha dinheiro, então ele é bem barato. E aqui é o mais caro, da Coco Chanel. Naquela época eu era muito rica e pensei: vou comprar isso. Este eu usava quando tive meus primeiros clientes

nos negócios, alguns chineses. E este estou usando agora, mas já acabou, tenho que comprar mais. Sim, eu uso todo dia, mas só pela manhã, uma vez ao dia.

Daniela era modesta e trabalhadora. Para ela, perfume mais de uma vez ao dia era exagero. Mas um amigo em comum tinha outra versão; Celestino, que morava no Rio de Janeiro, mas era da capital angolana, me contou:

Os homens angolanos são muito vaidosos, mas no bom sentido, de apreciar boas roupas. E perfume é primordial em Angola. Consumimos tanto lá! Nós nos auto-afirmamos através do cheiro. Tenho um amigo que consome uma garrafa em vinte dias; ele usa tão rápido porque quer ser a todo momento o homem mais cheiroso do pedaço. No Brasil não é assim. Talvez um ou outro, mas é raro encontrar um homem brasileiro que cuide de si. Os brasileiros são muito mais simples.

De fato, os angolanos – certamente no mundo lusófono, mas também na África do Sul e outros lugares com grandes comunidades de angolanos – são conhecidos pela sua vaidade e pelo modo “exagerado” de se vestirem. Mas, como sugere Celestino, vaidade não é algo a ser julgado, mas uma prática que tem tudo a ver com não ser visto como vítima de sofrimento. Outro rapaz me explicou da seguinte forma:

Perfume é importante não apenas em Angola. Se você cheira bem, chama atenção e dá às pessoas uma boa impressão. Acho que angolanos em geral gostam disso, dessa sensação boa. Outras coisas você pode mostrar. Eu uso um relógio por exemplo [que parece caro, com pulseira de couro] e perfume, mas não corrente ou pulseiras. Mas é porque ainda sou estudante. Eu uso Christian Dior Intense. O cheiro é muito importante para dançar, para momentos íntimos. Nesses momentos é muito importante não cheirar mal. Angolanos são muito mais formais. Você não está mal vestida, mas uma mulher angolana não se vestiria assim. Você também pode deixar passar porque é branca, e brancos geralmente se vestem mal.

O ponto de Xavier é profundo, ainda que talvez incômodo: branquitude traz presunção de privilégio, negritude, de privação ou ameaça. Isso é algo com que os angolanos que viajam através do mundo lusófono, e além, têm tido que lidar por séculos. No Brasil, por exemplo, “parecer angolano” pode significar a diferença entre ser parado pela polícia ou não – e parecer angolano significa parecer rico.

Há vários níveis aqui, nos quais não poderei entrar. Mas quando malhava no Rio, durante minhas tentativas de explorar mais a fundo o mundo da estética, conheci Flávia, que eu soube ser angolana só de olhar (e creio, cheirar): bolsa, vestido, unhas, cabelo. Tornamo-nos boas amigas – ela era médica fazendo especialização em ginecologia – e basicamente me assumiu enquanto um projeto estético. Diz ela:

Adoro perfume. Os que mais gosto talvez sejam os cinco que uso hoje: Nina Ricci, Carolina Herrera, *Fantasty by Britney Spears*, na faixa mais barata, Paco Rabanne, e Del Pozo, Jesus's *In Black*, que é masculino, mas eu gosto, e o mais barato, chamado *Midnight*, também um Calvin Klein. E tenho algo daquela outra linha da Britney. É mais que cinco, mas tudo bem. Gosto também de água de colônia e hidratante. E uso Victoria's Secret às vezes, quando preciso de algo mais barato compro no Duty Free ou peço a alguém para trazer. A maioria dos bons perfumes vem da Europa, embora os EUA também tenha coisas boas. Em todos os momentos do dia tenho um cheiro. Uso os mais baratos para dormir, banho, academia. Tenho perfumes para o trabalho. Os mais caros eu guardo é claro para sair à noite.

Naquele ponto, perguntei se ela consideraria namorar um brasileiro. Ela me olhou horrorizada e disse: “está louca, o cheiro deles é horrroso!”.

