

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

ALESSANDRO FERREIRA DA SILVA

OLHAR AFRICANO: ASPECTOS DA ÁFRICA AO SUL DO SAARA
NA VIDA DE AFRICANOS RESIDENTES EM SÃO PAULO

Mestrado em Ciências Sociais

SÃO PAULO
2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

ALESSANDRO FERREIRA DA SILVA

OLHAR AFRICANO: ASPECTOS DA ÁFRICA AO SUL DO SAARA
NA VIDA DE AFRICANOS RESIDENTES EM SÃO PAULO

Mestrado em Ciências Sociais

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestrado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Professora Doutora Teresinha Bernardo.

SÃO PAULO
2010

Banca Examinadora

Dedicatória

Dedico esta dissertação à minha companheira Cidinha Lamas que sempre acreditou em mim. Dedico também aos meus filhos Santiago e Alessandra, pela compreensão que tiveram com a minha ausência durante a realização da pesquisa. Por fim, dedico a todos os povos africanos que muito me ensinaram e pelo qual nutro grande admiração.

*Presença Africana
E apesar de tudo,
ainda sou a mesma!
Livre esguia,
filha eterna de quanta rebeldia
me sagrou,
Mãe-África!
Mãe forte da floresta e do
deserto,
ainda sou, a Irmã-Mulher
de tudo o que em ti vibra
puro e incerto...*

*Presença Africana
Alda Lara*

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Teresinha Bernardo que acreditou no meu potencial e sempre esteve presente nos momentos mais difíceis, aconselhando, acompanhando e fazendo as correções necessárias.

À Professora Leila Barbara, pessoa muito importante nessa caminhada a quem serei sempre grato pela confiança depositada em mim e pelo apoio constante.

À Professora Carmem Junqueira, pela generosidade em compartilhar tantos conhecimentos e pela gentileza com que sempre me atendeu.

Aos professores Kabengele Munanga e Carlos Serrano, pessoas com quem tive o prazer de conviver e absorver um pouco do vasto conhecimento que possuem sobre a África.

À minha companheira Aparecida Lamas, que sempre me apoiou do início ao fim deste trabalho, além de compartilhar todas as dificuldades que passei até chegar aqui.

Aos professores e alunos do Curso de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica, que tão bem me acolheram e que contribuíram para o término desta pesquisa.

À Patrícia, Luana, Amélia, Tânia e Marinela que me auxiliaram na busca de sujeitos de pesquisa.

Aos amigos Rodrigo, Fabio, Dorival, Viviam e Luciana pelo apoio e socorro tão preciosos em várias ocasiões ao longo dos últimos dois anos.

Aos meus pais por me fazerem pelo exemplo de retidão e dignidade.

Aos amigos do Sindicato dos Trabalhadores em Correios de Campinas que primeiramente abriram as portas para que eu compartilhasse minhas descobertas.

À todos os entrevistados, sem a qual esta pesquisa não seria possível.

RESUMO

Esta dissertação versa sobre a História de Vida de africanos negros e não negros residentes em São Paulo que vivenciaram o processo de Independência ou pós-independência de seus países. Pessoas que trazem na memória vivências reveladoras de aspectos importantes da história africana no período mencionado, bem como práticas ancestrais presentes nas várias culturas negro-africanas e percebidas nos relatos que revelam, entre outros, o culto aos ancestrais, a existência da família extensa e os ritos de iniciação, fundamentados teoricamente por Leite (2008). Nesse sentido, o uso das narrativas construídas com base na memória tem como embasamento teórico os trabalhos de Halbwachs (2004), Bosi (1999) e Pollack (1989, 1992) que apontam ser a memória uma seiva social riquíssima e tão legítima quanto a escrita. Analiso essas “vozes africanas” com o intuito de contribuir com a desconstrução de uma África inventada ao longo de séculos de estereótipos criadas para justificar a exploração praticada sobre o território, seu povo e os filhos da diáspora, e que foram determinantes para a construção do racismo contra o negro e o seu empobrecimento material. Ao longo da pesquisa foi observada a existência de espaços de privilégios nas colônias de Moçambique e Angola, sendo esses marcados pela ausência da população negra, destinada ao espaço indígena, como eram chamados pejorativamente. Têm-se como uma das principais observações feitas, ao término do trabalho, o fato de que o desmoronamento do mundo colonial deixara marcas profundas na memória dos entrevistados, determinadas pelo espaço que cada um ocupava no mundo colonial. E esse acontecimento, se por um lado representou tristeza e sentimento de perda para uns, em contrapartida trouxe esperança de mudanças para outros.

Palavras-chave: África, memória, estereótipos, práticas ancestrais, colonialismo

ABSTRACT

This dissertation is about the history of black and non-black Africans who are in São Paulo and lived through the process of impence in their original countries. These people carry in their living important memories about this period of African history, as well as ancient cultural practices, which are present in the many black-African cultures. These are presented in the many personal narratives and bring some light to rituals such as the cult of the ancestors, the existence of large kin and rites of passage, as discussed by Leite (2008). Likewise, the use of memory-based narratives is theoretically based on the works by Halbwachs (2004), Bosi (1999) and Pollak (1989, 1992) who argue that memory is a rich source of data, as legitimate as writing. Here, I analyse these "African voices" aiming at contributing to deconstruction of an Africa that was invented through centuries of stereotypes created to justify the exploitation made upon her territory, people and the Diaspora, which were determinants to the establishment of racism against the black people and their impoverishment. Throughout my research, I perceived the existence of some room for privileges in some colonies as Mozambique and Angola, those characterised by the absence of black population. One of the most important outcomes of this research is the fact that the collapse of the colonial world left deep scars in the memory of my interviewees. Such scars may be credited to the social space each of them occupied in this colonial world. If, on one hand the end of the colonial world brought sadness and a feeling of loss, on the other, it brought, for many others, the hope of changes.

Key-words: Africa, memory, stereotypes, ancient cultural practices, colonialism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
METODOLOGIA.....	20
CAPÍTULO 1 - CONTEXTUALIZAÇÃO NECESSÁRIA.....	31
1.1. CONSIDERAÇÕES SOBRE AS ESTEREOTIPIAS CRIADAS SOBRE OS POVOS AO SUL DO SAARA.....	31
1.2. A CABEÇA DE JANO DA MODERNIDADE.....	39
CAPÍTULO 2 - O PESO DA MODERNIDADE EM ÁFRICA.....	48
2.1. QUANDO A MODERNIDADE LÍQUIDA AGE SOBRE AS PRÁTICAS ANCESTRAIS AFRICANAS, NASCE O VISCOSO.....	48
2.2. CAMINHOS DA RESISTÊNCIA.....	58
CAPÍTULO 3 - VOZES DA ÁFRICA.....	70
3.1. DOIS MUNDOS NA ÁFRICA AO SUL DO SAARA.....	70
3.2. A ÁFRICA DOS ANCESTRAIS.....	91
3.2.1 PRÁTICAS ANCESTRAIS.....	92

3.2.2 A QUESTÃO DA PALAVRA EM SOCIEDADES NEGRO- AFRICAS.....	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	124

INTRODUÇÃO

Esta dissertação de mestrado tem como objeto de pesquisa a História de Vida de africanos oriundos da África ao Sul do Saara residentes na Grande São Paulo. Versa sobre suas histórias de vida, presente em suas memórias. Os entrevistados possuem idade entre 30 e 60 anos, negros e não negros¹, que vivenciaram as transformações em África durante as lutas pela independência e ou no pós-independência, trazendo em suas lembranças os significados e as marcas deixadas por esse período de mudanças.

A temática surgiu da percepção da ausência de abordagens relacionadas à África e ao africano em minha formação, pois durante todo Ensino Fundamental e Médio, e mesmo na graduação no Curso de História, o silêncio sobre o tema só era quebrado ao falar-se sobre a escravidão.

Essa impressão foi reforçada com a publicação da lei 10.639/03 estabelecendo a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana no Ensino Fundamental e Médio. Ciente dessa lacuna em minha formação, busquei leituras sobre o tema e matriculei-me no curso de Extensão: “Introdução aos Estudos de África”, oferecido pela USP.

A escassez de pesquisa sobre o continente africano e a cultura afro-brasileira no Brasil, incluindo aí os bancos escolares de ensino fundamental e médio, contrasta com a ligação que brasileiros têm com esse continente e com o seu povo. Resulta-se disso que a formação nas escolas públicas e privadas ocorre sem que os alunos conheçam a existência de “Estados”, “reinos” e “impérios” africanos², bem como a diversidade étnica desses povos que entraram na formação do brasileiro. Pouco sabem à respeito dos fatores históricos que construíram os problemas vividos na África, tão comumente enfatizados pelos meios de comunicação, mas nunca explicados. Geralmente,

¹ Esses são constituídos por descendentes de portugueses e chineses, abordados aqui como africanos pela condição de terem nascidos em África.

² Segundo Hernandez (2005, pg.14) esses termos são heranças ocidentais da antropologia funcionalista que contaminou quase toda a historiografia. Emprego esses termos devido a dificuldade teórica da História para definir as especificidades das estruturas políticas dos povos africanos.

desconhecem as origens da desigualdade racial no Brasil que resultou no abismo existente entre brancos e negros nesse país.

Ainda é comum nas aulas de História a apresentação dos povos africanos apenas ligados à escravidão. Situação que ocorre devido a um tipo de abordagem que apaga o negro da história ao término da condição de escravo. Essa situação confirma e estende aos afro-brasileiros a “aistoricidade” do africano afirmada por Hegel *na Filosofia da História Universal*:

Na filosofia da história universal a aistoricidade da África, tal como é considerada por Hegel, decorre, em particular, de duas razões interdependentes. A primeira, pelo fato da história ser entendida como própria de um Velho Mundo que excluía a África subsaariana e a segunda por conceber o africano como um sem autonomia para construir a sua própria história. (Hernandez, 2005, pg. 19)

A escolha desse tema justifica-se pelo desejo de contribuir com a mudança do olhar sobre a África e os africanos, não só pelo forte entrelaçamento das raízes históricas do povo brasileiro e africano, mas também, pela busca de um profícuo conhecimento da vida de povos que, para além da ação do colonizador, possuem uma grande diversidade cultural. Lembrando que muito da imagem construída sobre os africanos pautou-se pela necessidade do conquistador de justificar a escravidão e, posteriormente, a colonização daquele continente. Infelizmente, essa visão ecoa até os dias de hoje, constituindo, ao apresentar os afro-brasileiros como originários de uma mesma realidade marcada por ausências, uma das barreiras para pôr fim ao racismo.

Normalmente, ignora-se a existência das várias Áfricas habitadas e constituídas por povos e realidades complexas, diversificadas e produtoras de múltiplos saberes. Acredito que o conhecimento sobre esses povos que contribuíram cultural e economicamente de forma tão significativa para o Brasil, se não põe fim ao racismo, pela complexidade de sua existência em nossa sociedade, ao menos dá grande contribuição na mudança de mentalidade.

O arcabouço ideológico negativo construído sobre a África, os africanos e os afro-brasileiros ainda hoje marca a existência desses povos. No

Brasil, o racismo nutrido com justificativas ideológicas de base religiosa e “científica” - somado à falsa idéia da existência de uma democracia racial - construiu uma realidade extremamente desfavorável aos negros brasileiros. Por trás dessa idéia de harmonia entre as raças há a clara intenção de uma não ação do Estado no sentido de diminuir o abismo sócio-econômico existente entre brancos e negros. Todavia, muitas vezes o Estado abre mão dessa ‘não-ação’ e passa a atuar de forma a perpetuar e agravar as situações de discriminação:

(...) adotou políticas de imigração massiva de imigrantes europeus a partir de 1870 como medida de desaficanização do Brasil. (...) a Constituição de 1824, excluía os negros libertos da condição de cidadão . (...) a Lei Áurea que abolia a escravidão formal, sem estabelecer qualquer mecanismo de compensação ou integração socioeconômicas para as vítimas. Três semanas após a “redentora Abolição”, em 4 de junho de 1888, o Legislativo inicia a apreciação de um novo estatuto de controle através de um projeto de repressão à ociosidade, que se constituía numa versão preliminar da famigerada Lei da Vadiagem, legalizando abusos policiais contra negros e negras desempregados.” (VIDA, in CASTRO, 2001, p. 452-53)

Dessa forma, minha opção em trabalhar com os africanos na Grande São Paulo objetiva problematizar suas vozes e contrapô-las, dentro do possível, ao silêncio que a História e a Antropologia tradicionalmente praticaram. Espero com isso somar na construção de um conhecimento para o qual muitos já contribuíram, sendo de grande valia para esta pesquisa de mestrado.

Problematizar as vozes, os silêncios, os saberes daqueles que tradicionalmente não são ouvidos nos bancos escolares e no mundo acadêmico - e que tanto tem a acrescentar através de suas histórias de vida à uma leitura sócio-antropológica e histórica do universo africano tão presente em nossa sociedade - é fundamental para desconstruir a idéia muito arraigada entre nós, de que os europeus conseguiram desfigurar os valores culturais presentes nas múltiplas Áfricas.

A crítica à episteme ocidentalista pode ser traduzida na preocupação com quem é o sujeito inscrito nela. Aqueles que

foram postos à margem em uma ciência que criou outridades com base em um olhar ocidentalista tem passado a lutar para emitir suas vozes como formas igualmente válidas de construir conhecimento e de organizar a vida social, desafiando o chamado conhecimento científico tradicional e sua ignorância às práticas sociais vividas pelas pessoas de carne e osso no dia-a-dia, com seus conhecimentos entendidos como senso comum pela ciência positivista e moderna. (Moita Lopes, 2008, p. 87-88)

A imagem construída sobre a África e os africanos foi uma invenção que, repetida através dos vários canais, cristalizou-se na mente de um número não reduzido de pessoas em nossa sociedade. Por isso, descolonizar nosso olhar não é uma tarefa fácil. Faço essa afirmação com muita convicção, pois, apesar das várias leituras realizadas, apenas recentemente abandonei a crença em um processo de desfiguração da África. Alguns pesquisadores com quem tive contato, seja através da leitura de suas produções escritas ou pessoalmente, deixaram evidente que há muitas permanências presentes na cultura, na mentalidade e na forma de vida africana. Permanência, não no sentido de algo estático no tempo, mas concordando com Leite ao afirmar que:

A história evidencia que não obstante todos os processos desestruturadores – alguns da mais extrema crueldade – impostos às sociedades africanas inclusive em épocas não tão distantes e ainda hoje, elas absorveram os efeitos decorrentes e os transformaram em fase – e não em totalidades – mantendo sua continuidade histórica. Os valores e mecanismos ancestrais analisados não devem ser entendidos como “restos culturais”, (...) (Leite, 2008, pg. XX)

Os entrevistados apresentaram valores com traços muito semelhantes, confirmando uma realidade social chamada por Leite de Africanidade.

O termo “africanidade” será utilizado neste trabalho para referir-se “às práticas diferenciais constituindo parte do conjunto sintético de elementos estruturadores de processos sociais da África Negra” (Leite, 2008, pg. XVII); dada a existência de um mosaico de povos e de culturas que não permite afirmar a existência de “uma cultura africana”. Essas práticas são diferenciadas daquelas que caracterizam a Modernidade, esta última produtora de um modo

de vida que, segundo Giddens (1991), trás como marca um ritmo de mudança acelerado ao extremo. Bastante perceptível no tocante à tecnologia, esse modo de vida, também presente em outras esferas, penetra vastos territórios no globo, gerando oportunidades, não sem mostrar, entretanto, seu lado sombrio.

A Africanidade ou práticas ancestrais são abordadas nessa pesquisa com um mesmo sentido. Sua relação com a Modernidade estrangeira, embora de forma variada, ocorreu sob o signo de toda uma construção de estereótipos que foram assumindo formas diferentes, tendo em comum um caráter justificador.

A escolha de entrevistas com africanos negros e não negros está relacionada com a existência de dois mundos construídos no continente africano durante o colonialismo, sistema que representou uma das faces sombrias da modernidade sob o ponto de vista dos povos colonizados. Período em que intensificou-se a relação entre pessoas com concepções de vida modernas, para quem a modernidade não mostrava sua face perversa, e outros que conheciam apenas a face oposta, ou a outra face, presente apenas no discurso oficial dos colonizadores. Assim, as referidas estereótipos cumpriram sua função diante da existência de dois mundos criados pelo sistema colonial.

(...) o mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos. Sem dúvida é supérfluo, no plano da descrição, lembrar a existência de cidades indígenas e cidades européias, de escolas para indígenas e escolas para europeus... (Fanon, 1968, p. 27)

Neste trabalho foi considerado esse contexto marcado por estereótipos, pelo colonialismo que gerou um espaço de privilégio, pela existência de práticas ancestrais e pela resistência dos colonizados.

No que tange à organização, a dissertação está dividida em três capítulos.

O primeiro deles está subdividido em duas partes, contemplando as seguintes questões:

Na primeira parte, dá-se a contextualização da presença de europeus na África ao Sul do Saara, abordando fatos relativos ao estabelecimento dos primeiros contatos entre os navegantes portugueses e os povos africanos. De acordo com MUNANGA/GOMES (2004), DAVIDSON (1978) e MADEIRA SANTOS (1978) vários aspectos da vida social africana impressionaram positivamente os europeus quando depararam-se com sociedades nada parecidas com as narradas na Antiguidade e na Idade Média europeia. No entanto, o início da colonização da América, que levou à intensificação da escravidão de africanos e a posterior divisão da África na Conferência de Berlim (1884-85), gerou um processo que, com assinatura da “ciência”, restaurou a antiga imagem dos povos africanos e criou um mundo de ausências.

Na segunda parte, argumenta-se sobre as contradições presentes na modernidade, apontando que uma delas teria decorrido justamente do avanço técnico. Bauman (1999) coloca que esse avanço técnico, ao tentar responder a problemas criados pelo homem, acabou por criar outros novos. Nesse sentido, as concepções do iluminismo-universalista, individualizante e emancipatório, apontadas por Rouanet (1993), empalideceram-se diante de uma parcela de africanos colonizados e de outra de judeus. Esses grupos, no processo de desenvolvimento capitalista, foram tornados refugos e tiveram caminhos semelhantes, como nos expõe Serrano & Waldman (2007). Constatando-se daí que a fragmentação e o estigma estão na face oposta da Modernidade.

O capítulo dois está subdividido em duas partes:

Na primeira parte, são abordados os efeitos da colonização na África, partindo do pressuposto de que a presença do europeu nesse continente fora determinante para o seu atual subdesenvolvimento. Nesse cenário, a missão civilizadora coloca-se como justificativa para a presença e a intervenção exploratória europeia, determinantes para o enriquecimento material de um mundo e o empobrecimento do outro. Observa-se que antes da presença do europeu as sociedades africanas não eram desenvolvidas (dentro da concepção que temos de sociedades capitalistas desenvolvidas), pois tinham valores civilizatórios diferentes. Também não constituíam um território idílico, pois nas mais diversas localidades e em vários momentos de sua longa história surgiram grandes conflitos. Busca-se ressaltar, porém, que a relação estabelecida com o europeu foi nociva por ocorrer sob o signo da dominação e

da exploração, que caminhou par e passo com a violência e a desqualificação das sociedades africanas. Esse processo corroborou para a construção de uma falsa representação da África como um território de ausências. Procura-se evidenciar dentro deste sub-item que, nasceu na África, pela invenção, uma terra sem civilização, sem cultura, sem história e sem riqueza material. Isso porque, somente sob essas condições, seria possível a semeadura de valores considerados pelos europeus como civilizados. E, em não sendo essa a situação existente ao Sul do Saara, a saída foi a ceifa. Os colonizadores buscaram, obtendo êxito em algumas situações, destruir as estruturas sociais existentes nas sociedades negro-africanas. Entretanto, o alcance dessas ações foi limitado, encontrando variadas formas de resistência, que colocaram em dado momento um ponto final ao colonialismo.

Na segunda parte, são feitas considerações acerca da resistência dos povos africanos diante da tentativa de penetração nos territórios ao Sul do Saara³. Neste ponto, tem destaque o fato de que o limite do litoral somente fora rompido após grande avanço da tecnologia bélica por parte das potências européias. A partir de então, conseguiram enfrentar os freqüentes movimentos de resistência africana e avançar. No entanto, um outro obstáculo é imposto às nações imperialistas – o de permanecer sobre o solo africano.

No terceiro capítulo, verso sobre a África presente na memória e nos valores expressos pelos entrevistados. Busco identificar as relações estabelecidas dentro do colonialismo, entendendo-o como uma das faces da modernidade. Abordo visões diferentes apresentadas por entrevistados negros e não negros. Destaque-se a possibilidade de encontrar na narrativa negro-africana falas que evidenciam a atualidade das práticas ancestrais. E, em que pese a diversidade existente nas culturas negro-africanas não permitir uma generalização, ser possível perceber que esse universo trás consigo alguns elementos civilizatórios estruturantes comuns, caracterizando o que Leite (2008, pg. XVII) designou por africanidade. Dentro da cosmo-visão africana, a palavra, por exemplo, tem origem sagrada e é dotada de poder, além de ser o elemento de ligação entre os saberes trazidos na memória dos homens e a eles transmitidos por aqueles que hoje compõem a ancestralidade. O

³ Esse período no qual os europeus ficaram limitados ao litoral recebeu o nome de “roedura”.

entendimento desses elementos estruturantes é de fundamental importância para a compreensão de vários aspectos da narrativa dos entrevistados, por serem valores determinantes na sua forma de ver o mundo. Na compreensão desse tema, foram de fundamental importância os professores Munanga, Serrano e Waldman, com quem tive contato através da leitura de algumas de suas produções escritas e em sala de aula, e que muito ensinaram-me sobre o universo africano. Também foram muito valiosas as leituras de: “A Tradição Viva” de Hampaté Bâ; “A Questão Ancestral” de Leite e a “A Cosmologia Africana no Brasil” de Oliveira.

METODOLOGIA

O trabalho com a história de vida de africanos mostrou-se muito revelador.

Inicialmente, pretendia-se entrevistar imigrantes africanos negros com mais de 60 anos oriundos da África Portuguesa ao Sul do Saara. Objetivava-se encontrar em suas memórias elementos culturais de estreita relação com a africanidade. Porém, a tarefa de encontrar velhos africanos não mostrou-se algo fácil, considerando-se a busca por pessoas anônimas, desprovidas em nossa sociedade de canais de transmissão de suas experiências de sua vida.

Algumas idas à Avenida Rio Branco e à Avenida São João proporcionaram o encontro de vários grupos de africanos negros. Todos com idade aparente inferior a 50 anos. Diante das outras dificuldades já percebidas, e do quadro etário que se apresentara, o caminho que pareceu mais razoável a seguir foi focar a pesquisa em imigrantes com idade entre 30 e 60 anos. Cabe destacar que o contato com os freqüentadores dessas duas avenidas poderia ter sido mais frutífero se o tempo de convivência no local fosse maior. A fala de um serra-leonense sinalizara isso ao dizer: “para que um africano conte sua vida, só se você for à África ou então se ele for amigo seu”. A partir daí, veio a percepção da necessidade de buscar outras formas de chegar até os pretensos sujeitos de pesquisa. O caminho mais bem sucedido foi justamente aquele apontado pelo serra-leonense mencionado. Por meio de pessoas conhecidas foram obtidas oito das dez entrevistas utilizadas no trabalho - duas delas foram conseguidas através da apresentação de alguns dos entrevistados, dentro do que se entende por “bola de neve”.

Os entrevistados dispuseram-se a conversar com conhecidos que estivessem dentro do perfil buscado, porém, logo retornavam informando que as pessoas procuradas não gostariam de contar suas vidas. Isso foi um limitador, posto que se somava aos não ditos dos entrevistados. Esses silêncios costumam ocorrer devido à seletividade da memória e pelo fato de o pesquisador normalmente ser um elemento perturbador, dado que quem está

narrando sua vida o está fazendo à um estranho. No entanto, por tratar-se de uma pesquisa qualitativa, as narrativas conseguidas constituíram um rico material de pesquisa.

Como forma de preservar a privacidade dos entrevistados, a identificação foi feita utilizando-se apenas duas ou três letras do nome e sobrenome ou apenas do nome.

Outro recorte foi dado por conta da situação diversificada dos sujeitos de pesquisa, não havendo apenas imigrantes, mas também refugiados e ilegais. Como o objetivo não era abordar as relações de integração de africanos na sociedade brasileira, o que demandaria muito mais tempo, optou-se por trabalhar com as três categorias, sem fazer distinção para efeito de análise.

Uma outra situação levou a um novo olhar sobre o trabalho a ser desenvolvido. Entre os entrevistados havia uma refugiada moçambicana descendente de chineses e outra refugiada angolana descendente de portugueses, ambas com idade aproximada de 50 anos. Ao ser iniciado o trabalho de coleta de suas memórias, veio à tona as semelhanças entre as narrativas. Ambas falavam de uma África pré-independente com muita fartura, segurança, beleza; e olhavam para esse período com grande saudade, lamentando sua partida. Suas lembranças traumatizadas estavam ligadas com o acirramento das lutas pela independência, que acabaram por resultar na impossibilidade de permanência na África, obrigando-as a sair de sua terra natal e abandonar suas propriedades e seus bens.

Como primeiras impressões, as narrativas da moçambicana descendente de chineses e da angolana descendente de portugueses evidenciavam a ausência de negros em espaços como as escolas por elas freqüentadas, nos empregos melhor remunerados e nos bairros em que moravam. Além disso, as narrativas apontavam para a precariedade de onde moravam os negros, sendo que algumas dessas vivências tinham relação direta com o sistema colonial existente no período vivido ou a pouco terminado.

Uma segunda impressão foi a de que as falas evidenciavam a permanência das práticas ancestrais, principalmente no que tange à família extensa e ao culto aos ancestrais.

Dessa forma, a constatação a partir das entrevistas da existência de dois mundos levou à opção de trabalhar-se com a história de vida de africanos negros e não negros, residentes na Grande São Paulo, pois a teia social que envolvia cada um em seu grupo se entrelaçara com a do outro. Isso fica evidente em narrativas que confluem para um contexto apresentado por FANON (1968) e MEMMI (1977) quando abordam o mundo colonial e seu processo de desmoronamento.

Diante dessa substância social, como chama Bosi (1999) referindo-se à memória, veio a noção de ter em mãos um material bastante rico, que alinhavava aspectos complexos da história africana, envolvendo relações raciais, espaço de privilégio, Modernidade e Práticas Ancestrais. Tudo isso guardado na memória dos sujeitos de pesquisa, aliado a elementos emprestados do presente, se reconstróem nas narrativas. Nesse sentido, o trabalho com a memória pulsa por constituir uma história sócio-antropológica viva e é essa vivacidade que impede que essas narrativas sejam transcritas. Isso porque são cravadas de emoções, gestos, expressões e de um presente que no momento da transcrição já faz parte do passado.

A percepção de mundo registrada na memória e transmitida oralmente trás consigo a subjetividade daquele que narra: “a memória parte do presente, de um presente ávido pelo passado (...) e sugere mais que afirma, caminha em curvas e desvios obrigando a uma interpretação sutil e rigorosa”, (Bosi, 2004, pg. 20). Essa subjetividade está longe de ser um elemento que desqualifica o narrador, pois a mesma se faz presente em todas as fontes e “o testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem” (HAMPATÉ BÂ, In: Ki-Zervo, J., 1982, pg. 181)

" (...) a subjetividade é um dado real em todas as fontes históricas, sejam elas orais, escritas, ou visuais. O que interessa em história oral é saber por que o entrevistado foi seletivo, ou omissivo, pois essa seletividade com certeza tem seu significado." (prefácio de Sônia Maria de Freitas em “A voz do passado”, Thompson, 2002).

"A natureza da memória coloca muitas armadilhas para os incautos o que freqüentemente explica o ceticismo daqueles menos informados à respeito das fontes orais. Porém,

oferecem também recompensas inesperadas para um historiador que esteja preparado para apreciar a complexidade com que a realidade e o mito, o "objetivo" e o "subjetivo", se mesclam inextricavelmente em todas as percepções que o ser humano tem do mundo, individual e coletivamente." (Thompson, 2002, p. 179).

De acordo com Le Goff (2003), a memória foi endeusada na Grécia Arcaica e ganhou extrema importância no cristianismo, que ligou intimamente a memória com a morte, de forma que aos indignos cabia o esquecimento. Nas práticas ancestrais africanas, a memória não foi diretamente endeusada, mas sempre ocupou um espaço social de grande relevância, pois é do passado que vêm os saberes, passados de uma geração a outra oralmente. Daí a importância atribuída pelos narradores negros aos mais velhos, que cumprem na cultura africana o papel social de “lembrar e aconselhar – memini, moneo - unir o começo ao fim, ligando o que foi e o porvir”⁴. Esse conceito difere daquele edificado sob o signo da Modernidade na qual “a sociedade capitalista impede a lembrança, usa o braço servil do velho e recusa seus conselhos”⁵.

Cumprir lembrar que não foram apenas os conselhos dos velhos que foram recusados no mundo Moderno. A memória foi desqualificada pela História positivista que via nas fontes orais pântanos de subjetividade, portanto não dignas de credibilidade.

Maurice Halbwachs (2004) foi uma referência de extrema importância. O autor afirma que a memória é construída no grupo, sendo que a teia social que envolve um acontecimento é determinante para reforçar a sua permanência na memória. Além disso, segundo o autor, a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, sendo constantemente negociada. A memória individual seleciona o que quer lembrar e carece de concordância junto aos grupos sociais da qual fazemos parte. É também fundamental no estudo sobre a memória, dialogando com Halbwachs, as considerações de Bosi (2004, p.54) de que “o conjunto de lembranças é também uma construção social do grupo em que a pessoa vive e onde coexistem elementos da escolha e da rejeição em relação ao que será lembrado”.