A explicação de Flávia aponta para duas coisas: como o perfume pode ser significativo, e a importância do *duty free* como ponto de conexão com o exterior. Isso tem a ver com o isolamento de Angola durante a guerra, bem como a falta de produção local. A maioria não tinha nada, mas aqueles que tinham possuíam coisas de muito boa qualidade. Quero chamar atenção para o *duty free* enquanto um espaço de passagem muito peculiar – passar por ele significa que se é corporalmente membro de uma comunidade global; usar um perfume comprado nele significa ser parte dessa comunidade através de conexões pessoais, familiares ou sociais.

Para finalizar, quero falar sobre o que acontece quando não se navega corretamente nesse universo. Como deve ter ficado claro, durante meu trabalho de campo, o cheiro era uma forma de avaliação do *status* das pessoas. Mas muitos não podiam arcar com um perfume francês e não tinha acesso ao *Duty Free*. Perguntei a Vitória quais seriam as consequências de usar um perfume barato – na faixa de preço de US\$ 2-10 no mercado informal – e ela disse que seria terrível, a pessoa poderia se tornar alvo de fofoca.

Lembrei disso quando conheci Anibal, que estudava direito numa grande universidade de Luanda e estava à procura de emprego. Dentro de minutos, eu soube que ele não arranjaría um emprego tão cedo, pois por detrás da fina camada de perfume barato que cercava seu corpo exalava o odor azedo de suor. Um cheiro desse tipo é conhecido em Angola como “catinga”, e é um tema delicado porque afeta muitas pessoas. Pensando sobre o encontro com Anibal ao analisar minhas notas de campo, resolvi mandar um e-mail para Vitória perguntando por que ninguém o havia avisado sobre a sua catinga:

Há duas razões. Primeiro, tem que ser um amigo muito próximo para poder avisar que alguém fede, pois as pessoas se ofendem. Mesmo familiares podem não falar; aprendemos aqui a ser muito cuidadosos com as palavras. Às vezes preferimos fazer

comentários pelas costas do que falar a verdade na cara. E a outra razão é que ele pode não cuidar de si. Talvez alguém já tenha avisado, mas ele não sabe como resolver o problema. Por exemplo, às vezes as pessoas aqui dizem que quando você cheira muito nas axilas você deve lavá-las com urina e esfregar bastante. Talvez ele não tenha os hábitos ou recursos pra comprar o que precisa para se manter limpo; como você mesma disse, ele estava desempregado [e portanto sem salário]. Tudo remete ao cuidado e higiene pessoal, que é algo muito importante em Angola.

Terminarei por aqui salientando as noções de autocuidado e higiene, porque ilustram bem a importância da osmologia para a cosmologia: se você não sabe como cheirar bem, não te abrem as portas. A atenção aos códigos olfativos tanto em Angola como em outros lugares abre um leque de possibilidades de investigação. Os odores são moldados pelo consumo e socialidade humanos básicos, desde alimentos até sabões, desodorantes, interações com ar condicionado, diferentes tipos de suor. Na mistura entre fluidos corporais e substâncias cosméticas e ambientais, sinais sutis, porém significativos, de pertencimento social e geográfico formam o que Tim Ingold chamaria de traços legíveis – que muitas vezes, devido precisamente a sua química complexa, são considerados um marcador do *status* pessoal mais autêntico do que a visão ou a audição. Uma vez que tato e paladar são frequentemente interditados socialmente, cheirar uns aos outros talvez seja a forma mais íntima de conhecimento possível.

Referências

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002.

LIECHTY, M. *Suitably modern: making middle-class culture in a new consumer society*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003.

26

CAPÍTULO

Diáspora negra em território brasileiro: *plantation*, quilombo e fronteira econômica

Alejandro Labale

Universidade Federal do Piauí

A diáspora africana marcou a história de realidades tão díspares quanto diferentes destinos tiveram os navios escravagistas. Os recentes processos de reconhecimento identitário e demarcação de terras de populações rurais negras no Brasil trazem à tona os complexos processos de articulação que essas populações vivenciaram para chegar à atual situação de reivindicação de direitos. Algumas características metodológicas que dão conta de algumas dessas experiências são sistematizadas e comentadas neste texto.

Partindo do princípio de que toda realidade social é relacional, se estabelece como horizonte desejável encontrar continuidades e rupturas nas formas de inserção e articulação das comunidades negras em diferentes contextos, a partir de algumas experiências de primeira mão, em âmbitos rurais do estado de Santa Catarina e Piauí. Colocar em relação essas experiências à luz das políticas públicas de reconhecimento de direitos ajudou a formular a problemática em forma mais ampla e possibilitou a comparação com outras realidades, impactadas por um caminho similar de reconhecimento, identificação e reivindicação de direitos.