⁴ Apresentação de Marilena de Souza Chauí em “Memória e Sociedade” Bosi, 1999

⁵ Idem

Bosi (2004, p. 18) chama a atenção para os desvios e preconceitos da memória oral, e dá exemplos que poderiam ser somados a outros dados utilizados por quem desqualifica a fonte oral. Todavia, a autora nos coloca a incumbência de interpretar tanto a lembrança quanto o esquecimento. Halbwachs ao abordar o esquecido e o lembrado, coloca-os sob o signo do desapego com o grupo.

Entre as lembranças que evocamos à vontade e aquelas que nos fogem, encontraríamos na realidade todos os graus. As condições necessárias para que umas e outras reapareçam não diferem a não ser pelo grau de complexidade. As primeiras estão sempre ao nosso alcance, porque se conservam em grupos nos quais somos livres para penetrarmos quando quisermos, nos pensamentos coletivos com que permanecemos sempre em relações estreitas; tanto que todos os seus elementos, todas as suas ligações entre esses elementos e as passagens mais diretas de uns aos outros nos são familiares. As segundas nos são menos e mais raramente acessíveis, porque os grupos que as trariam a nós estão mais distantes: não estamos mais em contato com eles se não de modo intermitente. (Halbwachs, 2004, p. 54).

Em Memória, Esquecimento e Silêncio, Michael Pollak, citando Odile Jacob, nos fala sobre os silêncios e os não ditos:

(...) existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, “não-ditos”. As fronteiras desses silêncios e “não ditos” com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento. Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos. (Pollak, 1989, p. 8)

Pollak argumenta ainda sobre aspectos da memória importantes, como a memória subterrânea, as disputas pela memória, o afloramento de memórias proibidas que permaneceram por um longo tempo em silêncio e que “longe de conduzir ao esquecimento, é resistência que uma sociedade civil imponente

opõe ao excesso de discursos oficiais”. Já em Memória e Identidade, Pollak nos fala sobre a seletividade da memória e os seus elementos constitutivos.

Os não ditos de um narrador podem fazer parte de uma memória traumatizada, envergonhada por trazer consigo a marca da culpa ou simplesmente uma opção de alguém que releu seu passado como quem releu um livro lido na infância e percebeu que determinados acontecimentos que outrora tiveram grande relevância hoje já não o tem, e vice-versa. É dentro desse fenômeno de construção, podendo ele ser consciente ou inconsciente, que para Pollak, ocorre a organização da memória que, diferente do que afirma Halbwachs, se faz tanto social como individualmente.

As narrativas não serão confrontadas com documentos escritos para efeito de comprovação da veracidade, posto que tanto a oralidade quanto a escrita podem ser colocadas sob suspeita. Vários autores foram de grande relevância no entendimento do contexto que gerou o colono e o colonizado, bem como o desmoronamento desse mundo, porém serão citados na medida em que confluírem com os relatos.

Dessa forma, essa pesquisa que têm como seiva social a memória, trabalhará com uma metodologia que possibilite entender um pouco mais a complexidade de um mundo cindido em dois, mas presente com múltiplas marcas na memória dos africanos entrevistados.

Interpretação sutil e rigorosa, tal como nos diz E. Bosi (1999), essa parece ser a eterna tarefa de um antropólogo, principalmente quando se depara com a vida contada por pessoas que reviveram traumas e alegrias.

TÉCNICA

Na técnica de pesquisa, optou-se pela história de vida livre, no qual o entrevistado, depois de um diálogo inicial, registra sua vida através de um quase monólogo, como se falasse consigo mesmo. Entretanto, a dinâmica das entrevistas levou a combinar os procedimentos de história de vida e de perguntas exploratórias, embora tenha procurado restringi-las a temas como: a

época na escola, os medos, as alegrias, os heróis, os pais, as amizades. Os temas eram sugeridos nos momentos em que os narradores, depois de um silêncio, o solicitavam. Assim, procurou-se garantir aos interlocutores maior liberdade na construção de suas narrativas, sem que fossem conduzidos por esse ou aquele caminho. Foram raras as ocasiões em que foram feitas perguntas mais objetivas.

Com exceção de uma entrevista, o registro dessas histórias de vida foi feito através de gravador digital, aparelho que inicialmente inibiu alguns entrevistados. No entanto, à certa altura das entrevistas, quando as lembranças pareciam ganhar vida na narrativa, o aparelho perdeu esse efeito inibidor.

As entrevistas foram ouvidas várias vezes, mas não transcritas, e citadas no terceiro capítulo que trata sobre as vozes da África.

UNIVERSO DE PESQUISA

Na primeira experiência de pesquisa de campo ocorreu, muito rapidamente, a confrontação com a “democracia racial” e com a “cordialidade” brasileira para com estrangeiros. Por saber da existência de muitos africanos na Av. Rio Branco, nas proximidades com a Av. Ipiranga, o local foi escolhido para uma primeira tentativa de conseguir entrevistados. O proprietário de um sebo localizado numa dessas avenidas, perguntado se saberia informar sobre lugares freqüentados por africanos nos arredores, muito educadamente indicou uma lanchonete que ficava no próximo quarteirão. Em frente à mencionada lanchonete havia um funcionário preparando churrasco na calçada. Questionado se o local era freqüentado por africanos, o homem deu a seguinte resposta: “Aqui já foi mais freqüentado por eles, mas andamos fazendo umas mudanças. Sabe, queremos aqui um ambiente mais bem freqüentado.” Impressionou bastante a rapidez com que ocorreu a defrontação com o afro

pessimismo⁶, levando a perceber a necessidade e importância de manter um diário de campo para registrar essas experiências.

Tendo em vista ser a região marcada por uma numerosa presença africana, tentei abordar vários africanos, situação em que explicava sobre a pesquisa e, decorrente daí, o interesse por africanos de países de língua portuguesa, com idade superior a 60 anos⁷.

Em dada ocasião, ocorreu encontrar um nigeriano que impressionava muito ao falar da África e do desconhecimento do brasileiro sobre seu continente. Lamentava a ignorância no Brasil, a ponto de se pensar ser a África um país. Após uma breve conversa, esse nigeriano informou a existência de um angolano que possuía um salão de cabeleireiro ali nas redondezas, que talvez pudesse dar informações. Ao entrar no salão, muitos dos africanos ali presentes pararam o que estavam fazendo ou falando pra observar o estranho que entrava. Houve então uma situação bastante constrangedora, em que o não sabia o que fazer, falar e nem a quem dirigir-me. Até o momento em que um angolano que cortava o cabelo de um cliente dirigiu-se a mim, perguntando o que queria. Dei uma resposta breve, uma vez que ficara evidente que naquela situação não seria possível alongar-me no assunto. O angolano respondeu que somente encontraria imigrante africano, com as características procuradas, lá no Brás. Como era um estranho com traços predominantes de branco, por um momento, após a resposta, me veio a sensação de ser um antropólogo posto na palha.

Voltando à região alguns dias depois, no período da tarde, novamente encontrei muitos africanos, e também muita dificuldade para manter uma conversa, após expor as razões de estar ali. Por fim, parando em uma lanchonete onde a maioria era composta por africanos, pedi algo pra beber e puxei conversa com um serra-leonense. Após saber da minha pesquisa, afirmou: “pra você conseguir história de vida de africano, você tem que ir pra África ou ter aqui um amigo africano, pois só um amigo vai contar a sua vida pra você”. Voltando-se para outros africanos, começou a falar em outra língua;

⁶ Esse termo está relacionado com um vetor ideológico pela qual a África seria incapaz de conduzir seu próprio destino (...) operando com generalizações, preconceitos e falsas concepções. (SERRANO e WALDMAN, 2007, p. 32/33)

⁷ Inicialmente, procurou-se imigrantes nessa faixa etária pelo entendimento que os mesmos poderiam dar contribuições maiores à respeito das práticas ancestrais africanas. A dificuldade de encontrar pessoas nessa faixa etária levou a repensar a opção.

após isso, passaram a me observar. Embora não fosse um olhar hostil, percebia-se que ali teria muita dificuldade de conseguir entrevistados no pouco espaço de tempo que dispunha. Veio então a busca de contatos entre as pessoas conhecidas, chegando por esse caminho aos primeiros entrevistados.

O primeiro entrevistado conseguido foi por intermédio de uma professora conhecida. A mesma tinha conhecimento da existência de um angolano no local de trabalho de seu esposo e, após consultar o marido, conseguiu que a pessoa me recebesse. Dirigi-me ao local de trabalho dele, na hora indicada. Com o angolano SC consegui uma entrevista de aproximadamente uma hora, feita numa sala ali naquele mesmo local. Ao término, conversamos até a rua e ficou combinado que eu voltara a ligar para marcarmos a continuação da entrevista. Marcamos outro dia e, na data acertada, fui até o local combinado; por três vezes ocorreram desencontros. Passei então a ligar um dia antes para confirmar, nessas ocasiões SC sempre desmarcava e indicava outra data; isso aconteceu várias vezes.

Pensando nas possíveis causas dos desvios, deduzi que poderia estar relacionado ao fato de eu ter mencionado meu envolvimento em uma greve de professores. Pensei que SC poderia ter me enxergado como alguém ligado a valores socialistas e, sendo ele um bakongo, isso representaria um problema. Os bakongos regressados para Luanda, como era o caso dele, encontraram um meio hostil, entre outras causas, por serem associados a FNLA - partido inimigo dos habitantes de Luanda - que se identificavam e apoiavam a MPLA, que após um processo de guerra passou a governar Angola. Se ele realmente tivesse me relacionado com o socialismo, seria natural que não se sentisse à vontade para contar sua vida, e isso explicaria a não retomada das entrevistas.

A entrevista feita com a moçambicana descendente de chineses foi conseguida através da mesma professora que me passara o contato do angolano SC. Após alguns telefonemas, marcamos na casa da entrevistada e AB me recebeu acompanhada de sua mãe e de seu padrasto no apartamento da mãe. Receberam-me de forma bastante acolhedora. A coleta da história de vida de AB ocorreu entremeada com falas do padrasto, também moçambicano, com idade de 60 anos, convidado por AB a estar presente para que eu o entrevistasse.

Outra entrevista também marcada pela presença de um terceiro foi dada pela angolana EN, na ocasião, seu pai português fez algumas intervenções. Apesar da origem portuguesa não foi descartada a possibilidade de citação de algumas de suas falas. A entrevista foi feita na casa da entrevistada; seu contato foi conseguido através de outra professora conhecida.

Entrevistei também o moçambicano negro AAM, apresentado por uma colega da PUC. Essa foi a entrevista mais longa e que mais marcas traz das práticas ancestrais. A entrevista foi realizada na PUC e no terminal rodoviário da Barra Funda. Essa mesma colega forneceu o contato do congolês DD que concedeu a entrevista com muitas reservas, posto que sua situação no país seja um pouco delicada.

Aspectos de práticas ancestrais foram bastante percebidos também na entrevista com o marfinês AK, entrevista obtida graças a apresentação de outra colega da PUC. O encontro ocorreu em seu local de trabalho, onde fui recebido com muita hospitalidade. AK demonstrava muito orgulho ao falar de seu país.

A entrevista com um outro congolês foi conseguida de forma inusitada. Uma amiga de trabalho, sabendo de minhas dificuldades para encontrar sujeitos de pesquisa, abordou dois passageiros que se encontravam no mesmo ônibus que ela, ao observar que se tratava de africanos. Conversou com eles sobre minha pesquisa, obtendo para mim o contato do congolês JS. Ligando para JS, marcamos no bairro da Santa Cecília. Ele concedeu uma entrevista, porém, preferiu que a mesma não fosse gravada.

A apresentação ao moçambicano RS ocorreu por intermédio de uma amiga de minha companheira. Esse, dentro os negro-africanos, é o mais velho, tendo vivido parte de sua vida quando ainda vigorava em seu país o sistema colonial. O referido moçambicano é mestrando na PUC e ganhou minha admiração, pois, em minha opinião, é uma das pessoas mais extraordinárias que já conheci: simpático, franco e com grande disposição de ajudar ao próximo e de superar as barreiras impostas pelos preconceitos de que são alvo as pessoas albinas. Outra característica que o diferenciou é o fato de ser muçulmano. Não obstante, assim como os outros entrevistados católicos, praticar o culto aos seus ancestrais. Esse moçambicano, muito gentilmente, se dispôs a conversar com sua amiga LM e apresentá-la a mim. LM concedeu-me

uma entrevista em que revelou aspectos do culto aos ancestrais de forma muito clara, e com muito orgulho de suas raízes. Apresentou também grande indignação com a ignorância dos brasileiros que não conseguem fazer distinção entre os angolanos, os moçambicanos, os namíbios, os ruandenses, entre outros, sempre se referindo a todos como africanos. Devo reconhecer que, de certa forma, me vi presente na sua fala, por não fazer claramente a distinção da geografia do corpo de cada grupo. A mesma está presente nos traços fisionômicos e nos hábitos culturais como a fala, o comportamento e a vestimenta.

PROBLEMA DE PESQUISA

O presente trabalho trata da memória de africanos do Sul do Saara residentes na Grande São Paulo. Pessoas que tiveram sua existência ligada a um território onde as práticas ancestrais mesclaram-se com uma das faces da Modernidade, apresentada aos africanos sob a forma do colonialismo. Esse gerou uma geografia sócio-econômica e cultural diferenciada para os africanos negros e para os africanos não negros. De que maneira e com qual profundidade o colonialismo, que criou estereótipos sobre a África e os povos africanos, conseguindo fazer valer a sua força na destruição das práticas ancestrais presente nas culturas negro-africanas? Que marcas esse construto imprimiu na vida e na memória desses africanos e que o presente vivido em São Paulo possibilita lembrar?

CAPÍTULO 1

1. UMA CONTEXTUALIZAÇÃO NECESSÁRIA

1.1 Considerações sobre as estereotípias criadas sobre os povos ao sul do Saara

O desenvolvimento comercial europeu gerou novas necessidades que foram supridas com o processo da expansão marítima. Por vários fatores, os reinos ibéricos se destacam nessa empreitada inicial. Os portugueses avançaram contornando a costa ocidental africana em busca das Índias Orientais e os espanhóis cruzaram o Atlântico, chegando à América. Esses acontecimentos trouxeram grandes conseqüências para a América e para a África ao Sul do Saara.

A expedição portuguesa comandada por Antão Gonçalves em 1441, avançando no Atlântico pela costa africana, fez seus primeiros cativos próximo ao Rio do Ouro. Depois vieram outras, e a cada nova expedição aumentava o número de africanos capturados ou trocados por produtos europeus na África ao sul do Saara.

Entretanto, o que caracterizou a relação entre europeus e africanos, até o final do século XV, não foi o comércio de escravos, que em termos quantitativos não diferia muito do praticado pelos árabes na África, mas sim, o comércio de outros produtos como: marfim, ouro, ferro forjado, têxteis, armas etc. Por se depararem com povos, que embora diferentes, possuíssem certo poder e opulência, os navegantes europeus não demonstraram, nesse primeiro momento, um sentimento de superioridade. “Nos primeiros anos das Descobertas os homens da Europa acreditavam que tinham encontrado na África associados, aliados e iguais.” (DAVIDSON, 1978, p. 22/23).

Como, inicialmente, não era o tráfico negreiro e nem a colonização que ditava a dinâmica da relação entre esses navegantes europeus e os povos africanos, não havia a necessidade de inferiorizar o outro. Até mesmo, por existir na África reinos riquíssimos, que muito impressionaram viajantes e comerciantes.

Até a véspera da era colonial moderna, era comum encontrar imagens positivas sobre a África. A natureza e as paisagens eram descritas com simpatia e lirismo; as mulheres eram consideradas bonitas e respondendo aos cânones da beleza da época, com boca de cereja e curva excitante. (MUNANGA/GOMES, 2004, p.32)

A organização militar e seu poder de fogo também contribuíram para que os navegantes europeus vissem nos reinos africanos seres iguais e dignos de respeito.

Os exércitos africanos tinham uma força nada desprezível, sendo decisivo contra as invasões estrangeiras; e a prova disso é que foi necessário um acordo com o chefe da região da Costa do Ouro para que os portugueses construíssem ali seu primeiro forte. Além disso, foi somente no século XIX que os britânicos entraram pela força até o Ashanti, pagando com vidas, pois tiveram várias guarnições cercadas e dizimadas. (DAVIDSON, 1978, p. 25-26)

Ainda um tema pouco explorado, mas que proporciona uma idéia do grau de desenvolvimento presente em África, relaciona-se com a habilidade na navegação.

A experiência de navegação dos africanos era aproveitada com freqüência pelos navios portugueses, quando pretendiam navegar por entre os baixios ou cortar as barras dos rios. Para subir o Gâmbia era indispensável recorrer a um “piloto de terra”. (Madeira Santos, 1997/1998, pg.84).

O nível de organização e desenvolvimento das sociedades com a qual esses navegantes se depararam contrastava com a visão distorcida que existira na antiguidade greco-romana e na Idade Média, onde observa-se as seguintes construções:

A Fisiognomica de Aristóteles fixava as qualidades e defeitos morais do ser humano de acordo com as características fenóticas e associava a cor demasiada negra como marca dos covardes (EVANS, 1969, apud MOORE, 2007, pg. 56).

Para William Cohen, desde a antiguidade greco-romana, existe uma imagem distorcida acerca da África e dos africanos. Terra de figuras monstruosas segundo Heródoto, Plínio, Rabelais e tantos outros, a África era vista pela Europa como 'uma porta para o inferno' (SANTOS, 2006, pg. 53).

No período medieval, diversas imagens subalternizantes à respeito dos africanos foram articuladas no seio do imaginário europeu. Uma dessas peças imaginárias foi a infame teoria camita, interpretação que estigmatizava os negros enquanto descendentes do personagem bíblico Cam como indignos (...) (SERRANO & WALDMAN, 2007, pg. 24)

É curioso que a presença dos portugueses em territórios abaixo do grande deserto tenha levado à parte da Europa uma representação da África totalmente diferente das descritas na antiguidade e no período medieval. A nova imagem era muito favorável aos africanos, e a afirmação de Duarte Pacheco Pereira, referindo-se à região das minas de ouro na Costa da Mina, dá uma idéia desse contraste: "E desta terra nunca os antigos escritores souberam o que nós sabemos, porque se o tivessem sabido não com pequena festa se alegrariam." (Madeira Santos, 1978, pg.51).

A admiração ocorria em relação a paisagens, ao poder bélico, às habilidades de navegação e à opulência de alguns reinos africanos, e isso fez com que os portugueses agissem de forma bastante diplomática. Chegaram a ofertar para reis e nobres africanos (tendo alguns aceitado o oferecimento) que enviassem seus filhos para serem educados na corte. (idem 52)

O contato dos navegantes lusos com territórios desconhecidos do continente africano descortinou civilizações repletas de riquezas artísticas, monumentos históricos e opulência. Certamente, esse encontro não poderia

ser menos revelador, uma vez que o continente africano foi palco da existência de poderosos reinos e impérios que deixaram marcas que o tempo ainda hoje não apagou.

Entre as civilizações mais antigas da história da humanidade, algumas desenvolveram-se no continente africano, como a egípcia, a cuxita, a axumita e a etíope. A história do Egito faraônico talvez seja a mais conhecida por nós, mas todas essas civilizações sobreviveram a um longo período da história da humanidade, desenvolvendo tecnologias e inúmeras formas de organização de suas sociedades, e produzindo um enorme legado cultural para toda a humanidade. (Munangana & Gomes, 2004, pg. 34)

A relação entre a África e a Europa teve seus traçados decididos após a descoberta da América, uma vez que, para explorar esse território, os europeus precisavam de mão-de-obra para substituir os milhões de nativos americanos que estavam sendo dizimados.

À medida que a principal mercadoria a ser negociada entre africanos e europeus passa a ser o africano, e esse comércio conta com a participação de alguns chefes africanos⁸, ganham força as antigas distorções e não mais as imagens que tanto impressionaram os navegantes. A comercialização de escravizados fez com que o tráfico negreiro tomasse dimensões assustadoras em termos numéricos, crescendo a cada ano, pois garantia grande fonte de lucro para os traficantes e para Estados europeus.

A exploração das riquezas da América e da África, assim como o tráfico negreiro, rendeu à burguesia européia um grande acúmulo de capital, no entanto, representou sofrimento, morte e destruição nos territórios explorados.

As mudanças que ocorreram na Europa no século XV transformavam o olhar europeu; pois ao depararem-se com várias civilizações, ampliavam seu

⁸ É importante salientar que a quase totalidade dos cativos negociados por esses tinham suas origens em outros povos que não os da mesma sociedade ou os povos vizinhos.

conhecimento de mundo, Todavia, mesmo aquelas consideradas mais admiráveis, não foram poupadas de sua sede de conquista.

Há relatos como o de Cortez que atestam a grandeza asteca. Este compara tal civilização com a Espanha, exaltando a grandiosidade asteca que em muitos aspectos superavam a espanhola. Isso não impediu que o mesmo o destruísse por completo, muito pelo contrário, foi decisivo. (Todorov, 1993, pg.124-125).

Assim, da mesma forma que o olhar perplexo do conquistador Cortez não o impediu de destruir o Império Asteca na América, o olhar dos navegantes europeus sobre as sociedades africanas não mudou os rumos do tráfico e da posterior colonização. O interesse em retirar da África seres humanos escravizados e de extrair riquezas de seu solo, levou esses exploradores a construir sobre a África e os povos africanos uma representação que justificasse sua presença e sua ação sobre o continente. Soma-se a isso o fato de ter “o homem moderno” adotado uma postura de reconhecer como válidos apenas os saberes considerados científicos.

“(...) a atividade do conhecer passa a ser reconhecida como privilégio dos que são considerados mais capazes, mais bem dotados, sendo-lhes por isso, conferida a tarefa de formular uma nova visão do mundo, capaz de compreender, explicar e universalizar o processo histórico.” (Hernandez, 2005, pg. 17)

Contraditoriamente, a universalização do processo histórico levou à formulações nada científicas, passando a explicar realidades com tendências ideológicas. Com isso, para os povos não pertencentes à civilização ocidental, criou-se uma idéia de incapacidade, atraso e selvageria. Nesse sentido, buscando dar coerência a suas construções “históricas”, ganha espaço a prática de falsear a história, omitindo os grandes feitos, as invenções e as ciências desenvolvidas por povos não europeus. Como não havia a

possibilidade de apagar os muitos vestígios deixados pela várias civilizações africanas, adota-se a atitude de atribuir suas realizações a outros. Por tudo isso, “durante muito tempo, pensava-se que o Egito tivesse sido povoado a partir da Ásia, até então considerada o berço da humanidade. Conseqüentemente, a civilização egípcia teria origem fora da África.” (Munanga & Gomes, 2004, pg. 36).

Com o exemplo egípcio, nota-se que o falseamento histórico se cristalizou como prática. Percebe-se isso quando ao observar as obras cinematográficas que, normalmente, apresentam as dinastias egípcias como brancas, contrastando com o fato de que “pelo menos, 21 dinastias faraônicas eram nitidamente negras: as primeiras vinte dinastias que, ininterruptamente, reinaram sem que houvesse invasões estrangeiras e a XXV (vigésima quinta) dinastia sudanesa.” (idem, pg. 41).

A potencialização dos valores civilizatórios europeus fica muito evidente quando contamina a cartografia, conforme o exposto abaixo que trata sobre a projeção de Mercator com a de Peters.

Ora, comparadamente à África, chamaria a atenção de qualquer observador a enormidade do continente europeu no mapa de Mercator assim, como inversamente, quanto a Europa diminui no mapa de Peters, ao mesmo tempo que a África ganha expressão. Outro exemplo é a Groelândia. Essa ilha, embora possuindo uma área 14 vezes menor que a do continente africano, aparenta, no mapa de Mercator, ser no mínimo equivalente à África em extensão. (Serrano & Waldman, 2007, pg. 97)

Pode-se afirmar que simultaneamente ao desenvolvimento econômico e tecnológico europeu, adquirido com a exploração sobre outros continentes, foram sendo gestadas novas estereotípias. No entanto, foram necessários séculos para a penetração no interior do continente africano. A conquista desse objetivo ocorreu apenas quando as condições objetivas permitiram. Desde

então, o sentimento de impotência, que outrora predominava entre os europeus, cedeu lugar à confiança de que eram páreos frente às civilizações africanas, que passaram a ser vistas como verdadeiramente inferiores. Essa idéia pode ser depreendida da seguinte afirmação:

Quando evocamos o racismo na Antiguidade, é importante entender que o racismo como conhecemos em nossos dias não poderia ser expresso da mesma maneira em face aos negros, pela simples razão que eram os negros que haviam monopolizado o conhecimento técnico, cultural e industrial até então. As outras raças tinham que modelar seu desenvolvimento tecnológico, cultural e religioso, segundo a tecnologia, a ciência, a cultura e a arte egípcias. Os gregos foram forçados a vir humildemente e beber na fonte da cultura egípcia. Por conseguinte, naquela época, o respeito devido ao homem negro era imenso. (...) Portanto, na Antiguidade, o racismo, no sentido moderno da palavra, não poderia ter sido exercido pelos brancos contra os negros da mesma maneira. (Diop, 1976, p. 386, apud Moore, 2007, pg. 164)

Decerto, é possível concluir que as estereotípias sobre a África e sua população ao longo da Modernidade, se não geraram o racismo sobre os povos negro-africanos, nutriram-no. Com efeito, na visão do homem moderno, o desenvolvimento técnico era a prova de sua superioridade. No entanto, houve outros campos de argumentação que faziam referência inclusive à religião judaico-cristã. A contradição reside no fato de não ser a Bíblia portadora de racismo contra o negro, pelo contrário. A argumentação de que o negro descenderia de Cam, e por isso seria amaldiçoado, é uma invenção apócrifa ulterior. Dessa forma, pode-se observar isso no fato de Moisés desposar uma etíope; ou na celebração de Sulamita, a negra amada pelo rei Salomão, no Cântico dos cânticos ou, ainda, na indiferença da Bíblia à cor da rainha (etíope) de Sabá em visita ao rei Salomão. (Vidrovitch, in: Ferro, 2004. p.750).

A argumentação sobre a inferioridade do negro utilizou-se também da biologia e, em alguns casos, como no Haiti, o sangue passou a definir o grau de inferioridade: “a descendência de brancos, pretos e mestiços tinha 128 divisões (...) Mas, o sang-melé, com 127 partes brancas e uma negra, continuava sendo um homem de cor”, portanto, inferior a um branco sem mistura. (JAMES, 2000, p. 49).

Dessa forma, a inferioridade negra ganhava status de “verdade”, contando, inclusive, com o apoio da “ciência”.

O fato de o negro ser tido como inferior poderia ser provado biologicamente, ora pelo tamanho de seu crânio ora pelo desenvolvimento de suas sociedades. Todavia, o darwinismo social introduz um elemento alheio à tipologia racial, a questão da luta natural entre as raças como motor da história. (SANTOS, 2006, p.52).

Ora com elementos do imaginário, por tratar-se de um não-europeu numa terra desconhecida, ora com justificativas religiosas e ora com o aval da ciência, nasce a idéia de inferioridade das sociedades africanas. Os relatos e as imagens que tanto impressionaram os navegantes caíram no esquecimento e em seu lugar surgem relatos e imagens que criaram outro continente. Nasce daí, pela invenção, uma África desprovida de civilização e marcada pela miséria de povos que na sua selvageria tendem à violência e a autodestruição.

1.2 A cabeça de Jano⁹ da Modernidade

"O caminho da vida pode ser o da liberdade e da beleza, porém, desviamos-nos dele. A cobiça envenenou a alma dos homens, levantou no mundo as muralhas do ódio e tem-nos feito marchar a passo de ganso para a miséria e os morticínios. (Trecho do discurso de Charles Chaplin, proferido no final do filme “O grande ditador”)

⁹ É um dos mais antigos deuses do panteão romano. É apresentado com dois rostos que se opõem, um olhado para frente, outro para trás.

A modernidade europeia fez muitas promessas, dominar a natureza e acabar com a escassez foi uma delas. Nesse sentido, o desenvolvimento técnico, coroado com a Revolução Industrial e todo o progresso surgido depois, fundamentou essa promessa e respondeu a muitos dos problemas vivenciados pelo homem. Todavia, é importante afirmar que muitas das questões resolvidas geraram outras novas.

A maioria das inovações em especialização e tecnologia “direcionada” de produção especializada visa reparar danos causados por tecnologias e especializações mais antigas. O dano causado pela especialização só pode ser reparado por mais especialização. Mais especialização significa, por sua vez, mais danos ainda e um aumento da demanda de cura especializada. (Bauman, 1999, p.231).

Também é possível dizer que o avanço técnico tornou possível à humanidade resolver seu problema de produção de alimentos. No entanto, o caminho trilhado pela sociedade moderna europeia, ou por uma parte dela, apontou para uma racionalidade técnica, deixando de lado a racionalidade substantiva apregoada pelos iluministas, que tanto primavam pela felicidade.

O iluminismo também contribuiu com as promessas da modernidade, dando uma base ideológica e racional para uma sociedade que vivia sob o tãção do autoritarismo absolutista, dentro de um mundo marcado pela fé. Apontou para a liberdade, a igualdade e a fraternidade e teve na Revolução Francesa seu grande expoente. A Era da liberdade e da felicidade estava sendo proclamada para os quatro cantos do mundo.