A territorialidade negra expressa um contexto carregado pela tensão da relação interétnica; logo, não se trata de simples exclusão, mas de uma articulação conflitante. Tencionamos criticar dessa forma os dualismos explicativos do tipo

moderno/tradicional, central/marginal ou capitalista/não capitalista. A existência do interstício espacial negro permite a identificação de aspectos que evidenciam cada uma das experiências de territorialidade como rede histórica de relações, a partir das quais negros e não negros negociam o espaço social. Muito embora se encontre sempre o grupo negro como minoria política, não se devem negligenciar, na avaliação do processo na sua totalidade, as formas de resistência ativa das quais a territorialidade brinda testemunho espacial e simbólico.

Por outras palavras, entender o processo de formação desses núcleos populacionais, seu *status* legal de posse da terra e outros problemas associados, depende em grande medida da visão que de si próprios tenham alcançado os grupos para poder entender sua problemática, questão que muitas vezes o mesmo pesquisador ou o gestor público vem a colocar com sua presença – intervenção essa que pode passar a formar parte do processo que marca a constituição do grupo, ao limitá-lo no espaço e diferenciá-lo de outro tipo de experiências sociais.

Concomitantemente, assim como com outras minorias, a positiva construção de identidade abre a um processo paradoxal, no qual o grupo assume como condição prévia o reconhecimento dos estereótipos negativos outorgados pela sociedade envolvente. Ou seja, o processo que deflagra a identidade se realiza sobre o pano de fundo que significou a exclusão e supõe sua assimilação crítica. A constituição do território negro, tal como sugere o balanço desses casos relevantes, leva a correlacionar o modelo de desenvolvimento adotado em cada região e as ideologias do embranquecimento social de cada caso. Além de sua necessária consequência, a invisibilização do negro como tal.

Grupos negros territorializaram espaços residuais em termos de apropriação fundiária e intersticiais como correlação de poder, expressando, assim, a complexa relação entre propriedade e posse da terra. Relação essa na qual conseguem coexistir pragmaticamente as mais diversas formas de posse e utilização da terra com o sistema cartorial decorrente da apropriação e regulação fundiária.

O problema da delimitação de territórios negros nos estados de Santa Catarina e Piauí desafia o uso do conceito de “remanescente de quilombo”, tanto na implementação de políticas públicas como na sua operacionalização no âmbito da pesquisa acadêmica. O remanescente, tal como definido nos instrumentos constitucionais e sua regulamentação, significa resquício territorial, que por condições históricas se mantém até hoje. Essa “duração” da posse – ou sua expectativa, como direito – não deixa de constituir uma exceção a um dos principais fatores de segregação social: a propriedade da terra.

A intensidade e especialização com as quais os sistemas de “desenvolvimento regional real” incorporaram alguns espaços, assim como deixaram outros intocados, ajudam a entender, mediante a utilização do par ecologia/técnica, porque

alguns lugares conseguiram permanecer como refúgio, relativamente calmos, à intensidade e violência da apropriação da terra.

Ainda hoje, o registro de propriedade e a regularização de situações de fato (posses) é problema frequente da estrutura fundiária. Logo, incorporação da terra ao sistema de propriedade formal foi realizada em forma seletiva e não exaustiva. A inserção de unidades que combinam formas de posse e uso, com diversas formas de territorialização, permanece como desafio a ser pensado pela pesquisa acadêmica. Em áreas rurais, podem-se reconhecer diferentes tipos de arranjos tecno-ecológicos, valorizando e incorporando, em forma diferencial, a terra disponível; e, ao mesmo tempo, constituem “reservas de espaço possível” para grupos deslocados da lógica do modelo de apropriação territorial predominante.

Como correlato desse modelo técnico e evolutivo, aparece na constituição da sociedade regional certo ideal de cidadania: construção de um brasileiro de matriz europeia como resultado do abstrato processo de progresso material e social. Se nessa construção a ideia de miscigenação é utilizada como forma explicativa, aparece como passado e “sacrifício” em áreas do crescimento do novo tipo “brasileiro”, mais branco. Ao se reivindicar essa “origem étnica” a sociedade regional coloca no centro de sua justificação a superioridade de “cor” para repartir os créditos da modernização e o progresso. O que está por trás dessa concepção etnocêntrica é a ideia de superioridade evidenciada na capacidade de trabalho, geneticamente concebida, podemos arriscar, parafraseando Giralda Seyferth. Na contrapartida, de forma intercambiável, pode aparecer o caboclo, o índio ou o negro.