A idéia iluminista propõe estender a todos os indivíduos condições concretas de autonomia, em todas as esferas. Em outras palavras, ela é universalista em sua abrangência – ela visa todos os homens, sem limitações de sexo, raça, cultura, nação-, individualizante em seu foco – os sujeitos e os objetos do processo de civilização são indivíduos e não entidades coletivas -, e emancipatória em sua intenção – esses seres humanos individualizados devem aceder à plena autonomia,

no tríplice registro do pensamento, da política e da economia.
(Rouanet, 1993, p.33)

A sociedade racionalmente planejada era a grande promessa dos tempos modernos. A secularização substituiria o obscurantismo finalista da religião, que estava com seus dias contados. A razão humana passaria a explicar o mundo, a natureza, os seres humanos, o cosmos e as relações sociais. O grande instrumento da racionalidade é a ciência, carregada de grande rigor e extremamente metódica. A ciência deveria eliminar todas as dificuldades da humanidade e, junto com elas, os mitos, a superstição e as ideologias.

Embora a ciência tenha dado passos bastante largos na resolução de problemas, e em que pese a existência de uma convenção quase universal sobre os direitos do homem, a sociedade moderna idealizada pelos iluministas difere, e muito, da construída ao longo da modernidade. Podemos observar isso na crítica feita pelo próprio Rouanet, que afirma existir uma crise no projeto civilizatório da modernidade:

O universalismo está sendo sabotado por uma proliferação de particularismos nacionais, culturais, raciais, religiosos. Os nacionalismos mais virulentos despedaçam antigos impérios e inspiram atrocidades de dar inveja a Gêngis Khan. O racismo e a xenofobia saem do esgoto e ganham as eleições. A individualidade submerge cada vez mais no anonimato do conformismo e da sociedade de consumo: não se trata tanto de pensar os pensamentos que todos pensam, mas de comprar os videocassetes que todos compram, os aviões charter em que todos voam para Miami. A autonomia intelectual, baseada na visão secular do mundo, está sendo explodida pelo reencantamento do mundo, que repõe os duendes em circulação, organiza congressos de bruxa... A autonomia política é negada por ditaduras ou transformada numa coreografia eleitoral encenada de quatro em quatro anos. A autonomia econômica é uma mentira sádica para três terços do gênero humano que vivem em condições de pobreza absoluta. (idem p.9/10)

Seriam esses apenas sintomas de uma crise no projeto civilizatório da modernidade, carente de um resgate dos valores iluministas? O anti-semitismo

européu que resultou no Holocausto, assim como os incontáveis genocídios, poderia ser outro exemplo da crise de projeto civilizatório citado por Rouanet? Uma vez que são parte de uma realidade que não tem nem vestígio de alguns dos ingredientes da modernidade. Não é essa a visão que Bauman (1999) tem ao colocar que:

(...) o genocídio moderno não é uma explosão incontrolada de paixões e quase nunca um ato sem sentido irracional. É, ao contrário, um exercício de engenharia racional, de produção por meios artificiais da homogeneidade livre de ambivalência que a realidade social opaca e confusa não consegue produzir. (...) Outra coisa é que todas as visões de ordem artificial são por necessidade (nas suas conseqüências práticas, senão sempre de antemão em seu projeto) inerentemente assimétricas e com isso dicotomizadoras. Elas dividem o mundo humano num grupo para o qual deve ser erigida a ordem ideal e em outro que entra no quadro e na estratégia apenas como uma resistência a ser superada – os inadaptáveis, os incontroláveis, os incongruentes e ambivalentes. (Bauman, 1999, pg. 46-47).

Michael Lowy também fala sobre o tema:

Auschwitz representa a modernidade não somente pela sua estrutura de fábrica de morte, cientificamente organizada e que utiliza as técnicas mais eficazes... Ele é, deste ponto de vista, um dos possíveis resultados do processo civilizador como racionalização e centralização da violência e como produção social da indiferença moral. (Lowy & Bensaid, 2000, p. 50)

O fim da escassez e as condições concretas de autonomia do pensamento, da política e da economia nunca foram cogitados pelos Estados modernos europeus e pelos colonizadores que os representavam durante o processo de colonização da África. Muito pelo contrário, geraram uma situação de extrema crueldade, produzindo grandes atrocidades como a ocorrida no

Congo, onde inúmeros congoleses tiveram a mão direita decepada¹⁰. Ou em Angola onde, até recentemente, furavam-se os lábios dos descontentes para fechar com cadeados¹¹. Infelizmente, esses são apenas dois exemplos, numa infinidade de relatos inimagináveis sobre atos cometidos contra milhões de africanos. Essas práticas não condizem com as idéias iluministas, mas sim com as ambições de jardinagem¹² dos Estados modernos, que transformaram parte da África num jardim europeu e os habitantes desses territórios em ervas daninhas.

É importante ressaltar que a presença do colonizador foi violenta sim, porém, não foi absoluta em sua extensão, como afirma Appiah (1997, pg. 25), ao dizer “que a experiência da vasta maioria desses cidadãos das colônias européias na África foi de uma penetração essencialmente superficial por parte do colonizador”. Também não foi em profundidade no tocante à cultura e isso fica evidente ao observar-se as permanências presente nas narrativas dos entrevistados, conforme será no terceiro capítulo.

A imagem das sociedades africanas não depende apenas de quem as vê e da relação estabelecida com elas, depende também do que é dito sobre elas. Quando falamos sobre as sociedades africanas que tiveram contato com o homem moderno, estamos nos referindo aos fulas, wolof, tekrur, sererê, falupos, limbas, malis, cananes, savés, kanos, mandingas e outras centenas de etnias existentes no grande mosaico cultural que é a África. Falamos também de reinos como o de Abomé, o reino Achanti, o reino do Congo, o reino de Benin, do império Songai, do Estado Zulu e de tantos outros existentes ao sul do Saara, na ocasião em que ocorreu o contato com os navegantes da Europa Moderna. A diversidade e complexidade dessas sociedades, por muito tempo, não foram objeto de estudo de nenhuma das ciências modernas, mas sim, de simplificações que geraram estereótipos, resultando na invenção de um continente e de um sujeito coletivo.

¹⁰ As atrocidades cometidas contra os congoleses são apresentadas com riqueza de detalhes por Hochschild, Adam no livro “O Fantasma do Rei Leopoldo”

¹¹ A condição de colonizado expôs o indígena a um processo acentuado de sua destruição como ser. Frantz Fanon no livro “Os Condenados da Terra” aborda com muita propriedade os mecanismos usados pelos colonizadores para este fim.

¹² Este conceito foi utilizado por Bauman (1999), referindo-se a ação do Estado Moderno ao criar critérios que dividiam as pessoas em plantas úteis a serem cuidadas e ervas daninhas a serem removidas.

A cultura diferente desse povo era encarada como signo de barbárie. A vida sexual, política, social dos povos africanos foi sendo devassada e diminuída diante da vida dos europeus. A invisibilidade das diferenças entre os vários povos da África fazia com que todos fossem visto de uma única forma: todos são negros. (SANTOS, 2006, p.55).

Muitos desses que foram resumidos a ‘ser negro’, quando nomeados durante o período da escravidão, passaram a ser identificados pelo porto de embarque. Isso ocorreu também no Brasil, que recebia escravizados dos mais variados locais da África. Eram identificados pelos traficantes como pertencentes ao grupo (ou “nação”) Moçambique, Cabinda, Benguele, Moçamedes, Mina, Guiné, Senegâmbia etc., nomes desprovidos de qualquer preocupação com a etnia ou a cultura de cada indivíduo ou grupo (Serrano & Waldman, 2007, pg. 97). A invenção desse sujeito coletivo não ocorreu sem que o mesmo carregasse consigo uma série de significações negativas tais como “frouxo, fleumático, indolente e incapaz, todas elas convergindo para uma imagem de inferioridade e primitivismo” (HERNANDEZ, 2005, pg. 18).

A construção do judeu enquanto sujeito coletivo, nos vários territórios europeus marcados pelo anti-semitismo, não foi muito diferente. Ao abordar paralelamente duas “ervas daninhas” do Estado jardineiro, o judeu e o negro, é importante salientar que ambos sofreram um processo de estigmatização pelo Estado moderno.

No seu significado original, “estigma” designa os sinais corpóreos que indicam inferioridade de caráter ou fraqueza moral. O conceito pode ser aplicado mais amplamente a todos os casos quando uma característica observável – documentada e indiscutível - de certa categoria de pessoas é primeiro salientada à atenção pública e então interpretada como sinal visível de uma falha oculta, iniquidade ou torpeza moral. Um traço de outro modo inócuo torna-se uma mancha, um sinal de aflição, motivo de vergonha. A pessoa portadora desse traço é facilmente identificável como menos desejável, inferior, ruim e perigosa. (Bauman, 1999, p.77)

A construção de um estigma é fundamental quando o objetivo é destruir e ou dominar determinado grupo social. A destruição precisa ser socialmente aceita, e quem melhor que a ciência para ter toda essa autoridade? Não é por acaso que essa deusa moderna fez-se presente na construção do estigma dos africanos e afro-descendentes, cumprindo o mesmo papel com os judeus.

A relação entre ambos é muito mais estreita do que parece. Em algumas situações, em alguns aspectos, observamos em solo africano uma anulação muito parecida com a vivenciada pelos judeus na Europa; e no caso dos hereros, o ritual macabro ocorrido com ambos foi muito semelhante.

Entre 1904 e 1907, no sudeste da África, na atual Namíbia, foram criados, pelos alemães, campos de concentração e extermínio que tinham como alvo os hereros. Esse povo, bem antes dos judeus, foi alvo de pesquisas genéticas realizada por ninguém menos que Eugene Fisher¹³. Naquela ocasião, tiveram seus nomes substituídos por números, antes do extermínio de 80% do grupo, constituindo um cenário muito semelhante ao que chocou o mundo quando os campos nazistas foram abertos em 1945. (Serrano & Waldaman, 2007, pg. 223-224).

Em ambos os casos, o outro deixa de ser outro. A palavra Ihe foi negada, assim como o nome, a individualidade e a subjetividade. Nesse não outro, não se olha mais nos olhos e, cumprido todo esse ritual, o caminho para o extermínio está pavimentado, necessitando apenas do consentimento social daqueles que o farão; e nos dois casos, foram os alemães que o consentiram. Os campos de extermínio evidenciaram o quanto a civilização moderna caminha com a barbárie. Neles, tudo era possível, já que o limite desapareceu e a pulsão de morte, tão reprimida na vida social, rompe suas amarras. O mais trágico disso tudo é que os campos não foram concessões para com a violência; as incontáveis guerras, massacres e genocídios ocorridos, principalmente no século XX, o demonstram.

O estigma criado sobre um e outro tem suas especificidades e provocou reações diferenciadas. Segundo o poeta antilhano Aimé Césaire:

¹³ Teórico alemão da eugenia, na época desenvolvia experiências no Sudeste africano, onde foram elaboradas teses, mais tarde utilizadas por Adolf Hitler para o extermínio das raças ditas inferiores. (idem)

(...) o que o burguês super cristão do século XX não perdoa a Hitler não é o crime em si, não é a humilhação do homem em si, mas o crime contra o homem branco [...] de ter aplicado à Europa procedimentos colonialistas que até então só abrangia os árabes, os cules da Índia e os negros da África. (FERRO, 2004, p.10)

Não se pode dizer que o drama vivido pelos judeus tenha sido maior ou menor que o vivenciado pelos povos africanos, posto ser impossível quantificá-los, porém, fica evidente a notoriedade dada a um e a outro. Conforme observado, o colonialismo europeu na África ocorreu acompanhado de um processo de destruição da imagem das sociedades africanas. Decerto, este fato reflete-se no não reconhecimento de dramas que na Europa chocariam. Todavia, por ocorrerem na África, são desconhecidos, ou quando conhecidos, vistos como se fossem naturais, por se darem num território onde, de acordo com as estereotípias, a selvageria faz parte da natureza dos africanos.

As relações estabelecidas entre europeus e as sociedades africanas variou bastante, impossibilitando uma abordagem que absolutize o papel de ambos. É possível afirmar que o colonialismo representa uma das faces perversas da Modernidade. Assim, não hesitou quando considerou necessário e possível exterminar fisicamente milhões de africanos, e num grau de crueldade de fazer inveja ao mais cruel dos nazistas dos campos de extermínio. Portanto, as ações feitas pelos nazistas na Europa, os europeus já haviam praticado em suas colônias. Ressalte-se que, diferente do ocorrido com os hereros, por exemplo, os judeus vítimas da agressão nazista na Europa, que sobreviveram, foram parcialmente indenizados. Além disso, de forma oposta ao ocorrido com as obras de arte saqueadas ao longo de séculos pelos europeus em território africano, os países da Europa que sofreram esse tipo de saque, conseguiram que as mesmas fossem devolvidas pelos nazistas.

A universalidade propagada pelos iluministas existe nos valores que o Estado moderno e o intelecto moderno insistem em determinar como os verdadeiros. Nasce daí a intolerância determinante para os incontáveis

massacres praticados pelos diversos Estados modernos, não só em suas colônias, como no próprio território europeu.

No entanto, a fragmentação é mais condizente com a modernidade do que a universalização. O conhecimento é fragmentado, os territórios são fragmentados, as administrações são fragmentadas. Os racionalistas – já que a razão é a senhora da modernidade - possuem respostas racionais conflitantes e fragmentadas; ou porque são de classes sociais diferentes e antagônicas - e por isso o que é bom para um não é para o outro -, ou porque não se entendem quanto aos meios para construir uma sociedade mais justa, como é o caso dos socialistas.

A modernidade orgulha-se da fragmentação do mundo como sua maior realização. A fragmentação é a fonte primária de sua força. O mundo que se desintegra numa plethora de problemas é um mundo governável... Uma maneira de colocar as coisas é dizer que a grandiosa visão da ordem foi trocada em miúdos, em pequenos problemas solucionáveis. (Bauman, 1999, p.20)

A fragmentação foi a fonte primária da força do colonialismo. Não sem razão, a frase “dividir para governar” foi dita tantas vezes que passou a ser familiar. A adoção dessa máxima esteve presente na práxis dos primeiros traficantes de escravizados; que valiam-se das diferenças dos povos e da cumplicidade de alguns chefes e reis africanos para obterem êxito na sua empresa¹⁴. Foi utilizada também durante o processo de colonização, produzindo ou aprofundando, deliberadamente, divisões com resultados trágicos. Um exemplo disso é o episódio protagonizado pelos belgas. Quando em Ruanda , aproveitando-se da existência de duas castas, os tútsi – pastores e os hútus - camponeses, instituíram a superioridade da minoria tútsi, para que governassem com os opressores belgas. O resultado foi o genocídio promovido pelos hútus sobre os tútsis, após a independência.

¹⁴ Vale dizer que a lógica de separar para melhor dominar estava presente na mentalidade dos senhores que aqui no Brasil compravam africanos escravizados, visto que primavam pela compra de indivíduos de origens diversas.

Contraditoriamente aos fatos, em ambos os casos, dos hereros e dos tutsis, os europeus buscaram se isentar, e como de costume, atribuíram, prioritariamente, a responsabilidade aos próprios africanos. Da mesma forma, a condição de quarto mundo atribuída por muitos cientistas sociais a vastos territórios na África, é associada à incapacidade dos africanos de se governarem, e não como consequência da presença europeia, principalmente no século XX, com seu mundo moderno e civilizado fardo. O problema não é o contato em si, já que nenhuma civilização se constrói de forma isolada. O ponto chave está no tipo de relação estabelecida. Nesse caso, ocorreu uma relação imposta por uma civilização que, como Jano, possui uma cabeça com duas faces, trazendo como característica uma oposição binária radical na qual figuram liberdade/escravidão, riqueza/pobreza, invenção/destruição, igualdade/racismo, bem/mal. Nela, o avanço na direção da liberdade, da riqueza, da invenção, da igualdade conta com a ação de outros atores que colhem justamente o inverso. Muitos desses atores que ficaram diante da face perversa da Modernidade eram europeus, dado que aí predomina a questão de classe. Todavia, a imensa maioria habitava territórios que foram tornados colônias.

O colonizador buscou delimitar nos territórios africanos a fronteira entre a vida e a morte. Tentou sem êxito destruir a cultura de cada sociedade, pois dessa forma morreria um tipo de homem e nasceria outro.

CAPÍTULO 2

2. O PESO DA MODERNIDADE NA ÁFRICA

2.1 Quando o moderno líquido age sobre as práticas ancestrais africanas, nasce o viscoso.

A ligação entre povos e nações diferentes sempre foi característica das sociedades humanas. Essa característica foi acelerada e potencializada com o capitalismo, que possibilitou grande desenvolvimento de um tipo de saber e criação tecnológica, numa progressão aritmética que revolucionou, entre outros, os meios de transporte. Isso permitiu ao homem ampliar seu conhecimento sobre a geografia do planeta e estender relações (na maioria das vezes marcadas pela dominação) com povos de culturas extremamente diferentes, relações essas determinantes no processo de acumulação primitiva.

A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfunamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um mercado para a caça comercial às peles negras marcaram a aurora da era de produção capitalista. (MARX, 1984, p.285)

Gradualmente, as relações comerciais ampliaram-se, fazendo crescer o avanço técnico na Europa com a mesma proporção em que a riqueza se acumulava, desembocando na Revolução Industrial. As principais potências européias procuraram exercer, através de seu imperialismo, a hegemonia sobre a economia, ciência, política e a cultura no mundo. É sob essa ordem de

coisas que aprofundou o processo de roedura¹⁵, iniciado em 1430, e que culminou na Conferência de Berlim (1884-1885), onde foram traçadas as fronteiras em terras africanas, nascendo daí muitos dos Estados modernos africanos.

O continente que foi o berço da humanidade sofreu com cada fase do processo de desenvolvimento capitalista. No mercantilismo teve milhões de filhos da terra escravizados e levados, principalmente para a América, caracterizando a maior diáspora da humanidade.

A Revolução Industrial trouxe novas formas de produção que criaram novas necessidades. As relações estabelecidas com os africanos e seus descendentes sofrem mudanças: na América, fazia-se necessária mão-de-obra assalariada, uma vez que a manutenção da escravidão desviava recursos que poderiam ser despendidos com produtos industrializados; na África, necessitava-se de mão-de-obra sob a forma de trabalhos forçados, que extraíssem do continente as riquezas naturais. A exploração sobre os povos africanos deveria ocorrer *in lócus*, como exemplificou a atividade de extração de borracha para a confecção de pneus, no Congo.

Somos a civilização. Essa era a grande qualidade reivindicada pelos colonizadores, pois possuíam as técnicas mais eficientes e sofisticadas que davam respostas aos problemas do seu mundo. Esses avanços técnicos ao longo da Modernidade caminharam numa velocidade extraordinária, e com o desenrolar do tempo, passaram a ser considerados como sinônimo de civilização. Ao europeu cabia a “árdua tarefa” de levar a civilização aos povos “não civilizados”. Foi imbuído dessa justificativa que se fizeram mais presentes na África ao Sul do Saara, levando aos povos desse território o que de melhor possuíam, sua “civilização”. Segundo o agente geral das colônias portuguesas, Armando Zuzarte Cortesão, todo colonialismo moderno tem dois grandes princípios basilares:

- a) os indígenas das colônias devem ser considerados como seres humanos e não como simples animais, constituindo a sua educação e bem estar uma missão sagrada que a

¹⁵ Termo utilizado para se referir a penetração européia na África, até então limitada à costa marítima africana, como se o continente fosse roído pelas beiradas.

Civilização delega nos povos colonizadores; b) a humanidade carece das riquezas inexploradas das vastas regiões coloniais exigindo dos povos que as detêm a sua rápida utilização. (Boletim Geral das Colónias. I – 001 Nº 001 - Vol. I, 1925)

Os valores diferentes que caracterizavam os dois mundos - o europeu moderno e o africano marcado pelas práticas ancestrais - ao fundirem-se no processo colonial, passam a coabitar. Nessa relação desigual, o universo negro-africano passou a representar para o colonizador não apenas um mundo de ausência de civilização e de atraso para a humanidade - posto a incapacidade do colonizado de explorar uma riqueza tão necessária à humanidade -, mas um mundo no qual predomina o mal absoluto, como nos expõe Fanon.

A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Nesse sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere a estética ou à moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas. (Fanon, 1968, pg. 30-31)

O avanço do colonialismo na África ao Sul do Saara ocorreu de forma bastante acentuada em fins do século XIX e início do século XX. A permanência do elemento “civilizador” em terras tão distantes deveria ser financiada com recursos da própria colônia. Isso não seria possível sem o confisco das terras mais ricas e férteis, para que delas retirassem as melhores colheitas ou seus minérios. Entretanto, parte da terra confiscada não tinha por objetivo sua exploração direta, visto que a área tomada de seus antigos habitantes superava e muito a capacidade de exploração dos colonizadores.

A razão disso, e de todo o confisco de terra em grande parte da África, foi dupla: impedir que o camponês africano se tornasse concorrente do fazendeiro europeu, e empobrecê-lo a tal ponto que a maioria dos homens adultos se visse obrigado a trabalhar para os europeus, nas minas ou nas fazendas. Assim, não só o enriquecimento dos europeus, mas o empobrecimento deliberado dos africanos, tornou-se a pedra fundamental da política oficial. (Woddis, 1961, pg. 22)

A exploração da força de trabalho dos povos africanos *in lócus* necessitava do desmantelamento das práticas ancestrais de organização social, no qual a terra tinha um papel vital. Nas terras expropriadas, passa a prevalecer a concepção capitalista, no qual as mesmas constituem um meio de produção sob o controle de proprietários privados ou do Estado. Essas podem ser usadas como fonte de riqueza por seus proprietários, que na maioria das vezes, exploram um conjunto de pessoas que só possuem a sua força de trabalho. No entanto, a escassez dessa força de trabalho, devido a auto-suficiência dos povos africanos, levou os colonizadores a criarem mecanismos para forçar a entrada dessa mão-de-obra relutante no mercado. Neste sentido, caberia a expropriação das terras que ocorreram numa quantidade superior à necessidade de uso por parte dos colonos, como foi mencionado. Além dessa prática, foram criados impostos para obrigar a entrada dos resistentes na economia monetária.

(...) sobre estas terras foram criados impostos que não tinha por objetivo constituir fonte de renda, mas sim obrigar o africano a adotar uma economia monetária e convencê-lo a abandonar suas aldeias e vender sua força de trabalho barata. (Woddis, 1961, pg.63).

A industrialização, característica reivindicada pelo capitalismo moderno, não estava nos planos dos defensores do colonialismo para os territórios africanos; a Argélia¹⁶ é um exemplo disso. Não interessava ao colonizador o desenvolvimento industrial em suas colônias, já que poderiam,

¹⁶ Embora este país esteja localizado no norte da África, o modelo acima mencionado ocorreu como prática também ao sul do Saara.

mais tarde, acabar oferecendo concorrência à produção metropolitana. Para evitar esse problema, caberia às colônias apenas o consumo dos produtos industrializados europeus, que não seria feito pelos pauperizados da terra, e sim, pelos colonos. Esse último, pra consumir teria que ter renda, e por essa razão, gozava de todas as vantagens para obter terras, contando ainda com subsídios e mão-de-obra barata para produção agrícola, e com matérias-primas vendidas para a França (Satre, 1968, pg. 24-25).

Os métodos para a obtenção de terra eram os mais diversos, podendo ser como no sul de Moçambique, onde o mulungo (branco) procurava as melhores terras e, perante a Repartição de Agricultura, fazia seu requerimento declarando-a vazia. Isso ocorria mesmo em territórios ocupados por narros (negros). Dessa forma, o mulungo obtinha o título da terra e logo a cercava, encurralando a lavoura e o gado do narro, que passava a depender da boa vontade do usurpador, que poderia expulsá-lo ou contratá-lo como mão de obra barata (Zamparoni, V. in CEA- USP/SDM-Marinha/CAPES; 1997, pg. 154). Em fins de 1949, em Olenguruine, no Quênia, 11.800 pessoas foram expulsas de suas casas por um esquadrão da polícia comandado por oficiais europeus. Os policiais impuseram aos habitantes, além da perda da terra, o confisco de 1.600 cabeças de bovinos e 9.000 caprinos (Woddis, 1961, pg.28).

As citações de Fanon, Woddis, Satre e Zamparoni versam sobre um conjunto de práticas que constituem parte importante da espinha dorsal do sistema colonial. A exploração colonial resultou na desestruturação e, conseqüentemente, no empobrecimento dos povos colonizados que tiveram contato com essa forma de dominação. Destaque-se que essa prática, conscientemente planejada e deliberada, era impossível de ser realizada sem o aparato administrativo e militar fornecido pela metrópole, garantindo, com isso, a permanência dos nativos como estrangeiros em sua própria terra.

O uso da terra pelo colonizador passa a entrar em choque com aquele atribuído pelas sociedades com práticas ancestrais africanas, pois as mesmas não concebiam a terra como um meio de produção passiva de apropriação, mas como elemento da vida visível e não visível. Também “era considerada uma divindade, dotada de energia vital, e por isso não poderia ser apropriada pelo homem, que apenas possuía o direito de ocupação obedecendo às gerações que se sucediam”. (Leite 1995/96 pg. 112)

O colonizador buscou substituir uma organização social por outra, nascendo dessa forma um mundo cindido em dois, um marcado pela carência material, pelo crescente empobrecimento e pela insegurança e o outro pela fartura, pelas coisas belas e seguras. É assim que surge o colono e o colonizado, numa relação dialética marcada pela violência, onde um não existe sem o outro e ambos não existiriam se não beneficiassem a respectiva metrópole.

A expansão colonial tornou-se a solução para todos os problemas internos: pobreza, luta de classe, superpopulação. Argumentava-se que ela representava o interesse comum, que estava acima dos partidos. Aliás, na colônia, o funcionário público ou o colono proclama-se acima de tudo, franceses – ou ingleses -, e nem de esquerda e nem de direita; era realmente a raça que os definia, e não sua atividade ou sua função social. Era ela quem definia a elite, justificava a opressão. (Ferro, 2008, pg. 42)

A criação do colonizado exigiu dele o rompimento com seus valores. A educação escolar foi um dos caminhos, ainda que não o principal. Os saberes ensinados nas escolas criadas pelos colonizadores eram estranhos aos valores e as necessidades das sociedades africanas. Estavam relacionados com os valores do colonizador, com a história dos povos que “possuíam história” – e isso excluía os povos africanos que, segundo o colonizador, só encontravam seu lugar como parte da paisagem e ao ter contato com os europeus.

Não é possível expropriar a terra, explorar suas riquezas e criar uma farta mão-de-obra barata, que fique à disposição do colonizador, apenas com a violência física, o terrorismo constante, a exibição de força e crueldade sem limites e a criação de leis. Além dessas ações, com um espaço bastante limitado, são criadas escolas que trabalham saberes desconectados dos saberes dos colonizados. A razão que levou os colonizadores a não apelar para a educação escolar como principal meio para romper com as práticas ancestrais africanas, foi que partiam do princípio de que os colonizados só conheciam a linguagem da violência. Essa poderia ser empregada sem disfarce devido à superioridade bélica do colonizador.

Nas colônias, o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta voz do colono e do regime de opressão é o gendarme ou o soldado... Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de “desorientadores”. Nas regiões coloniais, ao contrário, o gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e freqüentes, mantêm contacto com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de napalm, a não se mexer. (Fanon, 1968, p.28)

A construção do mundo colonial não altera apenas, embora com limites, valores dos povos colonizados. Altera também valores dos colonizadores, pois suas concepções humanísticas universalistas e até religiosas tiveram que buscar abrigo em concepções racistas. Suas ações nas colônias destoavam do cristianismo e, principalmente, da filosofia iluminista que apelava para a autodeterminação dos povos, a liberdade, a igualdade e a fraternidade. MEMMI destaca três elementos da atitude racista:

- 1º Descobrir e pôr em evidência as diferenças entre colonizador e colonizado.
- 2º Valorizar essas diferenças, em proveito do colonizador e em detrimento do colonizado.
- 3º Levar essas diferenças ao absoluto, afirmando que são definitivas, e agindo a fim de que se tornem tais. (MEMMI, 1977, p. 69).

O autor menciona que a primeira característica em si não é racista, mas se torna quando aplicada num contexto colonialista. O colonizador não quer construir uma cidade comum, por isso salienta as diferenças, que ganham status de superioridade e inferioridade. Ao ignorar os costumes, a história e os fatores geográficos, busca numa possível evolução biológica uma explicação sociológica. Utiliza-se também de uma explicação metafísica, ao apelar para a essência do colono e do colonizado (idem. P. 69-70).

O colonizador não quer fazer da colônia um espelho da metrópole e nem do colonizado um igual. Sabe que é dessa relação, pautada na desigualdade, que nasce os seus privilégios econômicos, pois possui emprego

e remuneração maior que a do colonizado, isso quando não o explora diretamente. Tem clareza também que sempre será melhor tratado em qualquer órgão público. E se algo sair do controle, conta com toda a máquina de guerra colonial que estará pronta para enquadrar os descontentes.