É nesse contexto que o grupo negro deve negociar sua territorialidade. Não existe um diacrítico central como o idioma que os identifique e ao que possam remeter um *pool* específico de valores positivos. Trata-se de uma verdadeira reconstrução étnica, instrumentalizando códigos que viabilizem as relações com a sociedade envolvente, muitas vezes ressignificando estereótipos e categorias acusativas, usando a modo de resistência o que poderíamos chamar de uma estratégia menor, ou seja, a utilização da língua do vencedor para expressar os valores do vencido.

27

CAPÍTULO

Notas sobre o ocultamento do associativismo negro na cidade de Laguna, antes e depois da abolição

Thiago J. Sayão

Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em História (UFSC)

A palestra abordou o processo histórico de ocultamento do associativismo negro na cidade de Laguna, a partir da problematização do silêncio em torno da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (dos Pretos), e dos discursos e práticas de uma nova associação no pós-abolição: a Sociedade Recreativa União Operária (SRUO). Foram acionados os conceitos de “discurso público”, de James Scott, e “política de transfiguração”, de Paul Gilroy, para responder a seguinte questão: como ler uma associação recreativa denominada Operária, fundada por afrodescendentes, que não assumiram publicamente uma identificação étnico-racial? Entendemos o movimento de apagamento da Irmandade do Rosário e o aparecimento da Operária como o resultado do (re)ordenamento dos afrodescendentes, dentro de um contexto republicano de luta por cidadania.

O objetivo da conferência foi refletir sobre uma identificação racial velada aos sócios da União Operária. Para isso, remetemo-nos à análise nominal dos sócios da Operária e da Irmandade do Rosário. Em uma comparação da relação de nomes dos associados nos dois grupos, encontramos pessoas que mantinham vínculos com ambos. Dentre os sócios da Operária que também eram irmãos do Rosário, estavam: Adolpho Campos, Antão Veríssimo, Antônio Felisberto da Rosa, Bonifácio Deoclesio Gil, Bonifácio Jesuíno Alves, João Augusto de Carvalho, José Alano de Bittencourt, José Antônio de Oliveira, Lucidonio Sypriano e Pedro Jerônimo do Nascimento.

Foi possível observar que a sede da SRUO era um lugar de sociabilidade, mas também espaço de negociação e fabricação de laços identitários. A cortesia dos sócios do clube em relação aos seus convidados ilustres (párcos, políticos, intelectuais, sindicalistas etc.) pode ser interpretada como uma estratégia de legitimação da própria sociedade e de consolidação da influência do grupo de operários e afrodescendentes na sociedade local. Desse modo, ao invés de considerarmos o comportamento dos sócios da Operária como subserviente, tendo em vista a relação que mantinham com os brancos ilustres da cidade, compreendemo-lo como exercício de infrapolítica: política cotidiana que procura evitar um confronto direto com os detentores do poder político, religioso e econômico. A afirmação de uma identidade racial para a Operária poderia gerar um choque entre grupos sociais e étnico-raciais distintos, inviabilizando, assim, a própria existência da agremiação. O que muitos interpretariam como branqueamento é entendido, então, como estratégia de resistência.

Nesse sentido, quando a agremiação reproduz práticas e cerimoniais aceitos em um contexto social e cultural específico, isso significa que estava se branqueando enquanto “estratégia para sofrer menos discriminação e ser, talvez, mais aceita” (HOFBAUER, 2005, p. 408). O branqueamento é entendido aqui como um ideário que “abre espectro de negociação, de maneira que qualquer definição de cor/raça reflete, de certo modo, o contexto das relações de poder em que ocorre” (SCOTT, 2000, p. 24-25).¹³⁴ O ocultamento da identidade racial no discurso público não seria, portanto, o apagamento da herança africana, mas o posicionamento tático de inserção social dos afrodescendentes no pós-abolição. Será que havia, na primeira metade do século XX, na cidade de Laguna, condição real para marcar posição social por meio da afirmação da ascendência africana?

Para entender os fatores que explicam o silêncio da raça no discurso público¹³⁵ da Operária, é preciso considerar o contexto histórico e geográfico, geral e local, de nascimento e desenvolvimento dessa associação. No campo das ideias, havia, nos anos 1900, a circulação de uma produção discursiva em torno da construção de uma identidade nacional, que buscava anular as diferenças étnico-culturais, ao mesmo tempo em que reforçava, sob a ideologia do branqueamento, a valorização da raça e da cultura dos colonizadores portugueses e imigrantes europeus no sul do Brasil. Outra questão importante, no contexto posterior à abo-

134 Segundo Andreas Hofbauer: “A ideologia do branqueamento atua no sentido de dividir aqueles que poderiam se organizar em torno de uma reivindicação comum e faz com que as pessoas procurem se apresentar no cotidiano o mais ‘brancas’ possível”. *Ibidem*, p. 409.

135 Sobre a noção de discurso público como “uma descrição abreviada das relações explícitas entre os subordinados e os detentores do poder”, que envolve o “manejo das aparências e das regras de poder”, ver: SCOTT (2000, p. 24-25).

lição, está relacionada com a disciplinarização dos trabalhadores, que mobilizou jornais e polícia em um amplo combate à “vadiagem”. As sociedades recreativas e esportivas se apresentavam, nesse período, como solução ao problema da indisciplina e da vagabundagem no espaço urbano. A SRUO também corroboraria para promover a sociabilidade e a educação dos trabalhadores afrodescendentes. Havia, na cultura da SRUO, inclusive, a intenção de resguardar ações e dizeres, possivelmente com o intuito de preservar a imagem de idoneidade aos seus associados. Lemos nos estatutos que, entre os deveres dos sócios, estava: “guardar toda reserva e não divulgar qualquer ocorrência e incidentes desagradáveis ou quaisquer outros fatos que porventura se passarem no recinto da sociedade”.¹³⁶

Ser sócio da Operária implicava, também, participar da vida pública e exercer a cidadania no contexto de positivação do trabalho. Associando-se na Operária, o sujeito poderia, por meio do exercício de determinada profissão e da aquisição de conhecimentos (cultura), passar a reivindicar uma condição social superior. O vínculo de classe a partir de uma identidade operária, por seu turno, poderia agir no combate ao estigma da descendência africana relacionada com a escravidão. Nossa hipótese é que a positivação do grupo afrodescendente da SRUO não se deu em função da afirmação da raça e, sim, por valores atribuídos à cultura compartilhada e aceita pela comunidade local, como civilidade, religiosidade, educação e trabalho, o que explica, de certa maneira, o silêncio a respeito de uma identidade racial.

Podemos dizer que a associação União Operária manteve ocultada a identidade racial de seus sócios, ao menos a dos mais influentes, e, ao mesmo tempo, um aspecto importante de sua própria identidade coletiva. Entendemos que o ocultamento da identidade racial fez parte das estratégias políticas cotidianas da sociedade e das relações que os associados estabeleceram com cidade. Um exemplo do sucesso das negociações e táticas micropolíticas, que envolveu o silêncio da identidade étnico-racial, foi a aquisição da sede da associação em local privilegiado da cidade. A compra, em 1922, do imponente edifício em estilo eclético – situado na Rua Santo Antônio, esquina com a Rua Tenente Bessa –, foi a garantia de um território negro para as reuniões regimentais, comemorações cívicas, bailes carnavalescos, jogatinas e *buffets*; um espaço mais seguro para as performances políticas e culturais dos afro-lagunenses.

Portanto, o fim do Rosário, pensado pelo prisma da transfiguração associativa, resiste à versão do desaparecimento da comunidade negra e fortalece uma interpretação baseada nas estratégias de exercício de cidadania em um mundo urbano moderno permeado pelo racismo. A política de transfiguração, salientada

136 Artigo 7º, Letra F, dos Estatutos da SRUO.

por Paul Gilroy, nos serve para pensar as performances dos afrodescendentes de Laguna em uma associação operária, uma vez que aponta a formação de uma “comunidade de necessidades e solidariedade” (GILROY, 2012, p. 96), em espaço e tempo definidos. Mesmo que a Operária não tenha reivindicado, em seus documentos, uma identidade étnico-racial, compreendemos que o espírito associativo do Rosário ganhou novo corpo na SRUO, uma instituição mais condizente com o ideal republicano positivista, de civilidade e progresso.

Referências

GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. 2. ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/Centro de estudos Afro-Asiáticos, 2012.

HOFBAUER, A. *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2005.

SCOTT, J. C. *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. Ciudad de México: Ediciones Era, 2000.