As “benesses” do colonialismo, cantadas como símbolos do progresso e do desenvolvimento levado aos nativos, por vezes, representaram atraso técnico, por não levar em consideração as particularidades regionais e os saberes desenvolvidos pelas várias culturas africanas. Nesse sentido podemos observar que:

No Congo Belga e Uganda, por exemplo, verificou-se que o sistema europeu de limpar as ervas daninhas “pode ser, na prática, prejudicial em condições tropicais, pois destrói a estrutura do solo e expõe a matéria orgânica a uma oxidação rápida. Em geral, os métodos de agricultura intensiva, aplicados na Europa, têm frequentemente resultados desastrosos”. (Woddis, 1961, pg.33)

A ferrovia, por exemplo, encurtou tempo e distância nos países capitalistas desenvolvidos. Porém, na África, serviu para criar grandes veios, por onde a riqueza passou a jorrar para os portos, e não pra ligar as cidades ou um país africano a outro. A ferrovia também foi de grande importância na condução das tropas coloniais que, diga-se de passagem, muitas vezes, tinham como tarefa reprimir violentamente as revoltas dos colonizados (SERRANO & MUNANGA, 1995, p.9). Os avanços na medicina diminuíram a mortalidade infantil e prolongou a vida do “homem civilizado”. Entretanto, quando observamos a atuação dessa medicina na África colonizada, verificamos que a mesma está basicamente a serviço dos colonizadores. Prova disso é que a longevidade africana regrediu em todo continente, onde o contato com o colonizador levou à piora das condições de vida. O caso argelino evidencia essa situação:

Na Argélia¹⁷, a mortalidade infantil entre colonos brancos era de 39 por 1000 crianças nascidas. Entre os argelinos colonizados que viviam nas cidades, ela passava para 170 por 1000. Em Ibadã, cidade nigeriana, a mais povoada da África antes da Segunda Guerra Mundial, havia naquela época 50 europeus para os quais o governo colonial inglês tinha preparado 11 leitos hospitalares completamente equipados, contra 34 leitos mal-equipados para meio milhão de nigerianos. (SERRANO & MUNANGA, 1995, p.8)

E o que falar sobre a acusação de analfabetismo feita aos africanos, se em Portugal, em 1878, véspera, portanto, da Conferência de Berlim, os analfabetos totais nesse país correspondiam a 82,4% da população (Serrano & Waldaman, 2007, pg. 230). Se a intenção do colonizador era fazer da colônia a imagem da metrópole, esse seria o item que mais se aproximaria, já que foram pouquíssimas as escolas e os alfabetizados deixados pelos colonizadores após sua saída. Antes da agressão colonial, como vimos acima, isso nunca se colocara como um problema, uma vez que a oralidade, predominante nessas sociedades, foi uma opção, dada a importância que possuía a palavra.

O colonialismo buscou de forma violenta romper as correias de transmissão de conhecimento existentes nas sociedades negro-africanas. Em seu lugar, procurou criar saberes e valores desassociados da vida da imensa maioria dos povos com quem teve contato. Dessa forma, “os tradicionalistas foram postos de parte, senão perseguidos, pelo poder colonial que, naturalmente, procurava extirpar as tradições locais a fim de implantar suas próprias idéias.” (HAMPATÉ BÂ, In: KI-ZERBO, 1982, p. 188).

Além disso, algumas famílias africanas, por dispor de melhor situação financeira, passaram a encaminhar seus filhos para as universidades européias. O resultado disso foi o retorno de muitos desses jovens, com ótima formação, preparados para atuar na Europa, mas não em sua terra natal. Em determinados casos, alguns tornaram-se líderes em seus países, passando a agir como se não conhecessem as práticas e costumes que faziam parte da vida da população local. Dessa forma, ao assumirem cargos importantes, enxergam e agem sobre a realidade como se fossem colonizadores .

¹⁷ Faço uso novamente do exemplo argelino por entender que o drama vivido pelos colonizados na Argélia não foram muito diferentes dos vividos na África ao Sul do Saara.

Os jovens líderes “modernos” governam, com mentalidades e sistemas de lei, ou ideologias, diretamente herdados de modelos estrangeiros, povos e realidades sujeitos a outras leis e com outras mentalidades. Para exemplificar, na maioria dos territórios da antiga África ocidental francesa, o código legal elaborado logo após a independência, por nossos jovens juristas, recém saídos das universidades francesas, está pura e simplesmente calçado no Código Napoleônico. O resultado é que a população, até então governada segundo costumes sagrados que, herdados dos ancestrais, asseguravam a coesão social, não compreende porque está sendo julgada e condenada em nome de um “costume” que não é seu, que não conhece e que não corresponde às realidades profundas do país. (idem, p. 216-217)

Embora o argumento utilizado tenha sido o de melhorar as condições de existência dos povos africanos e proporcionar-lhes a felicidade, a missão civilizadora representou um processo deliberado de violência e destruição, condição necessária para a exploração das riquezas desses povos. A presença da modernidade europeia no subcontinente teve por objetivo destruir os sólidos, torná-lo poeira, para então construir um admirável mundo novo na Europa. As características que fazem da cultura negro-africana algo dinâmico, complexo e fluído não foram levadas em consideração pelos colonizadores, que buscaram destruí-la com o argumento de que representavam o atraso. Onde o colonialismo agiu de forma mais profunda, a consequência dessa ação “modernizadora” foi o nascimento de algo que não é mais fluído como antes e nem sólido/enrijecido como pensava o europeu sobre a cultura africana. O resultado foi o nascimento de algo viscoso na África, edificado por uma ação osmótica que garantiu à modernidade a sua liquidez.

É pertinente afirmar os limites do processo acima mencionado. Passados 450 anos dos primeiros contatos entre europeus e os povos africanos ao Sul do Saara, a área de terra retirada dos africanos era relativamente pequena, como demonstram os números apontados pelo geógrafo A. Supan. Segundo o pesquisador, em 1876 as potências colonizadoras europeias possuíam 10,8% da África e em 1900 possuíam

90,4%¹⁸. Portanto, o que é apresentado aqui como ação do colonizador, ocorreu de forma mais acentuada na primeira metade do século XX e, ainda assim, sua presença efetiva ficou “circunscrita aos pequenos centros e seus arredores, nos espaços econômicos produtivos e ao longo dos caminhos de escoamento dos produtos de exportação.” (Hernandez, 2005, pg.109).

A ocupação efetiva foi tardia, limitada e breve. Além disso, foi interrompida pelos processos de independência. Isso explica algumas permanências evidentes. Para citar algumas, vejamos: embora a língua oficial de Moçambique seja o português, ela é falada por apenas 40% de seu povo; mais da metade da população de Moçambique, assim como a da Costa do Marfim, possui como religião o culto aos ancestrais¹⁹.

É importante destacar também que na maior parte dos territórios africanos, as relações entre brancos e negros não são marcadas por ódio racial. Fato interessante, se for levado em conta que entre as justificativas apregoadas pelos colonizadores, uma delas era a idéia da superioridade racial, que na África do Sul, serviu de base para a constituição do Estado racista que aplicou a política do apartheid.

2.2 Caminhos da resistência

Quando em um seminário de pesquisa abordei o fato dos europeus terem levado séculos para penetrar no interior do continente africano, a primeira intervenção, feita por um dos colegas de classe, apontava a geografia do continente como a principal barreira. No primeiro momento, veio-me à cabeça que as barreiras naturais da América não foram menos intransponíveis que as da África. Também pensei que, embora a penetração no novo mundo tenha ocorrido sob o signo da resistência de seus habitantes, a conquista ocorreu numa velocidade infinitamente superior.

É certo que o litoral africano representou uma barreira para a penetração do continente, porém, a resistência desempenhou uma barreira de maior envergadura. Em algumas regiões, o avanço europeu foi até a fronteira

¹⁸ A. SUPAN apud LÊNIN, 1987, pg. 75

¹⁹ Fonte: <http://www.casadasafricanas.org/site/page.php?id=mapas&sub=35>

determinada pelos africanos. Um exemplo disso foi que “no Mali, diferente do Congo que se dispôs a aceitar o convívio com os brancos, as relações não passaram de visitas esporádicas.” (Santos, 1978, p. 48). O caso do Mali não foi o único: “foi necessário um acordo com o chefe da região da Costa do Ouro para que os portugueses construíssem ali seu primeiro forte” (Davidson, 1978, p. 25-26). Ao que tudo indica, os avanços técnicos ocorridos ao longo de séculos, permitiram aos europeus, não sem muitas baixas, enfrentar a resistência dos povos africanos e avançar para o interior do continente.

(...) a determinação pura e simples de manter a independência instigou muitos enfrentamentos em oposição aos invasores (...). Na África do Sul, os zulus tornaram-se famosos, no final do século XIX, pela valentia demonstrada no combate aos britânicos. Na África Oriental, sob o comando de Abushiri, as populações costeiras combateram tanto o sultanato de Zanzibar quanto os colonialistas alemães. No Golfo da Guiné, o Reino Ashanti foi um sério obstáculo ao avanço britânico. Ao longo de setenta anos, entre 1826 e 1896, os imperialistas ingleses travaram quatro guerras contra os ashanti, empregando metralhadoras para derrotar os seus oponentes. (Serrano & Waldman, 2007, p. 226)

Não se pode imaginar que as sociedades africanas tenham vivenciado situações muito diferentes de outras no tocante ao comércio e a relações com outros povos. Esse intercâmbio foi marcado por relações de colaboração, quando a situação assim o permitiu, ou por lutas, quando os interesses conflitantes foram superiores aos que permitiram as interações. Nesse sentido, os contatos estabelecidos com os europeus até o final do século XV, como já mencionado, não foram predominantemente conflituosos. No entanto, onde a linha delimitada pelas autoridades africanas não foi respeitada, ainda que estivessem em desvantagem numérica, os conflitos ocorreram. Exemplo disso foi a luta dos ganchos para impedir a posse das Canárias pelos espanhóis ou a dos khoisan, na África do Sul, que “cansados das práticas comerciais desleais dos batavos, atacou em 1591 a Ilha Robben, ao largo da atual cidade do cabo” (idem, pg. 225).

Assim como a posse das Canárias ameaçou a soberania dos ganchos levando-os à guerra, os conflitos ocorridos ao longo dos séculos, de uma forma

geral, foram motivados pelas mesmas razões e tornaram-se mais intensos após a Conferência de Berlim 1884-85, quando a ofensiva sobre o território subsaariano aumentou significativamente. Nesse sentido Hernandez afirma:

(...) é possível reconhecer como razões relativamente diretas das revoltas que eclodiram em particular (mas não só) entre 1880 e 1914: a perda da soberania, a queda da legitimidade, as idéias religiosas, o despropósito de mecanismos econômicos e a corrosão e repressão culturais, salientando que grande parte das vezes alguns desses elementos apresentam-se de forma articulada. (Hernandez, 2005, pg.111)

Hernandez aborda vários movimentos que evidenciam a ocorrência de uma série de revoltas no continente africano devido à perda da soberania. Soberania essa que, não necessariamente, estava ligada apenas ao poder de mando, mas também ao poder da autoridade religiosa. Movimentos como: a Rebelião Ashanti (1890-1900), na então Costa do Ouro (atual Gana), relacionada com a deposição de vários chefes locais, o que violava o caráter sagrado da realeza; o dos maji majis, em 1905, com reflexos até a Independência, na então África Oriental Alemã (atual Tanzânia), onde os africanos revoltaram-se contra os mecanismos de desestruturação usados pelo imperialismo alemão, sendo liderados por Kinjikitile Ngwale, que valeu-se da religião e da magia para derrotar o invasor; a Revolta de Maluma, em 1909, na Niassalândia, liderada pelo sacerdote dos Tonga, com o objetivo de expulsar os brancos. Esses, e muitos outros conflitos que ainda ocorrem, foram diretamente impulsionados por reações religiosas (idem, pg. 113/118).

Os movimentos referidos acima condizem com a forma como as relações sociais africanas foram construídas, garantindo grande autoridade àqueles que possuíam papel ancestral de guardiões espirituais.

A presença do componente religioso no processo de luta política foi caracterizado pelo colonizador como sinônimo de atraso. No entanto, não é possível afirmar ser essa uma característica apenas dos povos africanos, uma vez que tem-se na história vários outros exemplos, em regiões e datas bastante distintas: no Antigo Testamento é possível encontrar a evocação de Deus para a guerra; o Islamismo teve como mola propulsora de sua expansão

a propagação da fé e o combate aos infiéis; o cristianismo europeu seguiu o mesmo caminho do Islã ao dar início às Cruzadas e a colonização da América, além de vivenciar guerras sangrentas nos países europeus, motivadas pelo esforço católico em manter seu monopólio sobre a fé.

A autoridade dos chefes locais com poder de mando foi, por vezes, desrespeitada, causando movimentos de revoltas. De uma maneira geral, a desautorização desses chefes estava relacionada com o objetivo central do colonialismo: desestabilizar as estruturas sociais existentes para gerar outras que possibilitassem a criação de uma riqueza que deveria ser destinada ao enriquecimento metropolitano. Quando essa economia de mercado chocava-se com as práticas ancestrais de produção, gerando desequilíbrios que comprometiam a subsistência, a resposta dada ao colonialismo ocorria através de levantes como: a rebelião dos temnes e dos Mendes, em Serra Leoa, em 1898; o levante dos acholis contra os britânicos, em Uganda, em 1911; também contra os britânicos, as revoltas ocorridas contra o trabalho forçado em Moçambique, no Congo e no Quênia (Hernandez, 2005, pg.118-119). Uma outra forma de luta ocorria de maneira mais velada, como a dos agnis da Costa do Marfim, que “toda noite, iam despejar água fervendo nas mudas de cacau que os haviam obrigado a plantar.” (Ferro, 2008, pg.37).

A forma velada de resistir ou os levantes armados só não ocorreram em maior número porque o avanço europeu limitou-se à posse formal sobre a maior parte das colônias, garantindo que um território pertencesse a uma potência e não a outra. Além disso, a própria constituição do Estado colonial, criando mecanismos de exploração sobre regiões que possuíam riquezas exploráveis, afetou apenas a população nativa dessas áreas. Essa população passou a coexistir com uma realidade diametralmente oposta àquela vivida por uma parte considerável dos colonizadores, posto que ao colonizador foi destinado um espaço de privilégio. Portanto, a ação colonial foi ignorada por aqueles que não tiveram sua existência afetada pelas expropriações de terra ou por outros mecanismos de desestruturação social implementados pelo colonialismo.

(...) em questões como a vida familiar, nas quais o Estado não pôde intervir efetivamente; nas áreas rurais (pelo menos onde não havia *plantations*); nas classes dominantes locais tradicionais e em meio àqueles que escaparam a uma exposição expressiva à educação colonial, mesmo nas cidades; e anteriormente às penetrações cada vez mais profundas de uma modernidade estrangeira – em todos esses aspectos o sistema colonial anterior pôde ser ignorado para quase todos os fins. (Appiah, 1997, pg. 27)

Embora um grande número de pessoas tenha ignorado essa modernidade estrangeira para quase todos os fins, já que o sistema colonial não afetava diretamente seus hábitos e suas relações familiares, o escoamento das riquezas africanas para os portos não passava despercebido. Também era notório o despropósito da violência desmedida para com aqueles que representavam obstáculo à exploração dessas riquezas. Os resistentes tiveram que enfrentar grande repressão e as potentes máquinas de guerra imperialistas, tendo como conseqüência a ocorrência de massacres como os 45.000 mortos de Sétif em 1945; os 90.000 de Madagascar em 1947 e os 200.000 do Quênia em 1952 (Fanon, 1968, pg. 60). E esses não foram os massacres que inauguraram esse tipo de reação do colonialismo contra levantes em solo africano. Na Namíbia, em 1904, os alemães massacraram 80 mil hereros e confinaram 14 mil em campos de concentração, como resposta à reação da população ao confisco de suas terras e seu gado (Hernandez, 2005, pg. 122).

O que muda após a Segunda Guerra é a freqüência com que esses massacres passaram a acontecer, resultando num número cada vez maior de vítimas. Isso posto, fica evidente que o período imediatamente posterior à guerra foi marcado por um gradual aumento daqueles que constituíam-se obstáculos aos interesses imperialistas. Também demonstra a não disposição das potências coloniais em abandonar essas fontes de riquezas.

Os mencionados massacres, além de outros, ocorreram graças ao “predomínio tecnológico europeu que deu a palavra final nos enfrentamentos com os povos locais. Na fria argumentação do poeta inglês Hillaire Belloc, ‘Aconteça o que acontecer, nós temos metralhadoras e eles não’ (Serrano e Waldman, 2007, pg. 226).

Ao que tudo indica, o avanço europeu só foi além da roedura após o aumento do poderio bélico, com destaque para a metralhadora. O curioso é que o belicismo dos países imperialistas aguçou a sede por riqueza e potencializou a disposição dos mais bem armados, que passaram a não ter limites. Isso trouxe conseqüências devastadoras para a própria Europa, que teve regiões inteiras destruídas, além da morte de milhões de pessoas.

A chegada de armas modernas na África alimentou a ofensiva colonialista, mas ao mesmo tempo munuiu aqueles que lutavam contra o colonialismo. Não sem razão, figura na bandeira de Moçambique, juntamente com uma enxada, uma AK-47, numa referência ao papel das armas na luta pela Independência.

A Segunda Guerra Mundial foi um divisor de águas na relação estabelecida pelas potências européias com suas colônias. O primeiro país europeu a sentir a força dos novos ventos que pairavam sobre as colônias da África foi a Itália. A colônia era a Etiópia, a última a ser colonizada, mas primeira a conquistar a independência, ainda durante os anos de guerra, em 1941. Além disso, as potências coloniais que estavam entre os “Aliados” passaram a conviver com uma gritante contradição: haviam derrotado o nazifascismo com o argumento de que aquele regime violava a autodeterminação dos povos e era nocivo ao próprio ser humano; no entanto, na prática, agiam de forma semelhante em suas colônias. De uma maneira geral, “os ecos dos lemas em nome dos quais os aliados combateram e venceram soavam nos ouvidos de todos os colonizados do mundo, levando-os à conclusão de que a dominação da qual foram objeto não podia ser eterna.” (Serrano & Munanga, 1995, pg.10-11).

O fato das potências colonizadoras européias terem saído desgastadas do esforço de guerra, colocou diante dos povos colonizados um inimigo enfraquecido, e isso valeu como estímulo para as lutas de libertação nacional. O epicentro desse processo, para além da Etiópia, ocorreu na Ásia, rapidamente varrendo as terras africanas.

A destruição do velho sistema colonial na Ásia, embora deixasse intactas as raízes do imperialismo em muitos países, teve um profundo efeito sobre o povo africano. Mostrou como

era frágil o sistema colonial – um “tigre de papel”, de fato – e demonstrou o poder invencível do povo oprimido quando se dispõe a lutar, unido pela sua liberdade nacional. Assim, a determinação de dar fim ao colonialismo, a exigência de uma independência nacional “para breve”, passou da Ásia para a África. (Woddis, 1961, pg. 275-76)

A onda que varreu os vastos impérios coloniais teve outro componente favorável: a grande rivalidade entre Estados Unidos e União Soviética. Esses países emergiram da Segunda Guerra Mundial como duas grandes potências. Preocupados em ampliar sua área de influência, adotaram a postura de apoio ao fim do colonialismo. A guerra que travavam ambicionava ganhar o coração e a mente dos povos dos mais diferentes lugares do mundo e “o mais importante aos olhos do imperialismo é a possibilidade de que a propaganda socialista se infiltre nas massas e as contamine.” (Fanon, 1968, pg. 61)

O continente africano passou a fervilhar com o nascimento de novas organizações que objetivavam pôr fim ao colonialismo. Essa ordem de fatores tornava a dominação sobre os territórios colonizados algo insustentável. Cada país imperialista se viu incapaz de conter as ondas de lutas que, primeiro, varreram as colônias asiáticas e, depois, avançaram sobre o Norte da África, tendo como ponta de lança a Argélia. Nessa colônia francesa nasceu, em 1954, a Frente de Libertação Nacional (FLN) que, valendo-se de táticas de guerrilha, iniciou a guerra contra a França. A resposta francesa foi dada com extrema violência, o que não impediu o desmoronamento de seu império colonial.

(...) as torturas, as ações terroristas, deportações e um número infindáveis de ações militares, provocando muitas baixas e vultosas perdas materiais, apenas contribuíram para transformar o conflito em uma guerra total, mergulhando a Argélia em um mar de sangue. (...) a Guerra da Argélia ao monopolizar as atenções dos colonialistas, permitiu que o Marrocos e a Tunísia, protetorados franceses onde se registrava crescente agitação pela independência, obtivesse emancipação política (1956). (Serrano & Waldman, 2007, pg. 256-57)

A independência da Argélia foi conquistada em 1962. Entretanto, essa guerra, somada ao exemplo da Etiópia e às ondas de lutas na Ásia, não respingaram apenas sobre o colonialismo francês. Ao fim da década de 1950, o continente africano contava com nove Estados independentes: Egito, Sudão, Marrocos, Tunísia, Líbia, Libéria, Etiópia, Gana e Guiné. Como pedras de dominó enfileiradas, os Estados coloniais continuaram caindo um a um. O temor de cada potência imperialista de se deparar com o mesmo pesadelo que a França viveu na Argélia, fez com que hesitassem diante das lutas que inevitavelmente teriam que travar.

O temor da perda de controle sobre os ricos territórios africanos fez com que buscassem diversas formas de manter o controle sobre suas antigas colônias. Nesse sentido, os britânicos valeram-se da administração indireta, que consistia em “respeitar” os antigos chefes locais, transformando-os em colaboradores que tinham como função recolher impostos, administrar os conflitos etc. Buscavam com isso minimizar os atritos com os colonizados e, quando necessário, convidavam alguns entre os seus para conter os descontentes que, inevitavelmente, surgiriam, dado o processo de rapina que era o grande motor da presença inglesa nas suas respectivas colônias.

Outra opção foi a adotada pelos belgas. Quando perderam o controle sobre o Congo, propuseram uma independência construída de forma gradual, que passaria pela criação de uma espécie de “Comunidade Belgo - Congoleza”; o que não foi aceito pelos congolezes.

Proposta semelhante os franceses apresentaram para suas antigas colônias que, com exceção da Guiné-Conacry, aceitaram a constituição de uma “Comunidade Francesa”. Esse movimento constituía uma estratégia que objetivava a ocorrência da independência de forma pacífica e, tanto foi assim, que ao final da década de 1960, 14 ex-colônias possuíam sua completa independência ou, pelos menos, sua independência política formal (idem, pg. 248 e 257). Quanto ao Estado africano, que de pronto se declarou disposto a boicotar a política francesa para suas ex-colônias, a resposta veio rapidamente:

Temendo que o exemplo da Guiné pudesse ser seguido por outros Estados que haviam decidido se unir à Comunidade, o Governo francês retirou do território tudo o que tivesse valor. Administradores e professores foram removidos. Documentos e até lâmpadas elétricas foram tiradas dos prédios da Administração. Assistência financeira, apoio comercial e o pagamento de pensões aos veteranos de guerra da Guiné foram suspensos. (N'Krumah, 1967, pg.19)

O governo francês, mesmo antes de chamar separadamente os representantes das futuras nações independentes para a formação de uma “Comunidade Francesa” (do qual a Guiné recusou-se a participar), já havia criado em 1956 a Loi-Cadre. Essa lei estabelecia as fronteiras dos países de língua francesa, criando Estados independentes sob condições tão adversas, que mesmo depois de se livrarem da primeira armadilha, que foi a referida comunidade, foram obrigados a manter muitos dos antigos laços com a França (idem, pg. 18-19).

O não êxito nos planos de fazer de suas ex-colônias comunidades com laços estreitos com a antiga metrópole levou a França a percorrer outro caminho. Na verdade o plano já estava traçado, e consistia em fragmentar ao máximo os territórios para que assim constituíssem economias bastante frágeis, que não pudessem transpor a estrutura deixada pelo antigo Estado colonial. Dessa forma, cada pequeno país continuaria cumprindo seu papel como fornecedor de produtos agrícolas e matéria-prima, dentro de uma economia mundial que tradicionalmente tende a criar mecanismos para que esses tenham preços cada vez menores.

Os países com extensão territorial maior, ex-colônias francesas ou não, não tiveram garantia de um destino diferente. A estrutura deixada pelos colonizadores não apresentava muitas alternativas que não a de continuar com a produção agrícola para o mercado externo que tendia a desvalorizá-la. Esse fato fica evidente quando observamos que no período de 10 anos Gana e Nigéria juntas triplicaram sua produção agrícola e obtiveram um rendimento menor.

Em 1954/55, quando a produção de Gana era de 210 mil toneladas, o rendimento obtido com sua safra de cacau foi de 85 e meio milhões de libras. No ano de 1964/65, com uma safra estimada em 590 mil toneladas, a estimativa de recebimento do exterior é de cerca de 77 milhões. A Nigéria atravessou uma experiência semelhante. Em 1954/55 produziu 89 mil toneladas de frutos e recebeu pela safra 39 milhões e 250 mil libras. Em 1965, estima-se que a Nigéria produzirá 310 mil toneladas e provavelmente receberá por isso cerca de 40 milhões. (N'Krumah, 1967, pg.10-11)

Quanto aos portugueses, primeiros a chegar na África negra, séculos depois ainda almejavam nunca mais sair, até porque não chegaram nem perto de tornarem-se uma potência industrial. Tinham a necessidade de "explorar seus recursos africanos e, como sua economia não era competitiva, só podia fazê-lo pelo controle direto" (Hobsbawm, 2005, pg.218).

O governo de Salazar, politicamente isolado, buscava manter com mão de ferro suas colônias, ignorando a queda dos vários governos fascistas europeus e os muitos movimentos de libertação que brotavam como as cabeças de Hidra²⁰.

A geografia dos movimentos de resistência foi tão diversificada quanto o foram as formas de dominação. Também alcançou uma extensão que extrapolou os limites das colônias, criando-se espaços de resistência mesmo dentro das metrópoles. Um exemplo foi a "Liga das Nações", criada em 1919, em Portugal, por estudantes de suas várias colônias em busca de formação universitária, e que teve a importante tarefa de acolher, em 1923, uma delegação da Terceira Conferência Pan-Africana. Em 1951 nasce em Lisboa o "Centro de Estudos Africanos", reunindo jovens intelectuais ativistas que se organizavam na luta contra o colonialismo. Quando a fecharam, os estudantes passaram a se reunir na "Casa dos Estudantes do Império", onde produziam materiais de denúncia contra as injustiças e de chamado à consciência para os problemas vivenciados pelos colonizados. Além dessas organizações, havia nas colônias associações culturais como a Liga Nacional Africana, em Angola,

²⁰ Esta metáfora foi usada por Flávio dos Santos Gomes em seu livro "A Hidra e os Pântanos", numa referência a resistência dos quilombos no Brasil, posto assim com as cabeças desse monstro grego, que nascia duas para cada uma cortada, os quilombos se multiplicavam ao ser atacados.

e o Centro dos Negros, em Moçambique, que buscavam denunciar as formas de discriminação racial e social (Serrano & Mugana, 1995, pg. 60-62).

A efervescência dos movimentos de libertação nos vários países colonizados, nos quais muitos estavam saindo vitoriosos, somada com as muitas denúncias contra o colonialismo e a negativa de Portugal em abrir mão de suas colônias, apelando para a força e a repressão, pavimentou o terreno para a luta armada.

As lutas de libertação nas diversas colônias portuguesas obrigaram o governo de Portugal a mobilizar um exército de milhares de homens que, de 1961 a 1974, sustentando uma guerra sem solução, conduzia o próprio país a uma dependência crescente. Basta dizer que cerca de 43% do seu orçamento nacional era consagrado ao esforço de guerra. (idem, pg.67)

Depois de mais de uma década de guerra, os colonizados deram grande mostras de que não cederiam ao recrudescimento do Estado português. Os jovens oficiais do exército português foram os primeiros a entender que o governo de Salazar havia mergulhado o país num pântano, semelhante ao que engoliu a França na Argélia. Diante disso, depuseram o governo. O novo governo, diante do caos que fora alimentado pela guerra, se dobra diante dos colonizados e sai à francesa.

O fim do colonialismo representou a resolução de um problema para os povos africanos. Os desafios ainda são muitos e, parte deles, estão relacionados com as seqüelas deixadas pelo colonialismo ou pelos novos caminhos trilhados pelas grandes potências para manter a exploração sobre o continente negro. Há problemas de ordem política que resultam em disputas resolvidas por guerras ou golpes de Estado que perpetuam ditaduras. Outros como de saúde pública como a AIDS, a malária, a doença do sono e tantas outras.

Ganha destaque na imprensa também, a perseguição sofrida por pessoas albinas, que tem afetado principalmente as crianças. Esse problema aparece em textos como os da BBC, apresentando os seguintes destaques: em 17/11/2008 "[Albina de seis anos é morta 'para feitiçaria' no Burundi](#)"; em

19/05/2009 [“Burundi julga onze por morte de albinos”](#); em 17/07/2010 [“Aumenta a violência contra crianças acusadas de feitiçaria na África, diz Unicef”](#); em 17/08/2010 [“Queniano é preso na Tanzânia por tentar vender albino para bruxaria”](#); entre outros.”

A preocupação com essa questão foi externada por um albino em uma das entrevistas colhidas para esse trabalho, posto ter o mesmo vivido em sua infância várias situações de discriminação. E porque, ainda hoje, essa situação, não raro, resulta em perseguições e mortes.

Muitos outros problemas são apresentados com destaque nos mais diversos meios de comunicação, parte deles bem fundamentados, abordando problemas sérios e reais, e outros com explicações simplistas que se somam na construção de uma África que não se distancia muito daquela criada pelos colonizadores.

Cabe lembrar que a maior parte dos países africanos são bastante jovens e, por vezes, formados por etnias com história e conhecimentos que extrapolam séculos no passado.

A História dos povos africanos continua sendo construída todos os dias, nos livros, na arte, nos meios de comunicação. Também na fala daqueles que trazem os saberes de seus ancestrais e os transmitem aos caçulas de suas sociedades. Ou ainda, fazendo-o a outros, que embora não sendo tão caçulas, buscam se desvencilhar de um olhar colonizado que tende a enxergar nas Áfricas apenas problemas. A palavra de moçambicanos, angolanos, marfineses e congolezes constituem nessa pesquisa vozes importantes do continente africano, evidenciando em seus relatos que a África não foi desfigurada.