Lista de autores

ALEJANDRO R. G. LABALE

É antropólogo, professor da Universidade Federal do Piauí. Atua nas áreas de antropologia do conhecimento, antropologia dos ambientes costeiros e antropologia das populações rurais negras.

CRISTINE GORSKI SEVERO

É linguista e professora da Universidade Federal de Santa Catarina, vinculada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Publicou, em coautoria com Sinfree Makoni, o livro *Políticas linguísticas Brasil-África: por uma perspectiva crítica* (2015), entre outros.

CHARLES RAIMUNDO

É antropólogo e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua na área de diásporas africanas e religiões afro-brasileiras.

DANIEL PERES SASSUCO

É linguista e professor da Universidade Agostinho Neto (UAN), Angola. Trabalha com a recolha de dados orais junto a populações angolanas, com vista a elaborar os manuais de apoio aos estudantes.

FÁBIO BONFIM DUARTE

É linguista e professor da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É autor da obra *Estudos de Morfossintaxe Tenetehára* (2007), entre outros trabalhos.

FRANK MARCON

É antropólogo e professor do Departamento de Ciências Sociais, na Universidade Federal de Sergipe. Publicou o livro *Diálogos transatlânticos: identidade e nação entre Brasil e Angola* (2005), entre outros.

HELOÍSA TRAMONTIM DE OLIVEIRA

É linguista e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua na área de políticas linguísticas.

ILKA BOAVENTURA LEITE

É antropóloga, professora do Departamento de Antropologia e coordenadora do NUER/Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É pesquisadora do CNPq desde 1986. Publicou, entre outros, *O legado do testamento: a comunidade de Casca em perícia* (2004).

JESS AUERBACH

É antropóloga e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Stanford, Califórnia. Sua pesquisa examina as conexões migratórias entre Angola e Brasil.

JOAQUIM NHAMPOCA

É sociólogo e professor da Universidade Eduardo Mondlane, atuando na área de sociologia africana e sociologia do ambiente. Publicou *Idosos, Mendigos? Não!*, entre outros.

JOSÉ NILO BEZERRA DINIZ

É historiador e doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua na área de história e meio ambiente.

JULIANA OKAWATI

É antropóloga e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em 2015. Atua na área de relações interétnicas e migrações internacionais.

LETÍCIA CESARINO

É antropóloga e professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua na área de antropologia da ciência e tecnologia, antropologia econômica e do desenvolvimento e estudos pós-coloniais.

MILENA ARGENTA

É antropóloga e mestra pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) (2012). Recebeu o VI Prêmio Pierre Verger de Ensaio Fotográfico da Associação Brasileira de Antropologia, em 2012. É pesquisadora do NUER/UFSC.

MARINO LEOPOLDO SUNGO

É antropólogo e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor do Instituto Superior Politécnico do Huambo da Universidade José Eduardo dos Santos e pesquisador do NUER/UFSC.

NATHALIA MÜLLER CAMOZZATO

É mestranda no Programa de Pós-Graduação em Linguística na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua nas áreas de oralidade e a musicalidade de práticas linguístico-discursivas caracterizadas como afro-brasileiras.

NAZARENO JOSÉ DE CAMPOS

É geógrafo e professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua nas áreas de geografia regional, geografia agrária e geografia histórica. Publicou, entre outros, o livro *Terras de uso comum no Brasil: abordagem histórico-sócio-espacial* (2011).

NSIMBA JOSÉ

É professor de Literaturas em Línguas Angolanas na Faculdade de Letras da Universidade Agostinho Neto (UAN), Angola. Atua na área de literatura oral e línguas africanas.

RONALDO RODRIGUES DE PAULA

É linguista e doutorando em Linguística Teórica e Descritiva pelo Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atua na área de descrição e análise linguística.

SAMUEL RODRIGUES AÇO

Foi antropólogo, professor da Universidade Agostinho Neto e coordenador do CE.DO, em Angola. Atuou nas áreas de antropologia do desenvolvimento, das relações interétnicas e das migrações.

SIMONI MENDES DE PAULA

É historiadora e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua nas áreas de colonialismo, desastres ambientais e história ambiental.

SUELI DE CÁSSIA TOSTA FERNANDES

É mestre em linguística pela Universidade Federal de São Carlos. Atua na Secreteria de Cultura de Barretos, SP. É pesquisadora da Associação de Gestão Cultural no Interior Paulista (AGCIP).

THIAGO J. SAYÃO

É historiador e pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisa o associativismo étnico-racial e de classe em Laguna, SC.