CAPÍTULO 3

3. VOZES DA ÁFRICA

3.1 Dois mundos na África ao Sul do Saara

Então, indígena não era ofensivo por dizer que nós somos originários de Moçambique, mas era ofensivo por dizer que por sermos originários de Moçambique nós não civilizamos o suficiente pra estarmos no nível dos outros assimilados, era mais nesse sentido. RS

Quando discutimos sobre África, podemos estar falando de uma dentre as centenas existentes, posto que o continente é um mosaico de culturas. A abordagem neste capítulo passa pela África vista por angolanos, moçambicanos, congolezes e um marfinês. Apesar da grande diversidade cultural, cada povo trás consigo suas particularidades e estas não se diferenciam apenas de um país para o outro, uma vez que cada país é formado por vários grupos étnicos. Contudo, podemos observar que as várias narrativas possuem muitos pontos em comum, nos apresentando elementos que caracterizam o que Leite (2008) chama de práticas ancestrais africanas; uma demonstração de resistência ao colonialismo, que embora tenha se utilizado de diversas formas para destruí-las, não obteve êxito.

Antes de abordar as narrativas que evidenciam a cosmo visão africana presente nas várias culturas, considero pertinente versar sobre a existência de dois mundos que foram edificados de forma antagônica pelo colonialismo. Um presente na narrativa da moçambicana AB., descendente de chineses, e da

angolana EN., descendente de portugueses – ambas trazendo na memória a existência de uma vida muito feliz e segura no sentido social e econômico; e o outro presente nas narrativas dos moçambicanos CC. LM, AAM e RS, que tiveram uma existência marcada por privações. Abordarei nesse tema apenas as colônias portuguesas de Angola e Moçambique, pois os congolese DD e JS, o angolano SC e o marfinês AK. nasceram depois da independência de seus respectivos países.

Em sua narrativa a angolana EN. apresenta uma realidade que em seu país era desconhecida, ou conhecida à distância, para muitos angolanos:

“Então, minha infância foi muito tranqüila. Uma cidade muito bonita, praias, calor (...) lá se gastava pouco porque tudo era muito perto, a gente ia pra praia com roupas leves (...) a vida era fácil, a vida era muito feliz, muito feliz. Se eu pudesse voltar àquele tempo, a vida era muito feliz.”

Muito semelhante era a vida da moçambicana AB., que relata com as seguintes palavras a vida em seu país:

“Então, o que eu posso falar de Moçambique, da minha infância, da minha adolescência: era uma vida calma, pacata, tudo o que eu queria eu tinha, ia nas melhores lojas. Não é aquela coisa, aquela pobreza, nossa, a África é mato e não tem nada. Era tudo importado, tanto chocolate, como uma bala, era tudo importado. Então, você comia do bom e do melhor. Viviam-se bem, não tinha violência, assalto era difícil, não se ouvia falar em mortes (...) Antes da revolução, da guerra, eu posso dizer pra você que na Beira, Lourenço Marques era que nem Rio de Janeiro, era praia, comida boa, muitos frutos do mar, muitos..., os carros lá importados, BMW, Mercedes Bens, Toyota, Peugeot.”

Embora tenham vivido em países diferentes, ambas pertenciam a territórios que eram colônias portuguesas, vivendo em seus países rodeadas de riqueza, segurança, tranqüilidade e beleza. Essa forma de vida permaneceu até o processo de acirramento das lutas pela Independência na década de 1970. Ambas apresentam-nos um mundo muito diferente daquele imaginado pela maioria dos brasileiros, que os vários canais de informação nunca abordaram, e um mundo apenas sonhado por muitos de seus compatriotas.

Porém, assim como no Brasil, em seus países havia diferenças sociais gritantes, diferenças essas que, em territórios colonizados como era o caso, o sistema colonial é um agente potencializador. Nesse sentido, observa-se na narrativa abaixo do moçambicano RS uma realidade que contrasta assustadoramente com a narrada anteriormente pela angolana EN e pela moçambicana AB.:

“Eu tenho uma força interior que ela existia sempre. Mas sempre que eu olhava à volta da minha casa e via o caniço²¹, via ratos ao redor da casa, via um banheiro precário, via os meus familiares mais velhos naquela condição precária, eu dizia: ‘vou ter que fazer alguma coisa, porque não é essa a vida que eu quero, eu quero ter uma vida um pouco melhor’. E a idéia que a gente tinha é que a escola permitia isso, e eu posso dizer que naquela altura eu estudava com raiva.”

A pobreza também marcou a vida da moçambicana LM, que narra o seguinte:

“Onde eu morava... Como eu disse, eu não morei muito tempo com a minha mãe, logo ao nascer, eu acho que antes de completar um ano, fui morar com a minha avó em Talau, no campo, muito distante da cidade Maputo. Minha mãe também morava na periferia, logo-logo na cidade, a cinco minutos do centro da cidade, cinco minutos de a pé, cinco, oito minutos de a pé. E é um lugar pobre também, porque tem problema de infra-estrutura muito sérios, não tem canalização, tem energia, não tem esgoto, tem água, tem energia, mas não tem sistema de esgoto e as estradas são muito precárias.”

Os três moçambicanos e a angolana nasceram quando ainda vigorava o sistema colonial. Suas narrativas deixam muito claro a existência de dois mundos bastante antagônicos, que nos remete a Fanon, ao falar sobre a cidade do colono:

A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro.
É uma cidade iluminada, asfaltada, (...) as ruas de sua cidade

²¹ De acordo com o narrador, caniço é um material usado na construção de casas que é muito semelhante ao bambu, porém, muito mais frágil, de forma que embora tivesse que ser substituído todo ano, algumas famílias viviam tamanha pobreza que acabavam não conseguindo trocar.

são limpas, lisas, sem buracos, sem seixos. A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas. (FANON, 1968, p.28-29)

O autor também aborda a cidade do colonizado, afirmando que a mesma “é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz” (idem, pg. 29).

O colonialismo foi tão violento que fez das colônias na África um grande ensaio para o nazi-fascismo, que posteriormente levou a experiências traumáticas no continente europeu. Mesmo depois de derrotar o fascismo na Europa, em meados de 1940, embora obtivesse pouquíssimo êxito, a prática de intervir de forma totalizante em todas as esferas da vida social se manteve frente ao colonizado. A ação colonial buscava intervir nas relações sociais, dessa forma, ditava normas de condutas que tinham por finalidade destruir os valores culturais expressos através da língua. Nesse sentido, podemos observar na fala do moçambicano AAM a ação colonial presente na escola e nas relações familiares:

“(...) naquela fase do primário pro secundário, na escola não podíamos falar a nossa língua materna, a língua local, não podíamos. Se nós falássemos, nós apanhávamos. Nós tínhamos que falar o português. Só que o português não era a nossa língua, era a língua de Portugal e nós éramos obrigados a falar o português. E ali, aquele que falava a nossa língua, os outros faziam gozação e diziam: ‘ah, estar a falar língua nativa, estar a falar língua nativa, língua nativa’ e cantavam, e vinha a professora e batia na gente, ou professor (...) Nós tínhamos que falar nossa língua em casa e, às vezes, em casa também, certas famílias proibiam os filhos de falarem a língua nativa, tinham que falar o português, por quê? Por influência dessa mente colonizadora ”

A situação narrada por AAM ocorreu em Moçambique, num período onde a Independência ainda era um fato recente, restando, por isso, muitos vestígios do período colonial.

O mundo colonial foi um mundo cindido, numa divisão que passava por várias esferas da vida social, começando pela escola. Observamos isso na narrativa do moçambicano RS, que diz:

“(...) eu lembro de quando eu fui levado à escola, por um tio irmão da minha mãe e um pouco mais esclarecido e tal. E eu lembro das voltas que a gente deu pra conseguir matrícula numa escola, a gente deu muitas voltas porque chegava numa escola e diziam: não, não pode estudar aqui porque isto fica muito longe. Quer dizer, agora que sou grande, eu percebo que aquilo era uma triagem que se fazia, quer dizer, que meu tio com a visão que ele tinha, ele achava que a gente deveria ir na altura de uma escola oficial. Chamava-se escola oficial porque havia escola oficial que era onde estudavam as pessoas de família, e haviam as escolas lá do bairro, dos confins, sem carteiras, sem... enfim, que se chamavam, na altura, explicação. Chamavam explicação. Explicação era uma escola precária, digamos assim, então o meu tio, porque tinha uma certa visão, como eu digo na família, ele se preocupava com a gente. Em vez de ir na explicação, que ficava ali no nosso bairro, fôssemos à uma escola mais cotada, digamos assim, só que nós não conseguimos isso e tivemos que nos contentar em ir à escola do bairro mesmo.. “

O sonho de RS. era freqüentar uma escola de qualidade, já que a escola do bairro possuía péssimas condições. Como era muito jovem, não possuía explicação para as inúmeras voltas que tiveram que dar para tentar ingressar numa escola oficial, tendo que se contentar com as duas explicações: a que justificava o porquê de sua não matrícula na escola oficial e a escola do bairro.

A experiência da moçambicana LM numa escola da periferia de Maputo também foi traumática: quando criança, deparou-se com um espaço no qual se sentia discriminada e sofria, assim como o moçambicano AAM, castigos físicos por parte de professores brancos.

“O que eu me lembro da escola, discriminação, muita discriminação e lá a maioria era negra, e os professores brancos e alguns mulatos, mestiços. Mas mesmo assim, não discriminavam a nós porque a gente era muito pobre. O meu pai tinha até medo de falar com o professor, de explicar algum problema ao professor. E meu pai ficava horrorizado se falhasse em comprar alguma peça do fardamento, do uniforme, ou o material, porque o castigo era maior, o castigo físico mesmo que nos davam, porque a minha professora uma vez me bateu muito e eu urinei, e aquilo foi um vexame na sala, mas era assim mesmo.”

A vida da angolana EN nos apresenta o lado oposto. Um mundo apenas sonhado pelos moçambicanos RS, LM e AAM e por muitos daqueles que viviam no espaço destinado ao colonizado, nos bairros de subúrbio. Em seu espaço escolar, que era bom, a entrevistada percebia a ausência de estudantes negros.

“Era tudo bom na escola, só que não existiam negros, porque eles não tinham condições de pagar. Eu não sei se existia escola não paga, não me lembro disso, eu sei que eu e meus irmãos, a gente estudava em escolas pagas. Como o negro não tinha trabalho, não tinha condição de trabalhar e de ganhar um salário razoável... Então, a gente não tinha amigos negros, as nossas amizades eram normais, todos brancos, todos, descendentes quase todos de Portugal. Existia muito racismo sim, o negro era só pra carregar as coisas do supermercado, era pra mão de obra bem pequena mesmo.”

A narrativa da moçambicana AB apresenta uma semelhante vivência escolar e uma mesma percepção em relação à ausência de estudantes negros.

“Naquela época que eu estudava... Digamos, na escola técnica você podia ver em cada sala, em todos os anos que eu freqüentava, tinha um ou dois negros só, e o resto eram brancos, era muito difícil ter um negro. Então, os negros não estudavam. Então, pra eles, quem fez mal pra eles eram brancos e não chineses, não indianos, mas brancos.”

Observamos acima, narrativas que apresentam um mundo escolar no qual o negro está fora por ter que estudar no bairro que morava. A escola, edificada como espaço da construção de um tipo de saber, tinha uma lógica excludente que era coerente com as condições de habitação. Destinava àqueles chamados de indígenas, que habitavam nos bairros de subúrbio, em casas de caniço ou palhotas, as piores escolas, que funcionavam em condições tão precárias como o eram as suas casas. Em contrapartida, para aqueles que viviam no espaço do colonizador, ou seja, em bairros mais bem localizados e com habitação em melhores condições, havia um tipo de escola em que a ausência do negro era algo notório, caracterizando, aí, outra cisão. Essa cisão também era percebida pela angolana EN., que identificava assim

como a moçambicana AB, que a revolta da população negra era contra os brancos, e que estava relacionada com as condições a que essa população foi submetida.

“Essa guerra, na verdade foi mais interna, foi dos negros se revoltarem contra os brancos. Os negros nunca tinham estudo. Por que eles não tinham estudo? Porque eles não tinham nem trabalho. Eles moravam nos arredores da capital, que era chamado de musseque. Então, tinha pouca cultura, eles moravam em ruas, em casas sem saneamento básico. Então, por causa disso, teve toda uma continuidade de pouca escolaridade.”

As narrativas apontam para a existência de duas realidades diferentes nessas colônias portuguesas, diferenças essas que não estavam traçadas pela fronteira geográfica, mas sim, racial. Naquela situação, a população negro-africana reside em bairros distantes com habitações precárias e privadas de formação escolar de qualidade como aquela que desfrutavam os não negros. Como consequência, criou-se uma situação em que os negros passaram a constituir uma mão-de-obra desqualificada e, portanto, barata que, como afirmou a angolana EN, “era só pra carregar as coisas de supermercado”. A narrativa da moçambicana AB, a seguir, conflui com a da angolana EN, quanto ao espaço do negro em relação ao trabalho.

“Como tinha os negros, é lógico, quem tinha mais dinheiro, tinha mais condições, chegava a ter três empregados, que normalmente não são mulheres, são homens, e a gente chamava de “mainato”, era em língua indígena, língua africana. Então, era mainato. No caso tinha três, um que cuidava da casa, um que lavava a roupa e um que cozinhava. Então, era uma vida tipo assim, uma vida de escravidão que eles tinham, mas não seria culpa da gente, porque já foram os portugueses, naquela época quando descobriram a África. Então, todo mundo tinha condições de ter dois, três empregados. Então, no momento não eram as mulheres que trabalhavam, eram os homens que trabalhavam em serviços braçais em casa. Engraçado né, e cozinhavam, lavavam roupa, e era um respeito.”

Existia de forma consciente a certeza de que a população negra sofria grande exploração, como também havia a consciência de que as condições de

moradia dessa população eram precárias. Essa afirmação fica evidente na narrativa feita acima pela angolana EN. O mesmo é observado no que diz, a seguir, a moçambicana AB, ao narrar o seguinte:

“Moravam no interior, no interior não, tipo no subúrbio, e eu nem lembro mais os bairros. Era Munhava, Manga, Chipangara... Então, eram bairros só de indígenas, indígenas não, africanos. Então eles moravam em palhotas, porque era feito de tábua e por cima era palha, sabe aquela palha seca? E o chão era de terra batida. Sabe aquela terra batida? E era mais isolado. Naquela época, quando eu estava lá não tinha aquela revolução de negro contra branco, não tinha.”

Nesse contexto colonial, a manutenção do modo de produção baseado nas práticas ancestrais africanas, dentro de uma economia agrária ou mercantil, foi impossibilitada para uma parcela da população. Grupos esses que foram afetados pelos impostos, confisco de terras e um processo de monetarização da economia, como o apresentado no capítulo anterior, resultando daí a necessidade de ter que vender sua força de trabalho. A negação de uma formação escolar de qualidade acabou por completar o quadro, constituindo assim, uma oferta de mão de obra barata.

As alternativas apresentadas aos negros não eram muito promissoras, posto que, concretamente, existiam apenas como promessa, e a um preço muito alto, nascendo daí a figura do assimilado e a do indígena. O moçambicano AAM, que nasceu pouco antes da Independência de seu país (portanto, não tem lembranças relacionadas ao período colonial), tem recordações de famílias que passaram por um processo conhecido por assimilação.

“Agora, essa parte do desprezo das coisas locais, da cultura, isso lá na minha cidade... A gente se lembra de algumas famílias que faziam parte dos assimilados, os que sobraram dos assimilados do tempo colonial. Negros que viviam como se fossem brancos portugueses. Falavam como se fossem brancos portugueses e eles tinham até a 5^o série, que nós falávamos a 5^a antiga, que era o último grau, considerado ali a sala máxima, o limite. Os que conseguiam, depois avançavam com os estudos pra faculdade ou ia pra Portugal. Mas nem todos, havia uma grande parte da população moçambicana analfabeta, porque o regime português não estava interessado em

investir na educação. Para os portugueses interessava que os africanos assimilassem seu estilo de vida português. Esses eram chamados assimilados, nas suas casas os filhos não podiam falar nem a língua local, nem a língua materna. Não podiam praticamente manusear os instrumentos locais. Viviam alienados, como se fossem portugueses. Na minha cidade tinham alguns.”

Na narrativa do moçambicano RS, que viveu parte de sua vida no período colonial, o assimilado era a figura que abria mão de sua cultura e adotava a do colonizador, numa atitude que não enganava nem ao colonizador e nem ao colonizado, posto que continuava negro. Porém, servia como um ponto de referência de homem civilizado, contrastando com o não civilizado que passou a ser chamado de indígena.

“(…) os colonos portugueses criaram estratos sociais dentro da própria população negra. Eles criaram um fenômeno que chamavam de assimilação, não sei se já ouviu falar? É assim, isso tem a ver com aquilo que eu falava no princípio, com a quarta classe, o sujeito que chegasse à quarta classe e que soubesse sentar à mesa e comer como os portugueses achavam civilizado. Com faca e garfo, e se afastasse, entre aspas, de certas práticas culturais africanas, podiam ascender à uma categoria de português. E assim, podia ascender à uma categoria de português, passava a ter direitos como se ele fosse português. Naturalmente, eles diziam que isso era uma ascensão, que ele passava a ser português, e nós sabíamos que não era, porque o assimilado continuava a ser negro. E quando estivesse com os portugueses, brancos de verdade, originários de Portugal, ele não tinha a mesma equiparação, mas na verdade ele era um indivíduo na zona de origem, era o indivíduo de referência.

Também ele tinha que ter uma casa não de caniço, como eu falei, mas ele tinha que ter pelo menos uma casa, aí vai um outro conceito, madeira e zinco. Vocês aqui não tem também, uma casa que é feita de madeira e chapa? E nós chamamos de madeira e zinco, que é uma casa melhor que de caniço. E, naturalmente, tinha que cortar certas relações, porque podia ser visitado por outros assimilados e outros brancos mesmo. Então, aqueles que não tinham esse estatuto de assimilado, todos eram indígenas. Mas indígenas no sentido de ser, eram baixos, de baixo status. Quando te dissessem que tu era indígena, não só estavam a dizer que tu eras originário de Moçambique, mas não transpuseste um certo nível pra estar no nível dos portugueses. Por exemplo, tu falavas a língua de cão, língua de cão são os nossos dialetos. É assim mesmo que eles chamavam, e por ser um assimilado, não podia falar a língua de cão.

Então, indígena não era ofensivo por dizer que nós somos originários de Moçambique, mas era ofensivo por dizer que, por sermos originários de Moçambique, nós não civilizamos o suficiente pra estarmos no nível dos outros assimilados, era mais nesse sentido. Era essa a estratificação que existia.”

Ao que se pode entender das palavras de RS, o significado da palavra indígena tinha uma conotação bastante ofensiva e humilhante. Em sua narrativa, a moçambicana AB transparece ter isso claro, pois em vários momentos afirmou: “os indígenas, os africanos”. Algumas vezes não completava a palavra indígena e em seguida mencionava – o africano. Esse ato pode ser caracterizado como um elemento da memória, constituinte do sentimento de identidade, uma vez que “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio de negociação direta com outros” (Pollak, 1992, pág. 204). No caso de AB., a referência ao termo “indígena”, e as circunstâncias em que mencionou a responsabilidade do branco na construção da privação do negro, demonstra que há uma negociação direta com os outros, apontando para uma aceitabilidade de si, já que era beneficiária dessa mão-de-obra barata, mas não a responsável pela situação vivenciada pela população negra.

Na narrativa do moçambicano descendente de chinês CC, chamou-me atenção a seletividade do que foi lembrado, pois não mencionou quase nada do período anterior às lutas pela Independência. Sua memória ficou centrada no processo de acirramento das lutas pela Independência, muito traumático por resultar em momentos de miséria e fome que o conduziu até mesmo ao saque. Sobre o período anterior a Independência, o mesmo narrou apenas o fato de que os pais vieram da China, que todos trabalhavam nas machambas²² -onde viviam de forma muito pobre -, que brincava na infância e de ter entrado pra Sertémica Caminho de Ferro aos dezessete, dezoito anos. Em toda sua narrativa deu muita ênfase à miséria e à fome.

“Tiramos um pouquinho, porque todo mundo estava com fome precisou um pouquinho, tirava arroz, açúcar pra tomar café em casa, não tem. Tinha que se virar e a gente

²² Refere-se as plantações dos chineses

quando pegava aquilo eles já prendiam nós. (...) então se você não tem, como eu, é muita fome. Conseguimos um quilo de arroz, um quilo de açúcar pra poder sobreviver. Eu tinha um filho também, naquela época o filho tinha cinco, seis, sete anos e precisa comer, não tinha nada. A criança chorava, precisa comida e eu tirava, ia sacrificar? Só que a gente, puxa, cheguei a ir preso, fiquei preso. Mas foi provisório o tempo que fiquei lá, tiraram de novo porque eles viram que não dá, que é uma vergonha pro país eu ir preso por causa de fome e comida. Não dá. Então, eu fiquei lá por umas seis horas e tiraram de novo, que eles viram que não dá... vergonha o país assim sem comida, tudo com muita fome, não dá, e todo mundo fazia greve, barulho e acabou por sair tudo. Continuou a mesma coisa, quando eu saí de lá, continuou a mesma coisa miserável, tinha doenças lá também.”

A narrativa acima está relacionada com o período de queda do governo colonial em Moçambique e o início do governo de Samora Machel da FRELIMO. A baixa escolaridade do moçambicano CC, que hoje conta apenas com a quarta série primária, e o fato de trabalhar tão jovem numa estrada de ferro, permite deduzir que em momento algum o mesmo vivenciou uma realidade parecida com a da moçambicana AB e da angolana EN. Este fato, somado com o baixo número de entrevistados descendente de chineses, me impossibilita de afirmar que os descendentes de chineses viviam em um espaço de privilégio. Além disso, em um artigo de Zamparoni, que analisa as relações mantidas entre as comunidades de origem asiática com o Estado Colonial Moçambicano e com os colonos brancos, no período de 1890-1940, aparece a discussão sobre a discriminação sofrida pelos chamados indígenas e pelos asiáticos:

Em 1904, Lourenço Marques passou a contar com um novo e moderno serviço de transporte urbano: os *elétricos*. Como mais um espaço social, também aqui se reproduziram as relações sociais e raciais excludentes: logo após o início do serviço, a Câmara, elaborou um *Regulamento de Exploração dos Elétricos*, que estatuiu, em seu artigo 5o que « os indígenas e asiáticos » só poderiam «transitar nas imperiais e em lugar especial determinado pela Companhia» 40, ou seja, não poderiam entrar no recinto do carro propriamente dito e não poderiam sentar-se em suas poltronas, tendo que viajar de pé na pequena área a eles destinados ou pendurados nos estribos . (Zamparoni, 2000, pg. 204)

Este artigo evidencia que negros e asiáticos no início do século XX eram discriminados da mesma forma. O autor prossegue e nos expõe que após a reação da Associação Comercial e de setores da imprensa, ouve uma mudança no texto, que ficou assim: “Os indígenas e asiáticos, ou quaisquer outras pessoas, não podem transitar dentro dos carros eléctricos sem que se apresentem decentemente vestidos à europeia”. Isso seria um fato isolado, se o surto de peste no início do século não tivesse servido de pretexto para afastar a moradia de negros e asiáticos, e se os salários em Lourenço Marques não estivessem condicionados à raça, como nos apresenta o autor no mesmo artigo.

SALÁRIOS EM LOURENÇO MARQUES – 1908

Profissões	Diárias em Réis
Alfaiates europeus	\$2500 a \$3000
Alfaiates asiáticos	\$800 a \$1500
Calafates europeus	\$2000 a \$2500
Calafates indígenas	\$800 a \$1000
Carpinteiros europeus	\$2000 a \$3000
Carpinteiros asiáticos e indígenas	\$800 a \$1800
Carroceiros europeus	\$2000 a \$3000
Carroceiros asiáticos e indígenas	\$500 a \$700
Cozinheiros europeus	\$1000 a \$1500
Cozinheiros indígenas	\$500 a \$700
Impressores europeus	\$1000 a \$5000
Impressores indígenas	\$250 a \$1100
Pedreiros europeus	\$2500 a \$2700
Pedreiros asiáticos	\$800 a \$1000
Pintores europeus	\$2000 a \$2500
Pintores indígenas	\$1000 a \$1500
Serviçais europeus com cama e mesa	\$500 a \$700
Serviçais indígenas, <i>idem</i>	\$150 a \$300
Tipógrafos europeus	\$2000 a \$2500
Tipógrafos indígenas	\$250 a \$500

Fonte : Souza RIBEIRO, Anuário de Moçambique – 1908, Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1908 : 700-701.

Portanto, ao que tudo indica, a vida que a moçambicana AB possuía, com muitos bens e conforto, estava ligada a um processo de superação que parte da comunidade chinesa de Moçambique vivenciou, mas que não

caracteriza que os chineses vivessem num espaço de privilégio. O mesmo não é possível dizer com relação aos descendentes de portugueses. Embora tenha colhido a entrevista de apenas uma angolana branca, a bibliografia, os dados acima e mesmo a narrativa da moçambicana AB, que em muitos momentos evidenciou certo ressentimento com o branco, demonstram a existência de um espaço de privilégio destinado ao branco²³. Também é possível afirmar que onde existia esse espaço de privilégio e ou de riqueza, os negros estavam fora ou ocupavam apenas um espaço à margem. Além disso, a percepção dessa exclusão existia e as explicações e ou justificativas eram diversas. Nesse sentido, a moçambicana AB atribuí a responsabilidade aos portugueses que construíram essa situação ao chegarem na “época quando descobriram a África”. Também atribui a responsabilidade ao próprio negro, como evidencia nas afirmações abaixo:

“Desde o primeiro ano, presinho até a escola técnica, se na minha sala tinha um ou dois negros era muito, então o negro não freqüentava a aula, era muito difícil pra estudar. Só alguns pais e algumas mães que tinham um poder diferente, um pouquinho melhor, ou então os donos, _ Bota seu filho pra escola. E acabava colocando. Mas toda classe tinha um, dois e era muito, mas era difícil, era muito difícil você vê um negro na escola. Eu acredito que durante todo o meu tempo tenha visto umas três alunas negras, era muito difícil. E quando vê é que não pegava? Negro não pode estudar? Não, é que tem menos condições, a cultura do negro já acostুমou. Não, meus pais não estudaram, eu também não estudei e meus filhos não tem necessidade. O que fica pra eles é trabalho braçal, então não teve aquela coisa, não:

- Eu quero ser melhor. Aquela coisa, ambição. Depois disso, logo depois da Independência, a visão é diferente, mas naquela época não, era difícil estudar. A vida deles era brincar, era ir acompanhar a mãe para o trabalho, pra lavoura ou o pai que ia trabalhar, então não estudava muito. Então não tinha aquela desculpa, não tinha como eu falei pra você, de ônibus só pra branco, ônibus só pra negro, esse restaurante não pode entrar negro, não, tudo que tinha condições de pagar você entrava normal e não chegava ao ponto como a África do Sul.”

É curioso observar que o moçambicano RS realmente acompanhava a mãe e isso era fundamental para a economia da família, que morava numa

²³ Isso não anula a possibilidade de terem existido brancos que possuíam uma existência precária.

casa de caniço e não dispunha de muitos recursos. Seu tempo era dividido entre a “explicação”, onde pretendia realizar seu sonho de chegar à quarta série, para conquistar uma vida melhor, e o trabalho na feira. Dessa forma, seu espaço era delimitado por sua existência e não por proibições raciais, o que na prática dava no mesmo. Esses fatos são relatados com as seguintes palavras:

“(…) mas também, do ponto de vista financeiro, da sustentabilidade, eu tive que contribuir para o rendimento familiar. A minha mãe, por exemplo, criou-me com banca de mercado, com banca de mercado. Ela era, como é que se chama aqui, vendedora de mercado. Então, eu colaborei, eu participei da banca dela de renda. Quando ela tivesse que ir pra cidade fazer as compras, eu ficava na banca, aí ela voltava eu saía pra a escola, depois voltava e tinha que arrumar as coisas. Pra, além disso, fazia-se, isso é comum em África, em famílias de pouca renda, que é fazer os bolinhos, os salgado, pra vender. E eu carregava a bacia, ia à rua vender, normalmente era numa varanda de um estabelecimento comercial onde a gente vendia estas coisas e eu participei disso de maneira que sempre contribuí. (...) Mas de fato, toda a minha vida, toda a minha infância foi feita na base de pequenos negócios, não negócios de alta monta, mas negócios familiares de famílias de pouca monta que é pra conseguir no dia seguinte comprar pão e ter o café da manhã. Como vocês chamam? Nós chamamos lá: chá. São pequenas coisas que todas as crianças do meu tempo faziam, e eu fiz isso.”

O espaço que cada um ocupava nessa sociedade recebeu uma justificativa interessante por parte do pai de EN, que é português e estava presente quando a entrevistei. Para ele, a pavimentação das ruas existia

“(…) onde precisavam, (...) nos bairros que viviam a classe humilde, indígena, que é dos negros, isso não, isso era favela. Lá chama sansala, aqui é favela.”.

Sobre o lugar do negro no espaço público, afirmou que:

“(…) tinham acesso, mas, se havia uma casa de cinema, não entrava lá o negro todo sujo, de pés descalço. E não era só o negro, era o negro, o branco. Você pra ir numa casa de espetáculo, você tinha que ir desce, e não ir descalço. Enfim, pra entrar numa casa de espetáculo tinha que ir como é de ser, tinha que ir todo lavadinho, roupa

limpa e companhia, companhia. Agora, eu branco, chegava lá descalço, todo sujo, fedido, não me deixava entrar, isso é humano.”

É interessante notar que, para falar do outro, ele se coloca no lugar do outro, pra legitimar uma situação que, segundo o mesmo, poderia existir para qualquer um, independente de ser ou não negro. Além disso, sua fala nos remete ao já mencionado “Regulamento de Exploração dos Eléctricos” criado pela Câmara Municipal de Lourenço Marques, que substitui a segregação racial pela segregação pautada na vestimenta, o que na prática deu no mesmo.

A coexistência de um mundo seguro e saciado com um outro marcado por ausências materiais e pelo estigma ruiu quando se acirraram as lutas pelas Independência nos vários países africanos, principalmente, na segunda metade do século XX. No caso das colônias portuguesas, somou-se ao acirramento das lutas a Revolução dos Cravos, que precipitou a retirada portuguesa do solo africano. A desconstrução dessa ordem foi vista de forma diferente pelos que narraram ter vivenciado esse período de transição, no caso, os moçambicanos AB, CC, RS e a angolana EN. Nesse sentido, para AB os rumos seguidos em Moçambique representaram perdas materiais, já que ela e seus familiares tiveram que sair escondidos, deixando todas as propriedades para trás. Além disso, sua saída foi precedida de medo, insegurança e desconfiança de todos aqueles que fossem negros, mestiços e até brancos, e que outrora eram considerados por ela como amigos de confiança ou mesmo parentes. Observamos isso quando ela nos diz:

“Então você fazia tudo na surdina. Você não podia falar que ia viajar. Se os negros, que eram os seus criados, ou amigos que eram mais patriotas de Moçambique do que branco diziam - não, a AB está viajando amanhã e a FRELIMO chegava de manhã e se não quisessem, você não ia viajar. Então ninguém falava pra ninguém. Chegava na hora, pegava as malas e ia embora. Tinha muitos parentes que eram africanos e você conhecia como amigo na adolescência e ele andava com aquela roupa de exército – FRELIMO. E se ele invocava contigo você podia ser preso. (...) Então você não podia falar para o seu melhor amigo, que era negro, que ia viajar. E não vende nada, do jeito que estava a casa deixava aí e ia embora, ia embora pra não levantar suspeita.”

O sentimento de perda ficou também na memória da angolana EN, que também fugiu, tendo de deixar muitas propriedades, como afirma abaixo:

“Deixamos tudo, não foi vendido nada porque não tinha ninguém que vendesse. Meu pai tinha duas casas muito bonitas, num bairro muito nobre, tinha dois carros, tinha moto, o apartamento todo mobiliado. Mesmo assim, a gente ainda conseguiu trazer roupa e minha mãe ainda conseguiu levar alguma louça, algum enxoval pra Lisboa.”

O horror ganhou espaço na vida de ambas, posto que muitos jovens com uma vida feliz e harmoniosa passaram a presenciar ou ouvir relatos de violência. O tempo não as apagou, de forma que se emocionavam muito ao reviver esse passado. O processo de Independência na memória da angolana EN foi crivado de muita violência contra mulheres e crianças, e isso causou grande temor. Sobre isso, ela relata:

“(…) então, aí quando veio a guerra, eles começaram a dar armamentos pra crianças, que com oito, dez anos estavam com metralhadoras e bazucas na mão. Então, as crianças não queriam nem saber, se você estava com uma roupa que eles não gostavam, eles te matavam. E eles estavam fazendo muito mal, principalmente pra mulher assim, que estupravam, abriam as pernas e colocavam pedras grandes pela vagina, isso eu me lembro que existia bastante. Da minha família, eu não tive ninguém que morresse, mas muita gente ficou sem família, sem nada. Depois, eles assim, no interior eles colocaram muitas bombas e muita gente passava, ficava sem as pernas, então teve muito esse problema.”

O processo de Independência na memória de ambas foi marcado por grande xenofobia e racismo, principalmente contra o branco português, resultando na fuga desesperada de muitos descendentes de portugueses. Esse processo também afetou os chineses e, possivelmente, pessoas de outras nacionalidades. A moçambicana AB externa esse sentimento com as seguintes palavras:

(…) quando tinha coluna assim, que vai muitos caminhões pra guerra, pro mato, diz que quando ele – *seu marido* - ficava na frente pra todo mundo ver que era um chinês a coluna dele, a turma deles, não eram atacados, ou quando tinha um negro na frente.

Mas quando tinha branco, aquela turma era atacada. (...) mas mesmo assim, quando é pedida a Independência, nem o chinês era bem vindo lá. O chinês era fascista, era racista, (...) eles gritavam pra nós, fascistas, racistas, vai embora daqui da África, de Moçambique, vai pra sua terra.

O moçambicano CC possui lembranças do pós Independência, e passa a idéia de que a xenofobia e o racismo estavam à flor da pele. Em sua narrativa diz:

“Chegava lá, sempre que eu via assim uma pessoa de cor é tipo assim racismo falar pra nós, vocês são chineses vão pra vossa terra, não sei quanto, naquela época que eu estava lá. E quando assim, um motorista, quando faz desastre, atropela uma pessoa, você não sai de lá vivo, sai de lá morto. Eles mesmo pegam o carro e batem em você, e se for uma pessoa assim de cor tá pior. Se você bater num carro do outro, se você não tem razão, você apanha logo lá, ali não tem como resolver, resolve por si mesmo, sempre assim.”

O sentimento externado por RS, quanto ao acirramento das lutas pela Independência de Moçambique e à sua conseqüente vitória, difere radicalmente das narrativas acima. Ele nos diz:

“(...) o movimento de libertação no ano de 74-75, foi o ano da vitória do movimento de libertação sobre a colonização. Então, houve acordos de paz, acordos e transferência de poder pro movimento de libertação. E, naturalmente, o que o movimento de libertação lutava pela independência, que é dar escola ao povo, dar direitos de saúde e estas coisas todas.”

A narrativa da moçambicana LM também apresenta críticas ao novo governo. As mesmas são feitas, não no sentido de que lhe causou perdas de propriedades, ou que o processo de transição foi marcado pela xenofobia. Sua crítica passa pela postura do novo governo frente às tradições culturais africanas, pois o mesmo adotou a mesma postura de desrespeito que o colonizador. Esse desrespeito é relatado por ela com as seguintes palavras:

“Depois da independência, ouve uma má interpretação do próprio governo moçambicano. Porque tentou, como tinha uma orientação comunista, tentou pensar no materialismo científico e que tudo o que é autóctone é superstição, é feio, não se faz.”

A moçambicana LM viveu profundamente a experiência de uma educação materialista, pois ainda muito jovem foi selecionada, juntamente com outros jovens, para estudar em Cuba, e os valores e formas de ver o mundo adquiridos no estado socialista cubano assustou sua família.

(...) eu fui selecionada, eu não pedi e meus pais não pediram, acho que eles olharam pra mim e disseram: Esta aqui é muito pobre mesmo. E, então, selecionaram e me mandaram pra Cuba, na América Latina, em 78. Só que eu parti em fevereiro de 79. Em Cuba eu terminei o ensino secundário, fiz o ensino médio em desenho mecânico industrial e eu regressei em 86 e comecei a trabalhar (...). Quando volto, uma das primeiras coisas que choquei aos meus pais foi que Deus não existe. Mas porque eu aprendi com os comunistas que Deus não existe e meus pais que sempre foram fervorosos religiosos chocaram-se comigo. Logo eu voltei a acreditar em Deus, voltei a ir na igreja e até hoje eu creio em Deus, acredito na força de Deus e Deus existe pra mim. Meus pais eram católicos romanos e foi um choque muito grande, e chamavam-me de comunista, mas eles compreenderam, foram muito compreensivos e orientaram-me, reintegraram-me de novo na sociedade moçambicana através da religião, sobretudo.

As várias narrativas evidenciam que o colonialismo português produziu três categorias de pessoas: uma dos não negros na qual predomina a superioridade do branco português, mas que contou com pessoas de outras nacionalidades, europeia ou não e identificavam-se mais com os portugueses do que com os negros; a segunda foi a dos assimilados, constituída por negros africanos que abriram mão de hábitos e valores culturais, que eram próprios de seu povo, para acatar os valores civilizatórios europeus; e um terceiro chamado de indígena, que moravam em regiões mais afastadas, sendo que para aqueles que haviam estabelecido relação com o colonizador, a vida era vivida com maiores dificuldades. Nesse mundo cindido, cada um tem seu espaço moldado pela existência, porém, a existência de cada grupo era determinada pelo sistema colonial e, dessa forma, o racismo foi uma prática inerente ao

colonialismo. A resposta dada durante o acirramento das lutas pela Independência foi carregada de violência e racismo, posto ser esta a linguagem usada até então por aqueles que estavam deixando de protagonizar a história oficial dos vários territórios africanos que começavam a nascer como países Independentes.

Diferente do que eu mesmo supunha, os narradores negros não evidenciaram traços de ressentimento ou de racismo contra o branco e, muito pelo contrário, muitos afirmaram que ao longo da vida sempre tiveram amigos brancos ou pessoas brancas de quem muito gostaram. Chama a atenção algumas falas como a do moçambicano AAM, que relata:

“Meu irmão trabalhou muito com portugueses, meu pai também. Tenho alguns amigos em Portugal e lembranças boas, no sentido que a gente, na escola que eu te contei, na primária, era tudo junto e os portugueses estudavam tudo junto. E os portugueses não sabiam nada. Tinha um colega de classe chamado Ticas e o Ticas não sabia nada. Mas era um cara legal e a gente gostava porque era um cara diferente, e a gente sentava juntos, e quando ia pra Portugal, trazia brinquedos pra gente. Nas horas de intervalo, cada um trazia um lanche e a gente dividia junto. Era uma coisa tão legal e a gente convivia junto.”

No relato acima, AAM evidencia a existência de um convívio não conflituoso envolvendo relações sociais vividas por ele, seu pai e seu irmão. Porém, o mesmo não deixa de observar que “os portugueses não sabiam nada” e dá como exemplo um colega de classe, o Ticas. Essa idéia construída em torno dos portugueses pode ter relação com a proximidade do período em que o branco, não somente nessa sociedade, gozara de condições que o favoreceram, ainda que o mesmo não fosse, em determinados momentos, o mais capaz intelectualmente falando. O espaço de privilégio existente no período colonial era mantido pela vigilância e pela força. Essas, até um dado momento histórico obrigaram os colonizados a simular práticas, valores e obediência. No entanto, fora da vista do colonizador, as mudanças não tinham a mesma proporção imaginada pelos detentores do poder. A leitura dessa realidade pode ser percebida, quando, mais à frente no relato de AAM, é

relatado as fábulas contadas em volta da fogueira, um momento que fazia parte do universo lúdico das crianças de seu tempo.

“Tinha uns colegas que vinham do interior e que tinham parentes na cidade. Então, a gente nas noites, sentávamos, preparávamos uma pipoca e, às vezes, quando estava muito frio, a gente sentava em volta de uma fogueira e cada um começava a contar uma história. E as histórias que a gente tem é que são fabulas. Cada animal que participa na história ele praticamente desempenha uma função, que por exemplo: o coelho nas histórias sempre vai ser o animal vencedor, o espertalhão de todos. É o animal mais esperto de todos e ele sempre vai sair como o vencedor. Aí tem o leão, que sempre vai sair como o rei da selva. E vai ter a hiena, que vai ser a mais burra de todos os animais. Aí vai ter o elefante. O elefante, o animal mais robusto, tipo pelo seu tamanho, ele praticamente é considerado por isso. As pessoas temem e tem por ele um certo respeito, mas isso não significa que ele seja inteligente, mas um cara que pelo tamanho era respeitado e por aí adiante. Esses são praticamente alguns grandes personagens. Animais que são personificados nas histórias e que falam e interagem como se fossem pessoas.”

Ser mais considerado pela força pode ser uma característica constituinte do branco em um espaço colonial. Isso é o que garante ao indivíduo branco muitas vantagens que o mesmo não teria se fosse negro. Essa percepção de que na escola o branco sabia menos, também foi esboçada pelo moçambicano RS, que teve boa parte de sua vida escolar cursada no período colonial. Ele narra o seguinte:

“Quer dizer, pra além de eu ter começado tarde a estudar eu tive esse problema, mas eu vi também nesta altura, no tempo colonial, meninos filhos dos brancos que no decorrer do ano passavam duma classe pra outra, ainda que eu percebesse que eles soubessem menos que eu, mas era o sistema na altura.”

Em sua narrativa RS não evidenciou que ter tido amigos brancos, pois viveu cercado pelo preconceito sofrido por ser albino. No entanto, confirma a existência de um espaço de privilégio e, assim como o moçambicano AAM, não deixou transparecer a existência de ódio racial para com o branco. Essa constatação, que contradiz os relatos de acontecimentos que precederam ou

ocorreram posteriormente no calor das guerras de Independência, pode ter relação com o que diz James:

As cruzeiras da propriedade e do privilégio são sempre mais ferozes do que as vinganças da pobreza e da opressão. Pois as primeiras visam perpetuar uma injustiça ressentida, enquanto para as outras é uma paixão momentânea logo aplacada. (James, 2000, pg. 94)

Outro autor que aborda essa ausência de ódio racial dos negros africanos para com brancos no pós-colonial é Appiah, quando diz:

Muitos dos africanos, por outro lado (meu pai entre eles), levaram de volta para casa esposas européias e lembranças calorosas de amigos europeus; poucos deles pareciam estar comprometidos com idéias de separação racial ou doutrinas de ódios racial, mesmo quando voltavam das culturas de “colonos brancos” da África Oriental e do Sul. Uma vez que provinham de culturas em que os negros eram majoritários e em que a vida continuava a ser basicamente controlada por concepções morais e cognitivas locais, eles não tinham motivo para crer que fossem inferiores aos brancos e, conseqüentemente, tinham menos razão para se ressentir deles. (Appiah, 1997, pg. 24)

Assim, como é necessário deixar claro a existência da multiplicidade étnica existente na África, que garante particularidades para cada cultura, o mesmo pode ser dito em relação ao ódio racial entre negros e brancos. Embora esse ódio não tenha ficado evidente nas narrativas e, ao que parece, não ter sido o que caracteriza as relações negro-africanas com brancos, não é possível construir uma afirmativa unânime ou quantificá-la nessa pesquisa.

Ainda sobre a citação de Appiah, o autor nos remete a uma outra problemática. A da manutenção das concepções morais e cognitivas que o colonialismo não conseguiu destruir. Trataremos agora da presença dessas concepções nas narrativas dos entrevistados, evidenciando com isso a atualidade das práticas ancestrais africanas.

As narrativas evidenciam que o colonialismo deixou fortes marcas. No entanto, não foi capaz de destruir os valores e hábitos de um grande número de africanos. Esses valores não são estáticos e imutáveis, mas sim dinâmicos, e conseguem responder aos desafios lançados pela modernidade européia, que se apresentou aos povos africanos sob a forma do colonialismo. Mas que hoje ronda as realidades africanas sob o manto da globalização. Materialmente percebe-se que, onde o colonizador interveio, houve uma piora nas condições de existência, e muito dos hábitos sofreram alterações. No entanto, essa ação colonial esteve presente essencialmente nas capitais, e de forma muito limitada nas zonas rurais, garantindo com isso, muitas permanências que atestam a limitação dessa ação modernizadora estrangeira.

3.2 A África dos ancestrais

Quando pensei no modo como deveria abordar as práticas ancestrais africanas presentes nas narrativas dos entrevistados, optei por fazer uma divisão em que iniciaria tratando da questão da família extensa ou alargada, abordando aspectos como a importância dos mais velhos e a educação das crianças. Em seguida, versaria sobre o culto aos ancestrais e assim por diante. Iniciei o capítulo com esse formato, porém, em determinado momento encontrei dificuldade em dar continuidade à essa organização. Isso porque, os elos que ligam os variados elementos constituintes das práticas ancestrais africanas entrelaçam-se, num emaranhado que dificulta uma abordagem que trate separadamente cada um desses elementos. Dessa forma, começarei sim pela família, que ocupa um papel fundamental na manutenção dessas práticas culturais. E, a exceção da “questão da palavra”, abordarei num só tema todo esse tecido sócio-cultural presente na narrativa de meus interlocutores. O tratamento diferenciado dado a “questão da palavra” na sociedade negro-africana está relacionado com o fato de ser essa o fio que liga todos os outros elementos.

3.2.1 Práticas ancestrais africanas

Então, o idoso também faz parte da família e é uma voz muito importante. Nós temos um ditado em Moçambique que diz que os velhos são as nossas bibliotecas. LM

A idéia de família, presente nas narrativas negro-africanas, aponta para a importância que a mesma possui na vida de cada entrevistado, possibilitando-nos afirmar ser esse um elemento constituinte da africanidade. Diferenciada em sua extensão, os laços numa família extensa ou alargada são tão estreitos e fortes que “na maioria das línguas faladas na África, não existe palavra para “primo”, nem para “tio”, pois todos são considerados irmãos e pais.” (SERRANO & WALDMAN, 2007, pg. 130).

Essa afirmação pode ser confirmada na narrativa do congolês DD, quando diz:

“Então, eu morei sempre com a minha mãe e com as minhas irmãs antes dela casar de novo e ter mais três filhos. Então, esse laço com os primos, com os tios, com as tias, com as primas é muito forte, até porque a gente não chamaria primos nas nossas línguas africanas. Que você encontra algumas línguas que nem tem essa palavra pra chamar primos, chama de irmão mesmo porque são nascidos da irmã da minha mãe que é chamada de mãe. Mãe pequena e mãe grande, se for de idade maior que a da minha mãe é grande, e se for de idade menor, é pequena, por isso tem esse laço muito forte.”

Na narrativa de AAM, ao falar sobre os saberes transmitidos pelo tio, há momentos em que o entrevistado substitui a palavra tio por pai, corrigindo em seguida, deixando transparecer o quanto é tênue a linha que separa o tio do pai. Com efeito, de acordo com sua narrativa, o papel do tio em sua

educação teve um peso maior, embora não mais importante que o do pai biológico.

“Em questões práticas, que nem eu como homem, fui ensinado pelo meu tio - meu pai - a saber manusear as ferramentas práticas da vida (...). Então tem que saber fazer a casa, isso eu aprendi com meu pai, com meu tio.”

Essa proximidade com os tios também foi externada no relato do congolês JS, que estranhou o distanciamento que os brasileiros possuem com relação aos tios. O mesmo afirmou:

“A família vive juntada. Os filhos ligam para o tio e para a tia. Não é igual aqui no Brasil, os tios distantes, um pouco longe. Ali tudo é agrupado, assim, um conjunto bem largo.”

Os laços que unem tios e sobrinhos implicam que os mesmos tenham responsabilidade na educação dos filhos do irmão ou da irmã. A educação não é tarefa apenas do pai e da mãe biológicos. Nesse sentido, várias narrativas negro-africanas apresentaram, principalmente, a figura do tio desempenhando um papel direto na educação de cada entrevistado. Podemos observar este fato na narrativa do moçambicano AAM:

“Na nossa tradição quem é responsável pela educação não é só o pai biológico e a mãe biológica. O meu pai e a minha mãe eles são os responsáveis, quer dizer que me geraram, mas quem é responsável diretamente pela educação é o irmão da minha mãe (...) Toda vez que nós tínhamos assim uma situação em casa, minha mãe chamava o irmão dela mais velho para resolver a situação em casa para vir educar a gente. Ele vinha dizia: o que estás acontecendo, vocês devem se comportar assim, assim e assim com os vossos pais e uma das coisas mais fortes que marcou mesmo a minha infância também foi de que os meus irmãos e primos também, todos eles, eu via desde pequenino, então sempre recebendo instrução com o meu tio, irmão da minha mãe. Interessante é que a minha mãe tinha uma manada de cabritos, de cabras, tinha criação de cabritos, tinha criação de porcos. E o que acontece? Quem deveria cuidar dos animais e levar para o pasto e tudo mais? Seríamos nós e muito mais os meus irmãos que já eram jovens na época e sempre o meu tio vinha pra dar

instrução como devem se comportar; no pasto, como que eles devem fazer pra não que não percam os animais. Então em casa mesmo, o meu tio ensinou o meu irmão mais velho como fazer enxada, pegar um ferro bruto, cortar e fazer a enxada e isso foi passado de um pra outro, e nós fomos ensinados nisso.”

O tio de RS foi de fundamental importância na procura de uma escola melhor, por entender ser esse o caminho que possibilitaria um futuro melhor. Nesse sentido, ele no relata o seguinte:

“(…) quando eu fui levado à escola por um tio, irmão da minha mãe e um pouco mais esclarecido e tal, e eu lembro das voltas que a gente deu pra conseguir matrícula numa escola. (…) E o meu tio sempre continuava com a batalha de a gente conseguir uma escola oficial, que ali a gente estudava com a perspectiva de caminhar em frente aos níveis porque não havia restrições.”

Ao que se pode observar, o tratamento que um adulto dispensa com relação aos seus filhos não é diferente do dispensado aos filhos de sua irmã. Da mesma forma, os filhos biológicos possuem um mesmo respeito e consideração pelos seus pais biológicos, e os irmãos e irmãs dos mesmos, principalmente os mais velhos. As relações e condutas são claramente moldadas pelas linhas de parentesco, podendo ser determinadas por via uterina ou matrilinear, ou via seminal ou patrilinear, tendo essa questão intervenção direta sobre os direitos e deveres. Desta forma,

Quando los derechos y deberes heredados del padre superan em importancia social a los derivados de la madre, tenemos lo que habitualmente se llama sistema patrilineal. Por el contrario, un sistema será matrilinear cuando los derechos y deberes derivados de La madre están por encima de los derivados del padre. (Radcliffe-Brown, 1972, pg. 51)

Os laços de pertencimento que ligam uma geração à outra, se tiverem como referência a descendência uterina, são os irmãos da mãe que possuem maior autoridade sobre os filhos de um casal. Isso significa também que

quando esse casal contraiu matrimônio foi o homem que se deslocou de sua célula familiar para a da mulher. Nessa casa, o chefe é o irmão mais velho da mãe da mulher, ou seja, seu tio por parte de mãe²⁴. Por essa razão, “los derechos del marido sobre su esposa son limitados. En una sociedad patrineal extrema la situación es exactamente la contraria. El padre y sus parentes son exclusivamente quines ejercen los derechos in rem sobre los hijos.” (idem, pg. 54). Quando os laços de pertencimento que ligam uma geração a outra são seminal ou patrilinear, o oposto também ocorre sobre quem abandona sua família, ou seja, a mulher vai morar junto à família do marido.

Algumas narrativas evidenciaram ser o entrevistado de uma região no qual predomina a referência de descendência seminal ou patrilinear. Uma dela é a do congolês JS:

“O respeito é maior pela família do homem. A mulher que vem para a família do homem. Se o homem não morre e a mulher morre, a família dá outra irmã nova. Se não faz filho a família coloca uma irmã pra fazer um filho com o marido da irmã (...). A cultura não tem nada a ver com a religião. Você casa primeiro na tradição e todos tem que estar de acordo. A família da mulher começa a pedir as coisas e dão uma lista de exigências. Se não for atendida, não tem casamento. ”

Outro relato que evidencia a existência de laços patriarcais é o do marfinês AK, quando aborda a uma situação na qual a viúva escolheu entre oito pretendentes da família do marido o seu futuro esposo.

“(...) Quando ele faleceu, ele tinha uma única mulher. As pessoas no julgamento, depois do enterro, depois do funeral, cada uma representava uma pedra e o pessoal leva as pedras pra mulher escolher com qual ela ia ficar. A mulher tem que escolher uma pedra e cada pedra representa uma pessoa, cada candidato. São cinco irmãos e três tios, então são oito, oito pedras. Então, oito pedras na frente da viúva, e cada pedra representa cada pessoa e ela tem que escolher uma pedra que vai dizer a pessoa com quem ela quer continuar viver que é seu novo marido.”

²⁴ O termo ora usado refere-se ao responsável por orientar a família em momentos decisivos e no culto aos ancestrais e sua palavra é muito respeitada, porém, o mesmo não tem poder de mando.

A situação narrada por JS, de maior respeito pela família do homem e da lista de exigência da família da mulher, é típica de uma sociedade patrilinear. O pagamento feito à família da jovem é chamado de lobolo é “un procedimiento por el cual los que pagan el ganado adquieren derechos íntegros e inquestionables sobre todos los hijos nascidos a La mujer.” (idem. Pg. 53). Os direitos sobre a mulher também são muitos e por isso a narrativa de AK apresenta uma situação na qual a viúva deve casar-se com um membro da família do marido.

É muito interessante o que RS fala sobre o tema. Sua fala é muito esclarecedora quando relata o funcionamento da região sul de Moçambique, onde predomina as relações patrilineares.

“(…) na zona sul, por causa dessa questão, onde a mulher vai a célula familiar do marido quando se casa, a mulher, a família da mulher recebe um dote, aquilo que nós chamamos de lobolo. Lobolo é o casamento tradicional, vamos assim dizer, onde o marido tem que entregar várias cabeças de gado pelo lobolo da filha. Por isso é que quando, por exemplo, um determinado casal, quando um marido morre, a esposa não vai embora pra casa e nem tem liberdade de ter um outro. Quando for viúva que passar aquele tempo, de ter um marido que não é pra se ter, o marido dessa senhora sai daqui da família que pode ser um irmão do falecido; pra quê? Ele pode continuar manter tanto, desposado por esse irmão tanto do falecido e faz filho com eles e mantém, o apelido continua, a família continua a crescer; Por quê? Porque esta relação do lobolo dos dois que eu falei aí, é como uma relação de compra, a mulher já pertence à família do marido e não tem como sair porque morreu e coisa assim. Da mesma maneira, se for a mulher a falecer, a família da mulher pode trazer a irmã seguinte mais nova, se ela não for casada, pra esse homem. E esta continua fazendo filho, é uma relação assim.”

Essas relações familiares entremeiam a grande teia social que constitui as práticas ancestrais, nela há uma mescla de hierarquia, baseada na gerontocracia, que envolve a todos e no qual os mais jovens devem respeito aos mais velhos. Os saberes dos mais velhos, somados aos ritos de iniciação, trabalham as potencialidades de cada jovem, e a principal célula responsável por esse acompanhamento é a família, podendo essa ter laços mais fortes com

o pai ou com a mãe. Essa autoridade familiar é expressa no cotidiano, mesmo diante de conflitos entre marido e mulher, como nos expõe LM.

“Os problemas da família em caso de diferenças, de conflitos entre marido e mulher, nós primeiro resolvemos. Mas quando não conseguimos resolver, faz-se um círculo, faz-se um encontro onde se chamam os primos, os tios, os avôs e os principais membros da família, geralmente que acham que são capazes de ajudar a resolver o problema, então, o papel, a nossa família é alargada.”

A presença dos tios e mesmo de outros membros da família não foi freqüente nas narrativas do angolano SC, pois aos quatro anos, devido a uma guerra, teve que sair juntamente com seus pais de Angola para o Congo. Assim sendo, ao que parece, o mesmo não foi criado no seio da família alargada. O mesmo aconteceu no relato do congolês AK, mas por outros motivos; aos oito anos tsaiu de sua aldeia para estudar. Embora AK tenha se hospedado na casa de um tio por pouco tempo, os laços familiares não são narrados de forma a demonstrar grande força. Evidentemente, isso não significa que tais laços familiares não existam, e que os mesmos não se reportem aos irmãos e irmãs da mãe e do pai biológico como mães e pais. A não narrativa pode ter relação com o fato de que ambos constituíram outras relações, que tomaram longo tempo na formação e na vida. Dessa forma, os conhecimentos e orientações comumente transmitidos pelos tios, e que estreitam a relação com os sobrinhos, não ocorreram com freqüência devido à distância, minimizando a presença dos tios em suas vidas e, conseqüentemente, em suas narrativas.

O que foi observado em todos os relatos negro-africanos foi o extremo respeito demonstrado pelos mais velhos, sendo esses pertencentes da família ou não. É esse respeito que dá autoridade para que uma pessoa mais velha possa corrigir uma criança, ainda que a mesma não seja seu filho. Essa autoridade e esse papel educativo são encontrados na narrativa do congolês AK, quando afirma:

“(...) uma criança que fez alguma coisa errada e se tiver alguém, qualquer um pode dar um tapa nele e o pai não vai reclamar. Então, ele vai agradecer porque você não

infringiu a lei, não tem esse negocio de direitos humanos. Você tem que educar uma criança, você tem que formar um cidadão. Todo mundo vigia a criança. Todo mundo tenta ajudar a formar uma pessoa, ou seja, a sociedade complementa a tarefa dos pais.”

O cuidado com a criança também é expresso por LM, que narra ser essa uma preocupação não só no que tange à educação, mas com tudo o que envolve o bem estar das crianças em seu coletivo. Como na narrativa acima, cabe à sociedade completar a tarefa dos pais e garantir os cuidados com elas, como se fossem todos seus pais e todos seus filhos. Com relação a isso, LM nos diz:

“(…) nós os africanos, eu não sei como que é aqui no Brasil, eu estou num ambiente de bairro escola, mas lá, por exemplo, as crianças quando brincam num espaço da vizinhança e uma criança erra, não é preciso que seja o pai a chamar a atenção ou a dar umas palmadas na criança por ter errado. Qualquer pai tem a responsabilidade de educar a criança e se a criança cai e se fere, não é necessariamente importante esperar que venha a mãe pra levá-la ao hospital. Qualquer mãe que estiver perto leva a criança ao hospital e depois informa as outras mães, manda e deixa o recado – venham atrás de mim que eu estou indo – avançando com a criança que está ferida, é assim que nós funcionamos.”

O papel dos mais velhos nas sociedades negro-africanas garante aos mesmos não só autoridade sobre a educação dos mais jovens, como também respeito e prestígio. A família extensa inclui, *além daquela junção da panela, dos que comem na panela no dia-dia*²⁵, os primos e primas, os tios e tias. Além disso, todos aqueles que dentre esses envelhecem. Essa forma de considerar o velho acabou constituindo-se como “um autêntico e eficaz mecanismo de seguridade social, desempenhando funções que a maioria dos governos africanos não dispõe de condições de assumir” (SERRANO & WALDMAN, 2007, pg. 131). A importância dada ao velho e o papel da família como uma espécie de securitária social são percebidos na fala do congolês JS quando afirma:

²⁵ Expressão usada por LM para se referir aos membros familiares que habitam na mesma casa.

“Lá não tem esta coisa de casa do idoso. Você pode construir uma casa na aldeia e quando envelhecer, volta pra aldeia. A família que ficou lá cuida. O filho cuida do pai até o último dia dele. Fica até o fim dele. Ele é muito respeitado e obedecido.”

A moçambicana LM, afirma algo parecido, e expressa um sentimento de aversão a idéia de confinar os velhos num espaço separado dos familiares, posto ser isso algo impensável numa sociedade africana:

“Nós valorizamos também as pessoas idosas, nós não prende, eu quase que acertaria se dissesse que não existem asilos para anciões, idosos, e você diria – não há idosos? Sim há idosos, mas os idosos são incluídos na família. O idoso nasce, cresce, educa, cria, a família e a pessoa torna-se idosa ali na família, não é abandonada, não é relegada pra uma instituição que cuida de idosos. Porque eu acho que se o idoso cuidou de mim quando eu era criança, porque eu não sou capaz também de cuidar dele. Então o idoso também faz parte da família e uma voz muito importante, nós temos um ditado em Moçambique que diz que os velhos são as nossas bibliotecas.”

O ditado continua, portanto, quando morre um velho, queima-se uma biblioteca. Portanto, quando observamos a perseguição praticada pelos colonizadores sobre os velhos, particularmente com relação aos tradicionalistas, podemos deduzir o quanto havia de clareza, por parte dos perseguidores, sobre a importância desses velhos.

Decerto, podemos afirmar que nas sociedades africanas, onde as práticas ancestrais constituem seu traço característico, o tempo não depõe contra o ser humano. Pelo contrário, já que é do passado que vem, através da oralidade, o conhecimento que permite ao homem de hoje harmonizar e transformar a natureza. Nesse universo, o trabalho do homem não nasceu de um castigo, mas da nobre tarefa dada pelo criador de terminar uma obra por ele iniciada. “A idade de ouro dos africanos é diametralmente oposta à dos ocidentais, (...) para os africanos os melhores tempos encontram-se muito vivos no passado”. OLIVEIRA (2003, p. 47).

O autor, citando Ribeiro, menciona a ausência de mitos que narrem o fim do mundo entre os povos negro-africanos ao Sul do Saara (idem, p.48).

Isso ocorre porque o tempo vivido tem maior ligação com o passado e não com o futuro.

Portanto, os mais velhos constituem um elo importante entre as gerações e o saber, sendo este a soma das observações e experimentações de todas as gerações anteriores. Por isso a relação com os mais velhos é cercada de um sentimento que o sacraliza, tendo isso relação com o culto aos ancestrais. Dessa forma, a idade garante ao mais velho respeito, de forma que o mesmo não é abandonado nem em vida e nem em morte física. Em vida sua palavra tem grande importância, como afirma SC:

“É o habito que nós povos africanos temos. Então, dentro da nossa cultura nós preservamos muito o respeito entre o irmão mais velho, entre os irmãos menores, entre os pais. A palavra dos pais é ainda mais sagrado. Infelizmente, nós acabamos sofrendo um pouco mais quanto a isso.”

A importância da palavra fica bastante explicitada nas narrativas. Sua relevância cresce em compasso com o tempo de existência, de forma que quanto mais velho se é, mais considerada é cada palavra pronunciada através de contos, de conselhos ou de saberes que o tempo não destruiu. Dado que os velhos não são abandonados, é freqüente a sua convivência com os caçulas. Essa relação possui um caráter educativo extraordinário e constitui uma corrente de transmissão de valores que é fundamental para a formação da pessoa em sociedades africanas. O relato de LM não deixa dúvida sobre o papel e a importância dos avós na formação dos caçulas.

“(...) é pena que isso não se faça tanto, mas quando eu era pequena nós nos sentávamos a volta da fogueira, não só, mas com ou sem fogueira nós nos sentávamos todos, toda a família, os avós. O papel dos avós ao cair da noite era contar histórias. Estas histórias era uma forma de fazer, de transmitir valores da nossa cultura. E a história geralmente começava com uma palavra - Caringana wa Caringana. Era como diziam os velhos para todo mundo prestar a atenção. Esta palavra não tem tradução, nem pra português. Caringana wa caringana equivaleria a dizer: atenção, atenção, prestem atenção. E todo mundo, pra dizer: sim estamos atentos. Todo mundo devia responder: caringana. E assim começava a transmissão

do conhecimento da pessoa idosa. E neste meio dava-se a palavra para que as crianças retransmitissem o que elas sabem, de uma forma super interativa e oral.”

A fala do congolês DD é muito semelhante com a de LM. Embora não tenha morado próximo aos avós, sua convivência durante as férias foi muito valorizada e imprimiu em sua memória lembranças alegres, marcadas pela união da família e pelo significado que os contos tiveram para a formação de seus princípios. Nesse sentido, o mais velho era o portador da palavra e aos mais jovens ficava a incumbência de ouvir, não por obrigação, mas por respeito e pela curiosidade, que é traço característico das crianças nas mais diversas sociedades humanas. A voz ouvida era de um pré-ancestral, era daquele que teve parte da sua existência no tempo onde mora o saber e o conhecimento, ou seja, no passado.

“Há alegrias por sempre estar juntos, contando histórias e sempre fiquei muito feliz quando os meus avós estavam, passavam na minha casa visitando ou quando eu estava na casa deles, sempre juntos ouvindo coisas antigas. E meus avós sempre contavam coisas antigas, só que coisas fantásticas. A gente escuta muitos contos antigos, que tem até na televisão, na rádio e isso é fantástico. (...) a grande riqueza que trago em mim não é nem lembrar os contos assim, mas em ter princípios, isso a gente carrega.”

A voz do mais velho é a mais importante e esse fato não desqualifica o jovem, posto que este possui potencialidades que são condicionadas pela relação estabelecida com os mais velhos. Por isso a convivência é cultivada, pois “o velho e o novo devem, caminhar juntos, cada um dando e recebendo do outro, no perfeito reconhecimento de que sempre esta reciprocidade e compromisso farão com que a cultura sobreviva e cresça.” (Ojo-Ade, Femi, 1995, pg.37).

É curioso observar que os mais velhos ocupam um papel bastante diferente nestas sociedades do que aquele reservado aos velhos numa sociedade mercadológica com a propagada e a civilização ocidental, predominante no mundo contemporâneo, onde o sistema capitalista fincou suas raízes. A civilização nascida sob a égide do capitalismo, e que há alguns

séculos prima pela hegemonia, criou uma ligação tão intensa com suas mercadorias que transferiu ao homem uma de suas características: a inutilidade quando na velhice. No mundo marcado por práticas ancestrais, o velho tem um papel tão importante e destacado que é difícil imaginar a existência de um asilo numa sociedade negro-africana que trás consigo as práticas ancestrais.

No que foi observado nas entrevistas dos africanos negros, a convivência com a família extensa, numa sociedade hierarquizada pelo critério da idade e onde a educação do jovem é uma tarefa coletiva, são elementos constitutivos do processo de socialização,

cuja proposição básica parece ser o aperfeiçoamento da personalidade profunda do indivíduo com vistas à internalização ótima, segundo os padrões ancestrais originários, das principais proposições e valores da sociedade, produzindo o homem natural-social acabado e socialmente integrado.(Leite, 2008, pg. 72)

A integração do indivíduo na sociedade ocorre pela socialização e pela iniciação, sendo esta última constituinte de uma concentração diferenciada da sociedade sobre o indivíduo, determinante na formação da personalidade. Além disso, a iniciação é feita por agentes específicos, num tempo e espaço diferenciado, portanto, ela não ocorre na aldeia, como a socialização, mas em locais afastados do conjunto social, de modo que provoque uma ruptura (Idem, 72-73).

Algumas narrativas deram mostras de processos de iniciação como práticas sociais bastante atuais. Uma delas foi externada pela moçambicana LM, referindo-se ao afastamento das crianças da tribo maconde como ritos de passagem com as seguintes palavras:

“Na zona norte de meu país pratica-se muito, há um problema, (...). Há um problema com a educação, que as crianças chegam há um momento que somem da escola. Um período que somem da escola e as pessoas se perguntam – pra onde foram estas

crianças? Estas crianças são recolhidas pra passarem por um tempo longe, talvez um mês, dois meses de ritos de passagem. Ritos de passagem são muito importantes para aquela tribo, uma tribo chamada maconde. São nos ritos de passagem que as crianças aprendem tudo, os valores daquela tribo, como se comportar perante os mais velhos, como se comportar perante as pessoas de outro sexo, como se comportar sexualmente perante a pessoa de outro sexo também, enfim, uns ritos muito importantes pra tribo maconde (...).”

De acordo com Leite (idem pg. 105), os ritos de passagem têm início logo após o óbito, quando ocorre o fim da existência visível. O fato da entrevistada ter mencionado o rito de passagem numa situação que é típica de um rito de iniciação, pode ser uma evidência de que o mesmo ritual tenha nomes diferentes, ou que a entrevistada tenha trocado o nome por engano. Também podemos levar em consideração a afirmação de Leite (2008, pg.83) que na fase de iniciação “ocorre a ‘morte’ da personalidade anterior à fase da reclusão e renascimento do indivíduo”, e ler um rito de iniciação como também de passagem, posto que este último também representa a mudança de uma fase à outra.

O entrevistado AAM, externou a existência de ritos de iniciação. Em sua narrativa podemos entender que o rito de iniciação ocorre não apenas num retiro, mas quando o jovem é colocado diante de saberes relacionados à questões práticas e depois colocado à prova, sendo esse um parâmetro para avaliar se o mesmo rompeu com uma fase imatura.

“Em questões práticas, que nem eu como homem fui ensinado pelo meu tio, meu pai, a saber manusear as ferramentas práticas da vida. A saber construir, a saber construir casa. Tinha que participar de todas as atividades que estavam ligadas a construção. Então meu pai tinha que fazer a cerca por exemplo, a gente participava e ele explicava – tem que fazer assim e amarrar assim, escolher o tipo de estaca, qual que era pra fazer por exemplo o quintal, estaca são as árvores que a gente corta. Pra fazer, por exemplo, a casa não é qualquer tipo de planta que serve pra fazer casa. Ali é onde se vê se realmente você assimilou a iniciação ou não, a instrução. Então, quando você vai no bosque pra cortar as plantas, as árvores pra fazer, para construção de uma casa, se você trás uma planta que não serve pra construção, aí praticamente vão ver que você não assimilou não e continua ainda imaturo. Então tem que saber fazer a

casa, isso eu aprendi com meu pai, com meu tio. Tem que saber fazer a casa, mas acima de tudo tem que saber fazer o telhado. Tem toda uma tecnologia, tem todo o conhecimento de como fazer o teto de uma casa. É uma arte difícil e depois como fazer a cobertura da casa (...). Meu pai e minha mãe disseram - agora você vai e vai fazer a casinha lá na roça, não tinha (...). Ele disse: então você vai construir a casinha lá na roça, aquela que está lá não agüenta mais. Sorte eu sabia, tinham me ensinado, então ele disse "você já sabe, então você já é um homem" eu fiz, eu tinha uns 12 ou treze anos. Fiz e nenhum deles foi ver na hora que estava fazendo, queriam ver no fim. Aí no fim, depois que fiz tudo, fiz o teto, a armação do teto e depois a cobertura do teto. Eles quando chegaram, me parabenizaram. Agora sim, você já pode fazer algo maior porque ali era só uma casinha pequena pra gente se abrigar no tempo da chuva e do frio, dentro da roça, mas não dormia lá, era só pra passar o dia e guardar as coisas. Então depois que eu fiz aquilo, eu me senti praticamente homem, maduro porque eu fiz aquilo que eles esperavam, se eu não tivesse feito seria um fracasso. Uma das coisas também que nos ensinavam nos ritos de iniciação que é a questão prática da vida, saber abrir uma roça, desbravar o mato para fazer o campo, isso eles ensinaram e eu aprendi isso também. E faz parte da atividade do homem."

Ao que podemos perceber, o narrador acima mencionado faz referência ao conhecimento adquirido na iniciação, e embora não mencione nada sobre o retiro, seu conhecimento sobre a construção da casa está necessariamente ligado ao bosque, posto que precisa saber quais estacas são as apropriadas para se fazer uma casa. O não dito sobre o retiro pode ter relação com o que o que nos diz Leite (2008, pg.85) quando afirma existir uma "lei do silêncio imposta ao iniciando".

Em seu processo de aprendizagem AAM também citou saberes que Leite (2008, pg. 79) afirma fazerem parte de rituais atípicos de iniciação. Trata-se do conhecimento ligado ao do ferreiro que é relatado da seguinte forma:

"Nós vivíamos num ambiente rural e nas férias a gente tinha que trabalhar na roça, trabalhar na roça e aprendemos como manejar os instrumentos de trabalho do dia-dia, aquilo que é próprio para o homem, como fazer a enxada, como fazer o machado e nisso aí ele preparava uma fogueira, colocava o ferro para aquecer e depois tirava o ferro e com o martelo polia o ferro, batia no ferro até ele ter aquela parte afiada e aí estava pronto e todos os outros arranjos típicos para uma enxada, típicos pra um machado. Isso foi uma coisa que eu aprendi e os meus irmãos aprenderam, mas o

meu tio ele sempre veio pra nos ensinar, por que, são atividades próprias para o homem saber, ainda mais que não podíamos crescer, atingir doze anos sem saber como que se fazia um machado, como se fazia uma enxada e isso foi um legado sem preço pra mim.”

Existem três tipos de ferreiros, sendo: o de mina ou alto forno, que extrai o minério e funde o metal, podendo os grandes iniciados trabalhar na forja; o ferreiro do ferro negro, que forja, mas não extrai; e o ferreiro de metais preciosos (HAMPATÉ BÂ, In: KI-ZERBO, J., 1982, p. 200-2001).

Dentre os saberes mais prestigiados e respeitados podemos encontrar o do ferreiro, principalmente dos grandes iniciados de mina, uma vez que capacitam o seu conhecedor a manipular a terra, o ar, o fogo e a água em benefício da sociedade. Sua relação íntima com as entranhas da terra o coloca diante de algo sagrado por excelência, além de ser uma das habitações dos mortos. Seu contato com o fogo ocorre na depuração da matéria prima nos fornos e na forja, e a água e o ar completam o trabalho da transformação do ferro nos instrumentos de trabalho indispensáveis à sociedade (Leite, 2008, pg. 7).

Os ritos de iniciação possuem tanta importância que a sua não realização constitui um caminho certo para a exclusão social. Essa ocorre, também, por outros motivos, mas todos possuem relação direta com a não interiorização da iniciação. Não sem razão AAM afirmou que se não tivesse feito o que se esperava dele, ele seria um fracasso e não poderia crescer; impossível atingir doze anos sem saber como fazer um machado ou uma enxada. Portanto, a questão da inclusão social está diretamente ligada ao conhecimento adquirido na socialização e na iniciação. E isso também fica evidente na fala de AK, que embora não mencione nada sobre ritos de iniciação, fala sobre saberes postos ao crivo social. O narrador externa esse princípio com as seguintes palavras:

“Quando eu era jovem, criança, você sempre tem que acompanhar o seu pai na lavoura pra você aprender. Você tem que saber estratégia, como que se planta. Isso é fundamental, porque se você não souber isso aí, numa sociedade tradicional, as pessoas não vão te levar a sério. _ Esse cara não sabe de nada, não aprendeu nada.

Então, sempre você tem que acompanhar seu pai. Ele te explica, ele te dá dica, ele vai te orientar e te dar algumas coisas que você tem que seguir pra sociedade tradicional, isso aumenta o seu conhecimento.”

A observação de que a inclusão social está ligada aos rituais de iniciação conflui com o que nos diz Oliveira:

Esses ritos são tão importantes que, no caso de alguém se negar a passar por eles, sofrerá uma série de restrições e provavelmente ficará fora da distribuição dos dotes de terra, da possibilidade de exercer algum cargo de comando etc. Ou seja, somente são excluídos nestas sociedades aqueles que se excluem do processo de socialização – sempre coletivo e sempre garantindo o bem-estar social de seus membros. (Oliveira, 2003, 53-54).

Os ritos de iniciação constituem uma prática ancestral pela qual os meninos devem passar e que formarão o adulto capaz de responder aos desafios ao longo de sua existência. Quanto às meninas, possuem um processo de aprendizado que acontece apenas na socialização, e muito do que se aprende está relacionada com os afazeres domésticos. Uma das formas desse aprendizado ocorre pela imitação,

Assim, uma menina imita sua mãe no ato de pilar alimentos, utilizando pequenos pedaços de madeira, ou ‘prepara’ a comida perto da mãe. Não raro as meninas levam às costas, devidamente amarrada, uma boneca simbolizando o bebê que a mãe assim carrega. (Leite, 2008, pg. 76)

Algumas entrevistas evidenciaram a existência de uma nítida separação entre os afazeres do homem e os da mulher. Uma delas foi a do moçambicano AAM, quando nos diz:

“As mulheres ficam mais próximas da mãe. Minhas irmãs, por exemplo, tinham que aprender as coisas da cozinha, de forma que eu como homem não podia pegar as

coisas da cozinha, era tarefa das mulheres, porque tem essa divisão dos trabalhos (...). Aos poucos, em alguns lugares as coisas já estão mudando, o homem também pega algumas coisas pra ajudar a mulher, mas isso não tira aquilo que é específico do homem e da mulher. Agora, se a mulher se põe a fazer casa e o homem fica cuidando de crianças, por exemplo, aí alguma coisa não está boa.”

Outra narrativa que evidência o papel da mulher é a do marfinês AK, porém, assim como o moçambicano acima citado, sua narrativa aponta para a uma mudança de mentalidade. Segundo AK,

“Uma coisa importante, na época, não sei se antes da colonização, as pessoas não deixavam as mulheres estudar, ir pra escola porque eles eram secos, eram assim. Eles achavam que a mulher era só pra casar, fazer filhos e cuidar da casa. Minhas irmãs não estudaram porque eram as leis da sociedade tradicional.”

Embora não seja possível nesta pesquisa verificar a profundidade das mudanças em relação ao papel social da mulher, é possível constatar que há mudanças e que elas são percebidas inclusive pelos homens. Além disso, na narrativa de LM fica evidente que as mulheres estão ocupando vários espaços e não apenas aqueles ligados ao lar:

“Em Cuba eu terminei o ensino secundário, fiz o ensino médio em desenho mecânico industrial e eu regressei em 86 e comecei a trabalhar (...). E eu trabalhei numa fábrica de vidro, que chamava-se ‘Vidreira’, em Moçambique. Acho que trabalhei de 86 até 98, então a empresa começou a ter problema.”

As narrativas acima versam sobre mudanças com relação ao espaço ocupado pela mulher. A existência de práticas ancestrais não significa a impermeabilidade das várias culturas para com as mudanças, muito pelo contrário, pois suas práticas e saberes, edificados sobre o conhecimentos do passado, buscam responder aos desafios do presente. Algumas dessas mudanças são lamentadas por ameaçar as correias de transmissão, e um exemplo disso é a presença e a importância que a televisão vem tomando na vida dos mais jovens. Essa preocupação foi apresentada pela moçambicana LM:

“(...) e assim começava a transmissão do conhecimento da pessoa idosa e neste meio dava-se a palavra para que as crianças retransmitissem o que elas sabem, de uma forma super interativa e oral. Eu acho que é uma prática que está se perdendo porque a fogueira transformou-se em televisão e as pessoas prestam mais atenção à televisão e não prestam mais atenção às relações entre os membros da família, acho que é isso o que acontece em qualquer sociedade ocidentalizada.”

O lamento do marfinês AK quanto à mudanças que estão minando os valores tradicionais passa também pela questão da televisão. O entrevistado diz isso com as seguintes palavras:

“Então nós tivemos uma educação rígida, baseada nos valores, nos princípios da moralidade. Hoje nem tanto, porque tem a televisão que mostra coisas inapropriadas e pouco a pouco os valores vão se afunilando pro fundo do poço.”

O mesmo tom queixoso é percebido nas palavras do moçambicano AAM, ao relatar o seguinte:

“Agora, esses momentos, até hoje eu me lembro com muita saudade, quando a gente ficava contando história, sinto falta até hoje, só que hoje no lugar disso entrou a televisão. A televisão substituiu isso, na época não tínhamos televisão, havia cinema, mas nem sempre ia ao cinema.”

Outra mudança perceptível vivida pelos entrevistados, e que nasceu do contato com outras culturas, que não a de povos negro-africanos, está relacionado com a religião. Cada entrevistado afirmou pertencer a uma religião cristã ou islâmica, no entanto, afirmaram a manutenção dos laços com o culto aos ancestrais. O culto ocorre no cotidiano, quando sentem a necessidade da energia dos mortos para abençoar uma viagem, para obter êxito na procura de um emprego ou qualquer outro evento considerado importante. Podemos identificar essa prática na fala do moçambicano RS:

“É que nós enquanto africanos somos muito místicos. Existe é claro aqueles que têm a religião mulçumana e aqueles que têm a religião cristã, mas existe aquilo que nos

compêndios, vocês chamam de religião genuinamente africana, que é o culto aos antepassados. Isso sempre foi praticado na minha casa e eu próprio pratico isso porque existe a sensação que nós temos uma forte ligação com os nossos antepassados. Quer dizer, eu não posso sair pra viajar a uma grande distância e não sentar ali a volta da minha cama ou de uma determinada árvore que eu eleja como um santuário e imaginar que eu estou a falar com a minha mãe, com os meus avós pra me protegerem etc., etc.. Isso sempre foi feito, eu próprio ainda faço isso. (...) também, recorremos muito àquilo que alguns chamam de médicos tradicionais, ou curandeiros, ou adivinhos para saber o que se passa com a família etc.. Isso faz, isso se faz, se bem que esta segunda parte eu não faço muito (...).”

A coexistência com os mortos é bastante perceptível em suas narrativas, e as religiões cristãs ou a islâmica em momento nenhum abalou o culto aos ancestrais. Os mortos estão sempre presentes e suas benesses são solicitadas cotidianamente por qualquer membro da família. Porém, há momentos em que é preciso um tipo especial de conhecimento para evocá-los, interpretar suas vontades, consultar seus saberes ou pedir algo especial. Por isso, parece comum a prática de recorrer à curandeiros, adivinhos ou feiticeiros. Na narrativa de LM observamos esta realidade:

“(...) em nossas práticas, há um momento muito forte em que, geralmente de noite, nós preparamos as cerimônias com muita antecedência. Nesse dia a gente se reúne e o curandeiro encarna a voz do morto, do morto contente ou descontente. Geralmente, eu falei que a gente antes de casar tem que consultar um curandeiro. _ Esta nossa filha pode casar-se com o rapaz daquela família? Estas famílias podem se juntar? Aí sai a voz do curandeiro ou auxiliar do curandeiro e encarna a voz do morto. Você que conheceu o morto você vê. É verdade a voz de fulano e ele diz: _ Sim eu estou contente, não tem problema. Estas famílias podem se juntar pelo casamento dos filhos. Outro pode dizer: _ Não, não. E agora, como é que a gente faz se a gente já foi lá, já falou, já combinou? E ele diz: _ Sendo assim, nós precisamos fazer um tratamento. Nós chamamos um tratamento, preparar tais remédios e dar procedimento muito longo, muito complicado e o curandeiro sabe. E o morto pergunta: querem perguntar mais alguma coisa? Eu já falei com a minha avó e minha avó morreu antes de eu nascer ou um pouco depois. Eu não conheci, não me lembro da minha avó paterna, mas eu falei com ela, ela já saiu e falou comigo e eu falei com ela – avó agora há uma doença muito séria e ela falou comigo porque meu marido há algum problema

no meu casamento. E ela disse - o teu marido não podes. Eu disse- o meu marido não podes andar com muitas mulheres porque agora tem uma doença. Ela perguntou: que doença eu não conheço esta doença? E eu, sim você não conhece mas ela se chama AIDS. E ela: AIDS? E eu disse: sim. Assim, aparece e se reencarnam os mortos e quem conheceu a pessoa em vida diz: esta voz, são os modos, são os gestos da pessoa. Se gostava de dançar, de cantar naquela pessoa ali naquela pessoa que encarna. Isso é muito sério, mas é muito sério, pra você ter esse momento, você tem que preparar com muita antecedência, é um momento muito sério.”

O sistema colonial reprimiu e buscou através de várias formas destruir os costumes e impor novos valores. Porém, o colonialismo acabou, e em vários países observamos dados oficiais que apontam porcentagens consideráveis de pessoas que professam religiões cristãs, mas ao que se pode entender das narrativas, o culto aos ancestrais em momento nenhum foi abandonado. O moçambicano AAM fala sobre o tema com as seguintes palavras:

“Quando a gente fala de uma religião tradicional, estamos falando de uma religião de família. Uma religião de família não é religião assim de massas não, é de família porque cada família tem seus antepassados. Então aquele grupo familiar, seja ele extenso, tem um antepassado comum e é em volta desse antepassado que são feitas evocações pra pedir proteção, pra pedir prosperidade pra família. Tudo o que é feito sempre é evocado a presença desse antepassado. A presença desse antepassado comum que está presente no dia-dia da família. Esta é a religião tradicional. Nunca morreu, está presente no dia-dia. Aí chegou o catolicismo e o protestantismo que são religiões de fora que trazem propostas boas. Então o que acontece, o pessoal não é que rejeita, você vai ver, uns tornaram-se católicos e outros tornaram-se protestantes, mas são todos cristãos porque o cristianismo tem uma proposta boa de fraternidade e fraternidade não é novidade pra quem vem de uma religião tradicional. A nossa vivência é uma vivência grupal, uma vivência onde a partilha é fundamental, o individualismo é muito condenável, ninguém tem as coisas só pra si. A partilha é muito fundamental, tudo o que você tem você partilha, você partilha tudo. O que aqui se chama de mutirão. Lá é a mesma coisa, chega a época de tirar o mato do campo, o pessoal se juntava e vai trabalhar numa roça, terminava e ia pra outra, e vai pra outra. No final, tem uma festa. Essa propostas foram agregadas, elas vieram reforçar, o termo é reforça. Então tudo o que vem pra reforçar eu acredito, nesse sentido as pessoas aderiram a proposta, alguns protestantes, católicos. Hoje você vai encontrar

várias religiões. Mas em nenhum momento o pessoal deixou de professar a sua religião tradicional, mesmo porque você não se declara que é dessa religião porque é uma coisa que está no sangue, como eu disse é uma religião de família, não tem necessidade de você declarar que pertence a uma religião tradicional.”

A adoção do cristianismo o do islamismo não anula o culto aos ancestrais e o contrário também não ocorre. Dessa forma, por exemplo, LM casou-se primeiro numa cerimônia tradicional, depois na Igreja Católica e por último no Civil.

“eu casei-me pela Igreja Católica, eu casei-me pelo notário no Civil, sei lá como se chama, no registro civil católico, mas eu também casei, eu tive um casamento tradicional que se chama lobolo na minha língua e pra mim é importante esse casamento e tem uma interpretação muito forte, tanto pra mim como pro meu marido, como pra sua própria família. Pra nós vale muito também este casamento tradicional, que se realiza numa ocasião anterior a estes casamentos ocidentais. Os nossos casamentos são muito caros, porque tem que ter, são três casamentos na verdade.”

O congolês JS externou a existência de prática parecida e ainda nos relata como é feita a conciliação para o caso de homem e mulher professarem religiões diferentes. De acordo com o entrevistado:

“Faz-se primeiramente um casamento tradicional e depois no cartório e na Igreja. Uma pessoa muçulmana do norte não casa com uma do sul católica antes da família achar uma solução viável. O casamento no civil pode ser feito na região da mulher e o religioso na do homem. Se o homem é católico e a mulher muçulmana, o homem não aceita que ela continue muçulmana. Geralmente é a mulher que vai para a religião do homem e os filhos seguem a religião do pai e com uns 20 anos eles, por influência dos tios, podem mudar e freqüentar as mesquitas.”

Retornamos ao ponto inicial, ou seja, a família. Essa é uma parte importantíssima da sociedade negro-africana. É ela a responsável principal pela socialização, encaminhando também os meninos para a iniciação. Além disso, a família acompanha todas as fases da vida da pessoa, inclusive durante a velhice e quando ocorre o fim da existência visível, onde são organizados os

ritos de passagem, que também são de permanência, posto que conduzem os mortos para a ancestralidade.

Os ritos de passagem são determinantes para que as pessoas permaneçam vivas sob a forma de energia vital, sendo essa constantemente solicitada pelos vivos. Isso fica evidente na fala de OLIVEIRA que com base em citações de outros pesquisadores, conclui:

Podemos ver que os ritos funerários são ao mesmo tempo de passagem e de permanência. De passagem, pois direcionam o destino de seus mortos para a imortalidade entre os ancestrais. Tem a função, portanto, de harmonizar o desequilíbrio causado pela morte de um membro da comunidade. O ritual funerário transforma o morto num ancestral. Sua vida fora desfeita, não sua força vital. Ela volta para a comunidade, alimentando-a. Sua morte é menos sinal de perda que de ganho. A comunidade com efeito perde um membro, mas ganha sua energia vitalizante. (OLIVEIRA, 1972, p. 55/56).

Se a não iniciação de um jovem representa a sua exclusão ou morte social, a ausência de um rito de passagem exclui o morto do mundo dos ancestrais, portanto sua existência termina com a morte física. Não sem razão, a história de vida da maior parte dos entrevistados inclui a morte e os funerais. Toda a família é reunida, numa cerimônia em que as pessoas lamentam e celebram o fim da existência visível do ente querido. O congolês DD relata parte de um funeral com as seguintes palavras:

“Quando morreu meu avô eu estava aqui já e voltei pra lá. Quando morreu umas tias minhas, eu me lembro, são momentos de tristeza, mas pra nós um velório é uma aceitação, uma cerimônia enorme que tem os seus rituais. Antigamente era feito durante quarenta dias, mas eu não conheci esse tempo, eu conheci o tempo de uma semana, cinco, seis dias. Esses são momentos de rituais, vê se em rituais o povo dançando, cantando, chorando, de uma grande riqueza. Mas os cantos, as danças era pra satisfazer a alma, pra não ficar só chorando nessas circunstâncias tão dolorosas.”

O congolês JS também aborda a questão da morte e do rito funerário. E apresenta esse rito como um acontecimento que reúne a família, mesmo aqueles que estão mais distantes.

“A morte é festejada. No funeral, o corpo pode ser guardado por uma semana e levado em várias casas e depois de enterrar, festa que depende do poder de uma família. Nós gastamos mais no funeral que no casamento. Quando um filho está fora, a família espera a sua chegada.”

A moçambicana LM também apontou ser a morte um acontecimento que reúne toda a comunidade do morto, afinal é um membro da sociedade que morre e representa um tipo de perda para todos, e liberação de uma energia que também envolve a vida de todos.

“Então, meu bairro até hoje é assim, tanto que quando há um falecimento chega um caminhão, um caminhão e leva todo mundo ali atrás pro cemitério, (...), você deixa o chá, calça os chinelos e prepara-se rapidamente, entra no caminhão e vai no enterro de fulano, é assim como nós funcionamos. Depois do funeral no cemitério, entramos de novo no caminhão, eu digo caminhão, mas também qualquer outro meio de transporte, lá tem muito, na minha cidade transporte graças a Deus não é problema. Então, voltamos às casas, fazemos as mesas, contribuímos em dinheiro, confortamos a família, normalmente existe um programa de rezas de três dias, às seis da tarde, quando todo mundo sai do emprego, vão àquela casa onde ocorreu o falecimento, durante três dias, fazem-se as rezas e faz o sétimo dia e eu já vi no jornal que aqui também faz o sétimo dia. Nosso sétimo dia é assim, de manhã cedinho às seis vamos todos no cemitério, colocamos as flores e fazemos a oração em memória do morto e voltamos pra casa do morto e fazemos uma oração muito longa.

De acordo com a narradora, as cerimônias fúnebres possuem um ritmo de tristeza, porém, ao mesmo tempo, é marcado pela celebração. Disso podemos entender que há uma perda, devido ao fim da existência visível de alguém da comunidade, mas também um ganho com a energia do morto que permanecerá. Esse rito de passagem é feito com evocações dos feitos dos mortos e são narrados com as seguintes palavras:

“(...) depois da oração religiosa, dá-se a palavra às pessoas para evocar os feitos do morto de forma, não triste, mas um pouco mais alegre. Por exemplo, se ela era uma pessoa que, se era um professor vemos que perfil de professor ele tinha, geralmente fala-se bem dos mortos e depois dessa cerimônia nós tomamos uma chá, qualquer coisa que a família prepara, mas pra todo mundo, cheio, cheio, cheio. Todo mundo e depois passamos à refeição até a noite, o cair da noite e depois do sétimo dia a família perde mais aquela intimidade com as pessoas (...). Nossas cerimônias são assim, nós confortamos muito que perde um familiar. Nós estamos entrando na morte eu não sei porque, mas faz parte do cotidiano da minha sociedade esta questão da morte”

A coexistência entre vivos e mortos é abordada de forma muito interessante por SERRANO, que faz uma relação não só entre essa convivência, mas também com a questão do poder.

As primeiras linhagens, os primeiros clãs, as primeiras migrações para os territórios é que legitimam o poder sobre esses territórios. Por isso, aqueles indivíduos que descendem mais próximo, diretamente de certa ancestralidade, de alguns ancestrais míticos, são aqueles que detêm o poder. Dentro dessa verticalidade, os mais velhos são os indivíduos não só que detêm o poder, mas que tem um poder religioso. Pode se então compreender o culto aos ancestrais, o culto aos mortos, porque são esses mortos que, de certa maneira, trazem as benesses, trazem um certo poder sobre os homens vivos. Trazem a possibilidade da fertilidade das mulheres; da fertilidade dos campos, na agricultura; do afastamento de certos perigos. O que são os orixás? São figuras míticas que têm uma certa associação com essa ancestralidade, com essa identidade. Então, o mundo de uma aldeia africana não é só um mundo de vivos, é um mundo de vivos e de todos os seus ancestrais que vêm anteriormente. (SERRANO, 2001)

A idéia de linhagem mencionada por Serrano trata da família extensa. No que diz respeito aos clãs, são o resultado de uma costura entre as linhagens, no qual o fio que liga uma a outra é um ancestral comum não conhecido e eventualmente mítico (Serrano & Waldman, 2007, pg. 130). Portanto, a questão da ancestralidade não é algo abstrato, existente apenas como crença. Ela passa pela crença sim, pois como vimos a religiosidade é traço marcante desse universo, mas ela também estrutura a organização social e confere o poder aos mais velhos, que são mais respeitados por serem mais

próximos dos ancestrais. Assim, a hierarquia existente na natureza criada pelo pré-existente se faz presente também na sociedade sob o princípio da primogenitura.

3.2.2 A Questão da palavra em sociedades negro-africanas africanas

Há um último elemento que não poderia deixar de ser mencionado e que está presente nas narrativas de todos os entrevistados. Refiro-me a “palavra”, que na narrativa bambara do Komo, no Mali, sobre a criação do universo e do homem, nos dá uma idéia de sua importância no universo negro-africano ao Sul do Saara. Segundo essa narração mítica:

"Não havia nada, senão um Ser.

Este Ser era um Vazio vivo,

a incubar potencialmente as existências possíveis.

O Tempo infinito era a moradia desse Ser-Um.

O Ser-Um chamou-se de Maa Ngala.

Então ele criou 'Fan',

Um Ovo maravilhoso com nove divisões

No qual introduziu os nove estados fundamentais da existência. Quando o Ovo primordial chocou, dele nasceram vinte seres fabulosos que constituíram a totalidade do universo, a soma total das forças existentes do conhecimento possível.

Mas, ai!, nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta a tornar-se o interlocutor (kuma-nyon) que Maa Ngala havia desejado para si.

Assim, ele tomou de uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas existentes e misturou-as; então, insuflando na mistura uma centelha de seu próprio hálito ígneo, criou um novo Ser, o Homem, a quem deu uma parte de seu próprio nome: Maa. E assim esse novo ser, através de seu nome e da centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio Maa Ngala".²⁶

A narrativa acima explicita a origem sagrada da palavra, bem como a interligação do homem com a natureza e o sagrado. Essa tríade é inseparável no universo negro-africano, pois as relações sociais ancestrais se fazem

²⁶ HAMPATÉ BÂ. In: KI-ZERBO, J. (coord.). 1982, p. 184

presentes em todas as esferas da vida africana e a fala é a grande desencadeadora da energia contida no universo e por isso tem poder.

Maa Ngala, como se ensina, depositou em Maa as três potencialidades do poder, do querer e do saber, contidas nos vinte elementos dos quais ele foi composto. Mas todas essas forças, das quais é herdeiro, permanecem silenciadas dentro dele. Ficam em estado de repouso até o instante em que a fala venha colocá-las em movimento (...). Em fulfulde, a palavra que designa “fala” (haala) deriva da raiz verbal hal, cuja idéia é “dar força” e por extensão, “materializar”. A tradição peul ensina que Gueno, o Ser Supremo, conferiu força a Kiikala, o primeiro homem, falando com ele. “Foi a conversa com Deus que fez Kiikala forte”, dizem os Silatigui (ou mestres iniciados peul). (HAMPATÉ BÂ, In: KI-ZERBO, J., 1982, p. 185)

A importância dada à palavra coloca o falante na condição de seu portador fiel, tendo uma ligação com a verdade que, se quebra, desqualifica seu portador, porque profana o sagrado. A autenticidade da história africana contada pela tradição oral é atestada pelo compromisso dos iniciados, particularmente dos griots conhecedores e dos genealogistas, com a verdade. Segundo Hampate Bá²⁷(idem, pg. 193) esse compromisso é acompanhado de perto por seus pares e inclui até mesmo citações.

Correia de transmissão de conhecimento, a palavra tem uma relação estreita com a realidade social total em África. Isso quer dizer que ela é o elemento central na semeadura dos saberes relacionado com tudo aquilo que transforma, como: a arte, a tecelagem, a fundição, o trabalho no couro, entre outros. Portanto, o conhecimento transmitido pela palavra, sendo essa envolta por uma sacralidade conferida pelo pré-existente, coloca o homem no papel de continuar através de seu trabalho a obra do criador. Além disso, cabe ao homem buscar harmonizar, através da palavra e de suas ações, as forças da natureza, resultando dessa ação a medicina, a política, a magia.

²⁷ O pesquisador ainda nos coloca que essa obrigação com a verdade faz parte da corrente de transmissão entre mestre e iniciado e envereda todos os que vivenciam estes valores, portanto, isso não inclui os agentes coloniais para quem foi produzido o termo “por na palha”.

(...) a elaboração contínua do mundo é também tarefa do homem nesse intercâmbio privilegiado entre natureza e sociedade, exercendo ações transformadoras ao criar o ser humano no âmbito de sua competência, assim como aqueles elementos ligados à organização da sociedade. É o caso, por exemplo, dos processos de socialização, com suas etapas iniciatórias – que fazem configurar o homem proposto pela sociedade em sua dimensão social-, e também das atividades relacionadas com outras instâncias históricas, onde as ações humanas complementam a obra inicial do pré-existente... (LEITE, 1995/1996, p. 104-105)

Podemos afirmar que a educação baseada nas práticas ancestrais, com seus ritos de iniciação, é voltada para a vida e busca interligar o homem com o universo que o cerca, de forma que ele cumpra o papel de transformar e harmonizar as forças contidas na natureza e na sociedade. Portanto, a fala, além de ser corrente de transmissão que leva de uma geração à outra, o conhecimento é, também, elemento desencadeador da energia presente em todos os elementos da natureza, mencionada por Leite (2008) como força vital e que é um outro elemento estruturador da realidade.

Segundo Fabio Leite (1995/1996, p. 104) a fonte primordial dessa energia é o pré-existente, portanto, sua origem é sagrada e constitui um atributo vital dos seres, abrangendo de forma hierarquizada os reinos mineral, vegetal e animal. Dessa forma, a natureza é povoada de forças que coabitam e interagem. Parte dessa força está ao alcance dos olhos por constituir um mundo visível, e parte dela existe num mundo invisível, sendo esse a moradia dos mortos.

Algumas narrativas negro-africanas externaram a existência de um poder extraordinário presente na palavra, apresentando a mesma como desencadeadora de uma energia. Uma dessas narrativas foi a do moçambicano AAM, que afirma ter presenciado um ritual coletivo que objetivava fazer chover. Este fato foi relatado com as seguintes palavras:

“Há momentos, dependendo das circunstâncias em que você vive, que existem cultos, ritos, feitos, pra evocar a presença dos antepassados, num casamento, quando há falta de chuva, seca, então o grupo todo se junta para fazer um ritual e pedir pra que possa voltar a chuva. Em um da chuva eu participei e aí foi um chefe local, nesse caso quando é pra pedido de chuva toda a vila, o vilarejo é chamado pra participar do rito.

Então são feitas várias cerimônias ali pra pedir a presença dos antepassados pra que eles possam mandar chuva. Eu participei de um e eu me lembro muito bem como é que foi. Houve toda uma cerimônia, eu era muito novo, uma cerimônia feita debaixo de uma árvore bem grande, na encosta de uma colina e foi feito o rito e acredita que depois choveu, choveu, choveu. Como explicar isso eu não sei dizer, mas depois do ritual veio a chuva.”

Outro fenômeno desencadeador de energia a partir da palavra foi narrado pelo marfinês AK, que afirma ter presenciado o seguinte:

“Tem um jovem que morava na capital e quando o pai dele faleceu, ele foi na aldeia reclamar a herança e a pessoa que estava com a herança não gostou. Alguns meses depois, ele chegou a falecer e a mãe dele acusou aquele cara que pegou a herança. Ela falou, vamos fazer um teste. E como que é o teste? Coloca o corpo no caixão e quatro pessoas seguram, dois atrás e dois na frente e a mãe vai na frente. Aí é fala: sirvo de testemunha. Ela fala, fala, fala, fala e no fim ela fala assim – quero que você me aponte a pessoa que te fez o mal. Aí o caixão vai procurando de casa em casa, tremendo e todo mundo com ele, até que chegou na casa do de um e furou a porta e ele dizia que foi aquele que matou ele e toda a vila ficou sabendo (...). Eu era criança e isso aí me marcou muito.”

Quando o narrador se refere ao responsável pela morte do jovem, não está mencionando que o mesmo foi assassinado com alguma arma letal. De acordo com a narrativa, a morte do jovem está relacionada sim com aquele que havia se apoderado indevidamente da herança, e que o caixão marcou a porta, porém este teria desencadeado energias que resultou na morte do jovem. Essa afirmação pode ser deduzida das palavras usada por AK quando afirma:

“A morte, a morte na África, toda morte tem explicação. O pessoal sempre procura um culpado. Tem que ter porque ele não aceita. A morte natural não existe, tem que ter sempre alguma coisa atrás. A ciência já explica, agora vai e faz autópsia pra ver se a pessoa tem alguma coisa ou não tem.”

Além dos dois exemplos acima, as narrativas deram grande demonstração do poder da palavra, não deixando dúvida sobre sua importância

na construção do saber. Decerto, sua transmissão é feita principalmente pela oralidade, tendo grande valor quando envolve gerações diferentes que, através de variados mecanismos sociais, se mostraram muito eficientes na formação de pessoas adultas plenamente inseridas social e culturalmente. A palavra esteve presente nos contos e histórias ouvidos pelos entrevistados; nos conselhos e orientações que fizeram parte da socialização e da iniciação, ou seja, na transmissão de valores e de saberes que permitem ao homem terminar o que o pré-existente começou, ou seja, o mundo.

Sua importância reside no fato de ser um fio que entrelaça as gerações, desde os caçulas até os que não possuem mais uma existência visível. Nesse sentido, os narradores mostraram-se contrários a tudo que destrói a palavra e foi por isso que a televisão foi citada com lamento, posto que está ocupando a cada dia um espaço maior nas famílias e tem limitado os diálogos que costumavam ocorrer em volta da fogueira.

O espaço privilegiado da palavra é a família. É nela que se aprende a falar e o que falar. Além disso, o direito a pronunciá-la cresce na mesma cadência que o tempo de vida, não sem razão a moçambicana LM afirmou não ser contrária a criança falar apenas na hora certa.

Falar na hora certa é diferente de não falar. Esse silêncio constitui a grande ameaça dos “tempos modernos”. Com a urbanização e a presença cada vez maior dos valores e práticas ocidentais, vêm se criando novas necessidades que têm dificultado o diálogo entre as gerações, fazendo com que os velhos “encontrem cada vez menos ‘ouvidos dóceis’ a quem possam transmitir seus ensinamentos, pois, segundo uma expressão consagrada, o ensino só pode se dar ‘de boca perfumada a ouvido dócil e limpo’”. (HAMPATÉ BÂ, In: Ki-Zervo, J., 1982, pg. 217).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema tratado nesta pesquisa foi marcado por vários desafios. Primeiro, parti de algo que ignorava, dado a formação que tive, na qual predominou a ausência de estudos sobre o continente africano, realidade essa vivida tanto no ensino fundamental é médio, como nos Cursos de Graduação em todo país. Segundo, ter como objeto de pesquisa a vida de pessoas oriundas de uma área extremamente ampla, que inclui diversos países, cada um formado por múltiplas etnias, e analisar as semelhanças entre suas formas de ver a vida e que caracterizam a africanidade. Terceiro, embora a cada dia aumente o número de pesquisas que versam sobre a África, o material resultado das mesmas como dissertações de mestrado e teses de doutorado, assim como livros, ainda não são de fácil acesso. Quarto, conseguir entrevistados negros e não negros que se dispusessem a contar sua vida para um estranho, num país como o Brasil, marcado pelo racismo e pelo desconhecimento quase generalizado sobre a África e os povos africanos.

Quando iniciei a pesquisa, pretendia analisar a mudança de olhar dos europeus sobre os povos do Sul do Saara, deparei-me então com a falta de material sobre o tema. Após definir meu tema, iniciei a pesquisa e me preparei para as entrevistas. Não foram poucas as pessoas que me falaram para eu ter cuidado porque existia muitos africanos aqui envolvidos com tráfico e outras coisas do tipo. Essa idéia formada sobre os povos africanos que estão no Brasil parece ser mais comum do que se imagina. Percebi isso quando percorri a Av. Rio Branco e a Av. São João, onde tive contato com vozes de brasileiros externando esse mesmo preconceito contra africanos. Fiz contato com africanos que provavelmente se depararam com essa “cordialidade brasileira” e, numa posição compreensiva, se mostraram muito relutantes em conceder entrevista.

Com certeza existem africanos no Brasil com atividades ilegais, como existem europeus, asiáticos e americanos. O contato e as leituras confirmaram minhas impressões, pois mostraram o contrário do que muitos afirmavam. Quanto mais eu me aprofundava no tema, mais clareza eu tinha sobre a ignorância predominante no Brasil sobre a África. As vozes preocupadas eram parte de resquícios de séculos de estereótipos que buscaram desqualificar os povos africanos. Essas marcas hoje são reforçadas pela ausência de ensino sobre o continente e os povos africanos, somado ao papel dos meios de comunicação, que geralmente abordam fatos relacionados à África de uma forma a reduzir o continente a um mosaico de problemas. Muito dos problemas apresentados realmente existe, porém, os vários países africanos possuem muitas outras coisas para serem mostradas e que encantariam o mundo. Assim, como um moçambicano, um congolês, um angolano, um marfinês tem muito a falar sobre as etnias de seus países.

As leituras apresentaram um continente com uma longa história desconhecida por mim. Descobri a existência de reinos riquíssimos, de exércitos poderosíssimos que barraram o avanço de Estados europeus. Esses tiveram que se contentar por séculos com o processo de roedura, ocupando apenas uma área litorânea onde criaram fortalezas que serviram de entreposto para o comércio de escravizados enquanto durou a empresa. Mesmo a escravidão, que custou a vida e a liberdade de milhões de africanos, só foi possível porque contou com a atuação de alguns chefes africanos. Esse fato costuma ser usado para eximir os europeus da culpa e, não raro, costuma ser resumido com a seguinte frase: “Os negros escravizavam os próprios negros”, como já ouvi muitas e muitas vezes.

Um dos problemas do desconhecimento sobre a África é o hábito de considerar que são todos negros, e isso provocou estranheza naqueles a quem eu falava que entrevistaria africanos negros e não negros. Outro problema é considerar que os africanos negros são todos iguais, ignorando as diferenças fisionômicas e culturais, fato que incomoda bastante muitos africanos presentes no Brasil.

Observei que as preocupações dos entrevistados quanto aos problemas sociais não passam pela questão racial. A questão racial não me pareceu constituir um problema nas relações sociais vivenciadas pelos

entrevistados na África. As pessoas que entrevistei não demonstraram ressentimento com os não negros e não se identificavam como negros ou africanos, mas como moçambicano, ou marfinês, ou congolês, ou angolanos e é possível que cada uma, em seu respectivo país, se reivindique como membro de determinado grupo étnico ou determinada tribo.

Um limite que tive que impor à pesquisa passa pela não análise das relações sociais estabelecidas no Brasil, país onde o racismo constitui um grave problema. A opção se deu pelo fato do tema escolhido já ser bastante amplo, porém este pode ser objeto de estudo em outra pesquisa.

Posso afirmar que o maior problema enfrentado foi o de encontrar pessoas para entrevistar, principalmente africanos não negros que normalmente, quando contactados através de outras pessoas, não respondiam se dariam ou não entrevista, e quando havia persistência, respondiam negativamente. As dez pessoas que entrevistei foi obra de um trabalho coletivo que mobilizou várias pessoas amigas que se dispuseram a ajudar porque conheciam uma pessoa que conhecia um africano. Os contatos que fiz colocaram-me diante de pessoas muito interessantes, possibilitando que extraísse daí narrativas que me ensinaram muito sobre a África e seus povos.

O curioso é que quando se tem um olhar colonizado, e o sistema educacional no Brasil contribui pra isso, a dificuldade para enxergar é grande e impressiona. Tive essa impressão de mim mesmo quando, na banca de qualificação, depois de várias leituras e entrevistas, fui corrigido sobre algo que havia afirmado, embora possuísse várias evidências para afirmar justamente o contrário. Partia do princípio que os europeus haviam desfigurado a África, mesmo depois de ter contato com vários entrevistados que falaram do culto aos ancestrais, da família, dos ritos de iniciação, da valorização do velho. Evidentemente, nenhuma dessas características foi herdada dos colonizadores, muito pelo contrário, posto que o colonialismo buscou destruí-las. Até sobre as religiões cristãs que a presença europeia disseminou, as narrativas não deixam dúvidas de que coexistem com o culto aos ancestrais e com outras práticas tradicionais. Exemplo disso é que em cerimônias como o casamento, casa-se primeiro na tradição e depois numa Igreja. O mesmo acontece com o batismo.

Os desafios colocados pela vida não afastaram nenhum dos interlocutores de suas famílias, que permanecem em contato constante, e suas narrativas não deixam dúvidas sobre sua importância social.

As práticas ancestrais foram percebidas nas narrativas negro-africanas, constituindo um caminho seguro para a pesquisa em um espaço geográfico amplo como o delimitado neste trabalho. Certamente, há muitos outros aspectos a serem abordados nas relações sociais construídas ao Sul do Saara e que seria impossível responder em uma dissertação. Nesse sentido, vários temas aqui abordados, e os não abordados, mas relacionados com o movimento pan-africanista, poderiam perfeitamente ser objeto de um doutoramento.

Termino aqui parte da pesquisa sobre o continente africano com uma certeza, de ainda ter muito mais a aprender sobre a história e as culturas das muitas etnias africanas, do que supunha no início do trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appiah, Kwame Anthony, **Na Casa de Meu Pai**, Contraponto Editora LTDA, Rio de Janeiro, 1997.
- BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- Bosi, Ecléia, **Memória e Sociedade**, Editora Schwarcz, SP, 1999
- Bosi, Ecléia, **O Tempo Vivo Da Memória**, Ateliê Editorial, SP, 2004
- Castro, Mary Garcia, **Comissão Nacional de População e Desenvolvimento**, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 1ª Edição - 2001
- Davidson, Basil. **Mãe Negra África: os anos de provação**. Trad. Antonio Neves Pedro, Lisboa 1978.
- Fanon, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. José Laurêncio de Melo, Editora Civilização Brasileira, RJ, 1968
- Ferreira e Amado (org.), **Usos e Abusos da História Oral**, Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getulio Vargas, 1996
- Ferro, Marc, **História das Colonizações**, São Paulo, Editora Schwarcz, 2008
- Gomes, Flávio dos Santos, **A Hidra e os Pântanos – Mocambos, Quilombos e Comunidades de Fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)**, São Paulo, Editora Unesp, 2005.
- Guiddens, Anthony, **As Conseqüências da Modernidade**, Editora UNESP, SP, 1991.
- Halbwachs, Maurice, **A memória Coletiva**, Centauro Editora, SP, 2004
- Hernandez, Leila Leite. **A África em Sala de Aula: visita à história contemporânea**, São Paulo, Selo Nedro, 2005.
- James, C.L.R., **Os Jacobinos Negros**, São Paulo, Boitempo Editorial, 2000
- KI-ZERBO. J. (coord.) **História Geral da África:I. Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
- Le Goff, Jacques, **História e Memória**, Campinas SP, Editora da UNICAMP, 2003.

Leite, Fabio. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**. USP, S.Paulo, 18-19 (1): 103-118, 1995/1996.

Leite, Fabio Rubens da Rocha, **A Questão Ancestral**, São Paulo, Editora Palas Athena, 2008

Lênin, Vladimir Ilich, **Imperialismo, Fase Superior do Capitalismo**, São Paulo, Global, 1987.

Lowy, Michael & Bensaid, Daniel, **Marxismo, Modernidade e Utopia**, São Paulo, Xamã Editora, 2000.

Moita Lopes, Luiz Paulo da (org) **Por uma Lingüística Aplicada Indisciplinar**. Parábola Editorial, São Paulo, 2008

Marx, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política, vol. I – Tomo 2**, Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, EDITOR: Victor Civita, Abril, 1984

Memmi, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Trad. Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2.ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977

Munanga, Kabengele & GOMES, Nilma Limo, **Para Entender o Negro no Brasil de Hoje: História, Realidades, Problemas e Caminhos**, Global Editora, São Paulo, 2004

Moore, Carlos, **Racismo e Sociedade**, Mazza Edições, MG, 2007

N'Krumah, Kwame, **Neocolonialismo Último Estágio do Imperialismo**, Editora Civilização Brasileira S.A, Rio de Janeiro, 1967

Ojo-Ade, Femi, **Cultura Africana: Do Velho e do Novo; os anos 90**, p. 36-53; in: Afro-Ásia – Centro de Estudos Afro-Orientais – UFBA, Edição nº16; 1995

Oliveira, David Eduardo de. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, Ibeca, 2003.

Pereira, Luena Nascimento Nunes, **Os Regressados na Cidade de Luanda: um estudo sobre identidade étnica e nacional em Angola**, Dissertação de Mestrado – USP/SP, 1999.

Pollak, Michael. **Memória e Identidade Social** In: Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol 5, Nº 10, pg. 200-215, 1992.

Pollak, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio** In: Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol 2, Nº 3, pg. 3-15, 1989.

Radcliffe-Brown, **Estructura y Función en la Sociedad Primitiva**; Edicions 62 s/a., Bailén 18, Barcelona, 10; 1972,

- ROUANET, **Mal estar na modernidade**, Companhia da Letras, São Paulo, 1993.
- Santos, Gislene Aparecida dos. **A Invenção do Ser Negro: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. EDUC- Editora da PUC-SP, 2006
- Madeira Santos, Maria Emília, **Viagens de exploração terrestre dos portugueses em África**. Lisboa: Centro de Estudo de Cartografia Antiga, 1978.
- Madeira Santos, Maria Emília, **Os Africanos e o Mar: Conhecimento e Prática à Época da Chegada dos Portugueses** In. *África: Revista de Centro de Estudos Africanos*, USP, S.Paulo, 20-21: pg. 79-92, 1997/1998.
- Satre, Jean Paul, **Colonialismo e Neocolonialismo**, Edição Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1968
- Serrano, Carlos & WALDMAN, Maurício. **MEMÓRIA D'ÁFRICA A temática Africana em sala de Aula**. CORTEZ EDITORA, SÃO PAULO- SP, 2007
- Serrano, Carlos & Munanga, Kabengele, **A Revolta dos Colonizados – O processo de Descolonização e as Independências da África e da Ásia**, Atual Editora, São Paulo – SP, 1995
- Ribeiro, Ronilda. **Alma Africana no Brasil dos Iorubas**, Editora ODUDUWA, SP, 1996.
- Todorov, Tzvetan, **A Conquista da América – A Questão do Outro**, Martins Fontes, São Paulo, 1993
- Thompson, Paul. **A Voz do Passado**, Editora Paz e Terra, RJ. 2002
- Zamparoni, V., Terras Negras, Donos Brancos: o processo de expropriação na região de Lourenço Marques – 1896/1930, in **A Dimensão Atlântica da África**, CEA- USP/SDM-Marinha/CAPES; 1997, pg. 154);
- Woddis, Jack, **África As Raízes da Revolta**, ZAHAR EDITORES, Rio de Janeiro, 1961.

OUTRAS FONTES

Boletim Geral das Colónias . I – 001 Nº 001 - Vol. I, 1925;

<http://memoriaafrica.ua.pt/DesktopModules/MABDImg/ShowImage.aspx?q=%2fBGC%2fBGC-N001&p=4>

<http://www.casadasafricas.org/site/page.php?id=mapas&sub=35>

Serrano, Carlos. **Intérpretes do Brasil**. Documentário produzido pela TV Cultura, 2001

ZAMPARONI, Valdemir Monhés, Baneanes, **Chinas e afro-maometanos: Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940**, In [http:// WWW.lusotopie. Sciencespobordeaux.fr/zamparoni.pdf](http://WWW.lusotopie.Sciencespobordeaux.fr/zamparoni.pdf), Lusotopie, 191-222, 2000.